Karl Holl

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte

I.

Luther

Vierte und fünfte,
photomechanisch gedruckte
Auflage



1927

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Hans Möller, stud. theol.
Berlin 1928

Von Frau Prof. Holl durch Herrn Prof. Lietzmann
bei der Weihnachtsfeier im „Johanneum"

Karl Holl

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte

I.

Luther

Vierte und fünfte,
photomechanisch gedruckte
Auflage

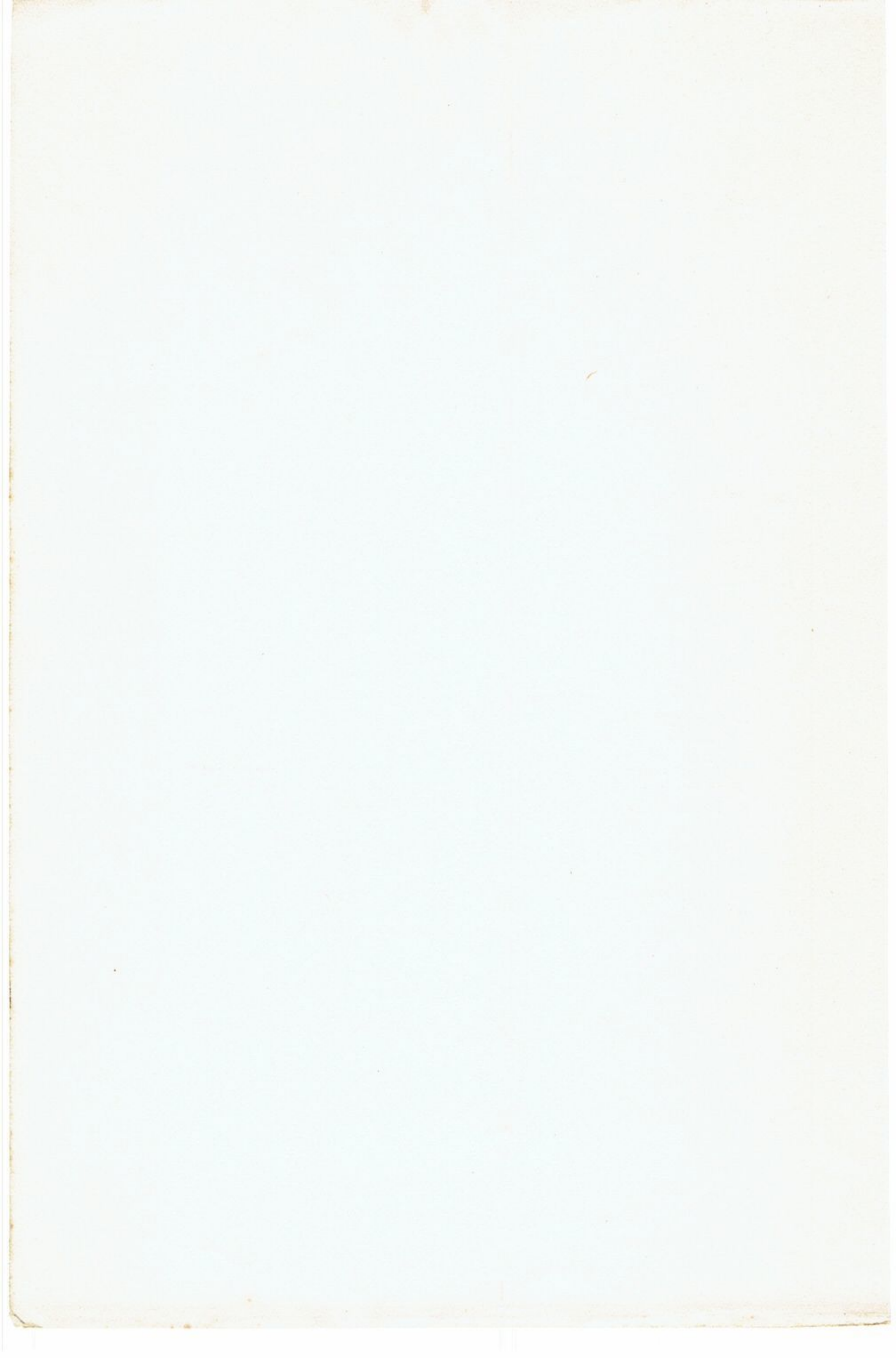


1 9 2 7

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Druck von
Omnitypie-Ges. Nachf. L. Zechnall
Stuttgart

Inhaltsverzeichnis.



1. Was verstand Luther unter Religion?[1])

Hochansehnliche Versammlung!

Zum viertenmal vollendet sich heute ein Jahrhundert, seitdem Luther durch den Anschlag der 95 Sätze eine neue Zeit für die Christenheit heraufgeführt hat. So oft die evangelische Kirche an diesen Meilenstein ihrer Geschichte gelangt ist, hat sie darin die Aufforderung gesehen, sich auf sich selbst zu besinnen und den Besitz der Gegenwart an Luther zu messen. Denn einen Größeren als ihn oder auch nur einen ihm Ebenbürtigen hat der Protestantismus bis zur Stunde nicht hervorgebracht. Trotz aller Schranken, die uns ein vierhundertjähriges Weiterleben und Weiterdenken an ihm fühlbar gemacht hat, überragt Luther an ursprünglicher Schöpferkraft auch unser heutiges Geschlecht noch bei weitem. Wir halten keine Totenfeier, wenn wir an Luther gedenken; wir berühren uns mit einem Lebendigen.

Es bedarf auch keines langen Nachdenkens darüber, von welchem Punkt aus wir diesmal unser Verhältnis zu ihm zu suchen haben. Die wissenschaftliche, die religiöse und die kirchliche Entwicklung haben während des letzten Menschenalters im Verein miteinander eine Lage geschaffen, die uns fast gebieterisch Luther gegenüber auf eine bestimmte Fragestellung hindrängt. Man mag es als einen Fortschritt begrüßen oder es bedauern — die Tatsache steht breit vor uns da, daß die Einzellehren der Religion im allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart zurückgetreten und dafür *die Religion als Ganzes* der Gegenstand des Suchens und Nachdenkens geworden ist. In dem Sinn arbeitet die Philosophie, die auf ihrem Weg von Kant bis Nietzsche immer mehr sich daran gewöhnt hat, bei jedem geistigen Inhalt die Aufhellung der seelischen Bedingungen, unter denen er entsteht, als ihre eigentliche Aufgabe zu betrachten. Nicht anders strebt aber auch die Geschichtswissenschaft und zumal die in den letzten Jahren so mächtig aufgeblühte Religionswissenschaft heute überall darnach, hinter der bunten Fülle der Erscheinungen das Typische, innerhalb der Verschiedenartigkeit der Religionen das Gemeinsame, das in aller Religion sich Offenbarende nachzuweisen. Der Einfluß dieser Betrachtungsweise ist bereits so stark, daß er sich selbst in der Auseinandersetzung der christlichen Bekenntnisse bemerkbar macht. Damit verband sich zuletzt noch jene eigentümliche romantische Bewegung zur Religion hin, die ausgangs des vorigen Jahrhunderts fast überraschend unter uns entstand. Sie ist gekenn-

1) Rede gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917. In kürzerer Fassung und ohne die Quellenbelege gedruckt bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1917.

zeichnet durch eine ausgesprochene, freilich zumeist nur stimmungsmäßige Vorliebe für die Mystik. Auch hier das Bestreben, den geschichtlichen Stoff, die festumschriebene Form abzuwerfen, um sich auf das Unmittelbare, auf den reinen Gefühlsgehalt zurückzuziehen. Die Fragen, die dem Nachdenklichen von heute bezüglich der Religion zumeist am Herzen liegen, sind deshalb die ganz allgemein gestellten: Was will die Menschheit eigentlich in der Religion? Bedeutet diese ein Verhältnis des Menschen zu einem außer ihm und über ihm stehenden Unbedingten oder ist sie in Wahrheit nur eine Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen metaphysischen Wesensgrund? Ist jenes Höchste, um das sie sich bewegt, für den Menschen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, so daß ihm gegenüber nur eine „schweigende Verehrung", eine Religion des Als-ob, vielleicht sogar nur eine „Religion ohne Gott" möglich ist oder gibt es einen Zugang zu dem tiefsten Geheimnis und eine Pflicht, den Weg dorthin zu beschreiten? Ist die Religion, geschichtlich angesehen, nur ein Ueberlebsel aus den Uranfängen der Menschheit, ein zäh festgehaltener Rest des vorwissenschaftlichen Denkens, oder ist sie das aller bloßen Vernünftigkeit Ueberlegene und die verborgene Hebelkraft für alle Höherentwicklung der Menschheit?

Man tut Luther aber auch keine Gewalt an, wenn man ihn mit diesen Fragen in Beziehung setzt. Gewiß, er steht nach der einen Seite seines Wesens der ganzen eben umschriebenen Entwicklung ablehnend gegenüber. Für ihn gibt es keine „Religion im allgemeinen", keine Religion als bloß persönliches Erlebnis. Er erkennt nur eine bestimmte Religion als die wahre an, die christliche. Und er vermag sich diese nur zu denken als eine in sicheren Glaubenssätzen ausgeprägte, in einer Kirche fortgepflanzte und gehegte. Aber Luther hat seine persönliche Auffassung der christlichen Religion doch nur gewonnen in einer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die ihn bis in die letzten Tiefen hinabzudringen zwang. Die Bedeutung seiner Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund aus d. h. vom Gottesbegriff aus neu gebaut. Er hat damit tatsächlich an alle die Fragen gerührt, die uns heute quälen, und man würdigt ihn nur in seinem Eigensten und Tiefsten, wenn man diese Seite seines Werks in den Vordergrund schiebt.

Was verstand man in der Zeit, in der Luther auftrat, unter Religion? Was lebte von der christlichen Religion, die man verkündigte, tatsächlich als bestimmende Macht in den Gemütern der Menschen?

Von ihren Anfängen her ist die christliche Frömmigkeit eingestellt auf den Gedanken des Gerichts, auf die Entscheidung, die Gott einmal über den Wert und Unwert des Menschen treffen wird. In seiner christlichen Fassung bedeutet dieser ernstsinnige Glaube nicht nur das allgemeine Bewußtsein der Verantwortung für das Leben als ein anvertrautes, nur einmal zu genießendes Gut; er wirkt hier — das hat Jesus in ihn hineingelegt — zugleich als mächtiger Antrieb, den Maßstab der Selbstbeurteilung über die gewöhnliche Alltagssittlichkeit und auch über eine kleinliche Gesetzlichkeit hinaus bis zur Höhe des göttlich Guten emporzusteigern. Vor Gott

bestehen kann nur diejenige Gerechtigkeit, die ihre Regel aus dem Verhalten Gottes selbst, aus dessen Vollkommenheit entnimmt. — Der Gottesgedanke, der dieser Anschauung entsprach, war zunächst der des strengen Richters. Jesus hat ihn aufs Nachdrücklichste bekräftigt. Auch der letzte Heller muß vom Menschen bezahlt werden. Aber Jesus empfand es doch als unerträglich und zugleich als durch die offenkundigsten Tatsachen der Wirklichkeit widerlegt, Gott nur als den Vergelter vorzustellen, der mit unbeteiligter Sachlichkeit sein Urteil nach der einen oder nach der andren Seite hin abgibt. Gott will in Wahrheit nicht, daß der Mensch dem Gericht verfällt. Er will ihn vielmehr retten. Er hat mehr Freude an dem zu ihm heimkehrenden Sünder, als an dem Gerechten, der bei ihm geblieben ist. Und er ist imstande, auch das Schlimmste zu vergeben. Damit schob sich der Gedanke der Gnade, der erbarmenden Liebe, vor den der vergeltenden Gerechtigkeit. Jesus hebt deshalb den Gerichtsgedanken nicht auf. Beides, Gnade und Gerechtigkeit Gottes, sind ihm notwendige Wahrheiten. Die Einheit, zu der die drei Gedanken: Gericht, sittliche Forderung, Glaube an Gottes Güte miteinander verbunden sind, bildet die Kraft der christlichen Religion und die unerschöpfliche Aufgabe für ihre Theologie.

Der Gerichtsgedanke ist in der Christenheit lebendig geblieben, auch als die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi entschwand. Die Kirche hat ihn wachgehalten, freilich auch vergröbert, indem sie jetzt die blasse Vorstellung vom Zwischenzustand mit Hilfe orphischer (und spätjüdischer) Anschauungen zu der eines Segfeuers umwandelte und damit auch dem sich geborgen fühlenden Gläubigen das Bild eines ihn sofort nach dem Tod erwartenden Strafgerichts nachdrücklich vor Augen führte. In dieser Gestalt wirkte er durch die Jahrhunderte weiter als der Stachel und die Unruhe des inneren Lebens, als der Erreger des Zweifels an der Vollgültigkeit der eigenen sittlichen Leistung und als Sporn zum Höherstreben, man darf sagen als das bis heute in der katholischen Kirche eindrucksvollste Stück des christlichen Glaubens.

Aber schon ehe diese Anschauung voll entwickelt war, waren an der andern entscheidenden Stelle, beim Gottesbegriff, bedeutsame Verschiebungen vor sich gegangen. Im Zeitalter der Apologeten übernimmt die Kirche den schon ins Spätjudentum eingedrungenen philosophischen Gottesbegriff: Gott der jenseitig in sich selbst Ruhende, der Unnahbare, der über alles Denken und Tun des Menschen weit Hinausliegende. Sie meinte damit den ihr im Kampf mit dem Heidentum so wichtigen Gedanken der Geistigkeit Gottes noch tiefer zu begründen und sie gewann von da aus zugleich noch einen höchst wirksamen Hintergrund für ihre Gnadenvorstellung. Um so größer erschien nun Gottes Barmherzigkeit, wenn der unermeßlich Erhabene sich dazu herbeiließ, des kleinen Menschen sich anzunehmen.

Aber zur selben Zeit drängt ein anderer Antrieb in entgegengesetzte Richtung. In der abendländischen Kirche wird der urchristliche Lohngedanke weiterentwickelt zum „Verdienst"begriff, zu dem Glauben, durch außergewöhnliche Leistungen einen gewissen Anspruch bei Gott zu erwerben. Tertullian gab, indem er die Stichworte meritum und satisfactio ausprägte, dieser Denkweise den Anschein einer rechtlich-sittlichen Begründung. Daraus erwuchs jedoch ein selbständiger Gottesgedanke, der mit dem anderen sich übel vertrug. Vom Verdienst aus kam man zur Vorstellung eines Gottes, auf den der Mensch einen sittlichen Druck auszuüben vermochte. Aber

wie reimte es sich im Grunde zusammen, daß man den jenseitig fernen, mit dem Menschen unvergleichbaren Gott doch sich verpflichten und ihn damit an sich heranziehen konnte? Der Kirche kam dieser Widerspruch nicht zum Bewußtsein. Tatsächlich gewöhnte sie sich seit Tertullian daran, mit einem doppelten Gottesbegriff zu arbeiten: mit jenem philosophischen, dann, wenn es galt, das wissenschaftliche Denken zu befriedigen, mit dem „praktischen", wenn die religiösen Wünsche in Frage kamen. Aber notwendig schob sich an dieser Stelle die Autorität der Kirche mit ein. Denn das Schwergewicht der Kirche, die die merita gutthieß und zu ihrer Erwerbung Anleitung gab, besiegte erst den Zweifel, ob man mit seinen Leistungen wirklich an Gott herankam.

Auch das Christentum ist damit dem Schicksal anheimgefallen, das aller Religion als ihre Versuchung naheliegt [1]), das Mächtige, das sie verehrt, doch in irgendwelcher Weise zwingen zu wollen. Und in ihrer ganzen Entwicklung hat die abendländische Theologie jenen Gegensatz zwischen dem rein in sich selbst befaßten und dem vom Menschen aus lenkbaren Gott nicht zu überwinden vermocht. Vielmehr je tiefer sie grub, desto schärfer arbeitete sie ihn heraus. Die Scholastik hat ihn bis ins Letzte verfolgt. Es war ihre großartige Leistung, wie sie mit wachsender geistiger Kraft alle theologischen Fragen in den Gottesbegriff hineinzog und es so für immer deutlich machte, daß es im Grund nur eine einzige theologische Frage gibt, die Gottesfrage. Sie hob dabei auch den philosophisch wichtigsten Punkt heraus, wenn sie es sich des näheren zum Ziel setzte, Gott zugleich als den Absoluten und als den Persönlichen zu begreifen. Aber unter der Absolutheit vermochte sie sich nie etwas anderes vorzustellen als die in sich abgeschlossene, selbstmächtige Wesenheit. Bei Thomas bildet es die Grundlage seines ganzen Aufbaus, daß Gott der sich selbst Genügende ist, der seine Seligkeit genießt, indem er sich und seine eigene Vollkommenheit beschaut, dem darum durch nichts außer ihm, auch nicht durch sein eigenes weltschöpferisches Tun etwas von Selbstbefriedigung zuwachsen kann. Duns hat diesen Zug noch gesteigert. Er versteht Gott als den selbstherrlichen Willen, den außer dem Gesetz des Widerspruchs an sich keinerlei innere, geschweige eine äußere Notwendigkeit bindet. Auf Grund davon erschien nun alles, was Gott über sein eigenes Sein hinaus tut, als Ausfluß einer gewissen Herrscherlaune. Es bestand kein zwingender Antrieb für Gott, überhaupt eine Welt zu schaffen, auf ihr einen Menschen hervorzubringen, ebensowenig ihn nach dem Fall zu erlösen oder ihn gerade so zu erlösen, wie es ihm beliebt hatte. Nichts von alledem war Gott dem Menschen schuldig; er war es auch sich selbst höchstens in dem Sinn schuldig, wie ein großer Herr zur Freigebigkeit gewissermaßen verpflichtet ist. Vom Menschen konnte es nur als Tatsächlichkeit hingenommen werden. Aber indem man dem Gläubigen das einzelne Stufe für Stufe vorzählte, sollte scharf zum

1) Ich erinnere nicht nur daran, wie schon in den Anfängen Religion und Zauberei miteinander verknüpft sind, sondern namentlich an die für das werdende katholische Christentum bedeutungsvolle Entwicklung im Spätjudentum. Der Gedanke, daß Gott der Herr ist, von dem die israelitische Religion ausgeht, wird dort umgebogen durch den mit der Bewertung des Gesetzes emporkommenden Vertragsgedanken. Gott kann als der Herr die Bedingungen des Verhältnisses zwischen sich und dem Menschen frei festsetzen. Das tut er in seinem Gesetz. Aber der Mensch hat, wenn er das Gesetz erfüllt, auch seinerseits einen Anspruch darauf, daß ihm sein Lohn dafür bezahlt wird.

Bewußtsein gebracht werden, wie viel Gott, obwohl er es in keiner Weise mußte, doch für den Menschen getan hatte. Und man empfand es dann noch als einen besonderen Beweis seiner Herablassung, daß er der sinnlichen Natur des Menschen zulieb seine Kraft sogar im sinnlich Greifbaren, im Sakrament und der Reliquie, wirken ließ. Jedoch sofort war die Scholastik wiederum bedacht, davor zu warnen, daß man aus dem einmal von Gott Beliebten nicht eine strenge Bindung für ihn herleitete. Gott hatte freilich in freier Selbstbeschränkung eine feste Ordnung der Schöpfung und Erlösung gesetzt, und er hielt sich für die Regel an das von ihm für gut Befundene. Aber, so erklärten Duns und der Nominalismus, Gott steht dieser seiner Ordnung immer noch in voller Freiheit gegenüber. Er kann gelegentlich, wie um seine unbeschränkte Herrschermacht zu zeigen, die Naturordnung im Wunder durchbrechen — denn das Wunder ist, wie Duns in Abweichung von Thomas feststellt, nicht nur außerhalb der Natur, sondern gegen die Natur —, ja er hat, in der Vergangenheit wenigstens, sich sogar über einzelne der zehn Gebote in seinen Anweisungen an heilige Männer hinweggesetzt [1]). Und das war nicht nur eine Schullehre. Denn Wunder erlebte man, namentlich im Zusammenhang mit kirchlichen Veranstaltungen, noch in der Gegenwart fortwährend und jedes einzelne bestätigte jenes freie Spielen Gottes mit der Natur und mit dem Menschen.

Aber im ganz gleichen Maße wurde von der andern Seite her der Gedankenzusammenhang ausgebaut, der sich auf die Verdienstvorstellung gründete. Auch auf dieser Linie hat die Scholastik Wertvolles, weit über das Altertum Hinausführendes entdeckt. Sie erst gewann ein Auge für die Erscheinungsformen und die Stufen des sittlichen Handelns. Durch Abälard und Bernhard von Clairvaux, die hier Bahnbrecher waren, lernte man schärfer [2]) unterscheiden zwischen der leitenden Absicht und dem äußeren Werk und bei der Absicht wiederum zwischen ihren verschiedenartigen Beweggründen. Man erkannte den Abstand zwischen einer Gottesliebe aus eigensüchtigem Streben, einer Liebe nur aus Dank und einer Liebe zu Gott um seiner selbst willen. Aber diese ganze Verfeinerung des sittlichen Empfindens kam zuletzt doch nur der Weiterentwicklung des Verdienstbegriffs zugute. Wenn die Verdienstvorstellung an sich schon einen Spielraum gewährte zwischen pflichtmäßigen und überpflichtmäßigen Handlungen, zwischen solchen, die Gott streng gebot, und anderen, die er nur „anriet", so war es jetzt möglich, diesen freien Raum durch eine stetig aufsteigende Reihe von sittlichen Handlungsweisen auszufüllen. Für die Gestaltung der tatsächlichen Sittlichkeit kam dann aber alles darauf an, wo die unterste Grenze, das Maß des gerade noch Zureichenden, des im strengsten Sinn Pflichtmäßigen, an-

1) R. Seeberg hat in seiner Theologie des Duns Scotus (insbes. S. 178 f.) die Bedeutung der potestas absoluta, wie mir scheint, unterschätzt. Sie ist für Duns doch nicht bloß eine „hypothetische Annahme"; sie tritt auch neben der potestas ordinata je und je in Wirksamkeit. Es ist wohl nicht zufällig, daß Seeberg, soviel ich sehe, das Wunder bei Duns nirgends behandelt. — Die Durchbrechung der sittlichen Ordnung erfolgte in jenen drei von Duns eingehend erörterten Fällen: dem Befehl Gottes an Abraham, Isaak zu opfern, dem Diebstahl der ägyptischen Gefäße und der Forderung an Hosea, das Hurenweib zu nehmen.

2) Die ersten Anfänge dafür liegen bei Aristoteles und den Stoikern. Außerdem darf man aber auch das Mönchtum und die Schulung durch die Beichte nicht vergessen.

gesetzt wurde. Hier wurde es für das Mittelalter verhängnisvoll, daß Augustin nicht nur den Begriff einer „kleineren, diesem Leben entsprechenden Gerechtigkeit“ [1]) eingeführt, sondern namentlich auch die Selbstliebe als einen berechtigten, ja selbstverständlichen Antrieb des Handelns hatte gelten lassen. Darauf fußend drückte die Scholastik bei dem christlichen Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Mindestforderung auf ein Maß herab, das der Rücksicht auf die eigene Bequemlichkeit und den eigenen Vorteil nicht allzunahe trat. Jede Handlung, die stärkere Selbstüberwindung verlangte, galt daraufhin schon als ein Beweis heldenhafter Vollkommenheit. Das Höchste, die Liebe Gottes aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, war ein Gipfel, dessen Erreichung innerhalb des irdischen Lebens zwar dringend gewünscht, aber von niemand schlechthin verlangt werden konnte [2]). Der Einfluß, den Aristoteles auf die Hochscholastik übte, schuf noch eine größere Bewegungsfreiheit nach unten zu. In der Auseinandersetzung mit einer „natürlichen“ Sittlichkeit sah sich die Scholastik veranlaßt, nicht nur eine Sittlichkeit außerhalb des Christentums anzuerkennen, sondern den philosophischen Maßstäben auch eine gewisse Gültigkeit innerhalb des Christentums einzuräumen. Was vom philosophischen Standpunkt aus gut hieß, das der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende, das mußte auch beim Christen mindestens als eine „neutrale“ Handlung durchgehen. Die Sünde im vollen Sinn begann dann erst bei dem Bruch des natürlichen Sittengesetzes. So ging nun eine lange Leiter hinauf vom bloß Leidlichen bis zum Vollkommensten und Verdienstlichsten, und dem Gläubigen blieb die Wahl, wie hoch er etwa an ihr emporklettern mochte. Aber, und das war das praktisch Wichtige, jedes höhere Verdienst bedeutete zugleich einen verstärkten Druck auf Gott, der den Menschen dafür belohnen sollte, und ein begründetes Vorzugsrecht auf eine höhere Stufe der Seligkeit.

Man bestrebte sich nun allerdings, von beiden Seiten her eine Verbindung zwischen diesen auseinanderklaffenden Gedankenentwicklungen herzustellen. Daß es doch Gnade war, auf der der Mensch stand, führte die Messe jederzeit eindrucksvoll vor Augen. Sie knüpfte an an die grundlegende Gnadentat des Opfers am Kreuz, ja sie war dessen ständige wirkungskräftige Erneuerung. Aber wenn man das unermeßliche Erbarmen des Gottessohns rühmte, der sich täglich von neuem auf den Altären der Christenheit schlachten ließ, so fühlte man sich doch gedrungen, gleichzeitig auch die Macht hervorzuheben, die dem Priester, dem Menschen dabei verliehen war. Das Mittelalter hat für das, was der Priester bei der Wandlung bewirkt, den derben Ausdruck des conficere deum geprägt: der Priester „macht“ Gott, und man berauschte sich an diesem Gedanken nicht weniger als an dem der göttlichen Gegenwart [3]).



1) Iustitia minor huic vitae competens de sp. ac lit. 65; Migne 44, 244.

2) Das Nähere darüber in der dritten Abhandlung.

3) Das ist heute noch der beliebte Gegenstand bei Primizpredigten. Vgl. auch den nur das allgemein Uebliche wiedergebenden Hirtenbrief des Erzbischofs Katschthaler von Salzburg aus dem Jahr 1905 (Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums [3] S. 401): „Wo im Himmel ist eine solche Gewalt, wie die des katholischen Priesters? Bei den Engeln? Bei der Mutter Gottes? Maria hat Christum, den Sohn Gottes, in ihrem Schoße empfangen und im Stalle zu Bethlehem geboren. Ja. Aber erwäget, was bei der heiligen Messe vorgeht. Geschieht nicht unter den segnenden Händen des Priesters bei der heiligen Handlung

Nicht anders war das Ergebnis, wenn man, Augustin folgend, den *Verdienstgedanken* zu unterfangen und Gott selbst als den Spender der Kraft zum Verdienst hinzustellen versuchte. Im Sakrament sollte, so gestaltete die Scholastik Augustins Anschauung weiter aus, dem Menschen eine übernatürliche Ausrüstung, ein neuer „*Habitus*", eine übernatürliche Gottesliebe „eingegossen" (der Ausdruck nach Röm. 5, 8) werden, deren Mitwirkung erst die gute Handlung zur wirklich verdienstlichen, d. h. das ewige Leben verdienenden stempelte. Indem man die verliehene Gnade als einen „Habitus" bezeichnete, dachte man sie psychologisch zu verdeutlichen und zugleich ihre Wirklichkeit sicherzustellen. Der Ausdruck knüpfte an an die aristotelische Lehre von den ἕξεις, den durch Uebung erlangten dauernden Bestimmtheiten der Seele, die zugleich eine Fertigkeit in einer gewissen Richtung in sich schlossen. Man betonte nur, daß in diesem Fall der Habitus nicht erworben, sondern durch die übernatürliche Wirkung des Sakraments wunderbar in dem Menschen gesetzt werde. Trotzdem sollte er insofern ähnlich wirken wie der natürliche, als auch aus ihm Fähigkeiten und Kräfte, bloß jetzt übernatürlicher Art, hervorgingen.

Auf Grund davon konnte eine Betrachtungsweise versucht werden, die mit Paulus alles gute Handeln des Menschen auf die Gnade zurückführte. Thomas hat einen ernsthaften Anlauf dazu unternommen. Allein diese Gott alles zuschreibende Betrachtungsweise war nicht die einzig gültige, geschweige die für die tatsächliche Einstellung des Gläubigen maßgebende. Neben ihr her lief, auch bei Thomas, wie zur Ergänzung eine andere, die innerhalb der Habituslehre *doch wieder die Verdienstvorstellung* herauskehrte. Sie legte den Ton auf dasjenige, was dem Menschen selbst zu tun noch übrig blieb. Durch die Verleihung des Habitus war der Mensch vor Gott „gerechtfertigt". Das hieß jedoch nicht, daß zwischen ihm und Gott alles bereinigt und er des ewigen Lebens schon sicher war. Er war nur erst über sich selbst hinausgehoben, auf eine höhere Stufe versetzt, auf der er für Gott überhaupt annehmbar wurde. Vor ihm stand noch die Aufgabe, mittelst der ihm jetzt verliehenen übernatürlichen Kräfte die Verdienste hervorzubringen, die ihm den Eingang in den

---

gewissermaßen dasselbe? Unter den Gestalten des Brotes und Weines wird Christus wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig und gleichsam wiedergeboren. . . . Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht. *Und sehet, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert.* Dort im Stalle war das göttliche Kind, das durch Maria der Welt gegeben ward, klein, leidensfähig und sterblich. Hier auf dem Altare unter den Händen des Priesters ist es Christus in seiner Herrlichkeit, leidensunfähig und unsterblich, wie er im Himmel sitzt, zur Rechten des Vaters, glorreich triumphierend, vollkommen in jeder Beziehung. . . . Die Priester hat er an Seine Stelle gesetzt, damit sie dasselbe Opfer, das er dargebracht, fortsetzen. *Ihnen hat er das Recht über Seine heilige Menschheit übertragen, ihnen gleichsam Gewalt über seinen Leib gegeben.* Der katholische Priester kann Ihn nicht bloß auf dem Altare gegenwärtig machen, Ihn im Tabernakel verschließen, Ihn wieder nehmen und den Gläubigen zum Genusse reichen, er kann sogar Ihn, den Mensch gewordenen Gottessohn, für Lebendige und Tote zum Opfer darbringen. Christus der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, durch den Himmel und Erde geschaffen sind, der das ganze Weltall trägt, *ist dem katholischen Priester hierin zu Willen.*" — Die katholischen Dogmatiker haben immer große Mühe, Ausdrücke zu finden, die das Zauberische dieser ganzen Vorstellung verhüllen.

Himmel erschlossen. Man wollte nicht, daß der Habitus wie eine Zaubermacht angesehen würde, auf die sich der Mensch verlassen könnte. Er regte, wie man sagte, wohl zum Guten an, aber er wirkte nicht wie eine zwingende Naturkraft. Die Kirche mahnte deshalb dazu, auf Grund des Habitus je und je Akte der Gottesliebe bei sich zu „*erwecken*", d. h. die mit dem Habitus eingegossene Gottesliebe zum bewußten Gefühl zu erheben. Erst dadurch wurde sie eine lebendige Kraft. Dann stellten aber die Theologen wieder die berechtigte Frage, ob beim Zusammenwirken der Habitus oder der freie Wille des Menschen das zuletzt Ausschlaggebende sei. Thomas widerlegend, wies Duns mit gewohntem Scharfsinn nach, daß der zwecksetzende Wille tatsächlich das Bestimmende und der unpersönliche Habitus nur das von ihm in Dienst Genommene sei. Duns bohrte aber noch tiefer in das Verhältnis der beiden Größen hinein. Von jeher hatte die Franziskanerschule sich gegen die Anschauung gesträubt, daß Gott dem Menschen die habituale Gnade nur sozusagen überstülpte. Das widersprach ebenso der Stetigkeit des göttlichen Handelns wie der Freiheit des Menschen. Irgendwie mußte doch auch der Mensch sich selbst *vorher* als geeignet für die neue Lebensstufe erweisen. Konnte er nicht gleich das Höchste leisten, so vermochte er doch wenigstens *etwas* zu tun; er konnte „tun, was an ihm war". Aber wo eine Leistung war, da war auch ein Verdienst. Zwar kein Verdienst im vollen Sinn, aber wenigstens ein „Angemessenheitsverdienst". Jene Gütigkeit, die dem Hochstehenden geziemte, forderte es von Gott, daß er auch dieses Bescheidene, redlich Gemeinte auf seiten des Menschen nicht übersah [1]). Damit schlug aber die ganze Betrachtungsweise wieder in das Gegenteil um. Mochte man nun auch fortfahren zu versichern, daß die habituale Gnade streng genommen nicht „verdient" sei, mochte Duns noch so kräftig betonen, daß es schließlich immer in Gottes Belieben stehe, wie hoch er ein Verdienst würdigen wolle — es blieb doch dabei, daß der Mensch auch dem selbstherrlichen Gott etwas abnötigen konnte. Das „Angemessenheitsverdienst" war das dünne Fädchen, mittelst dessen er alles Weitere, zuletzt auch die habituale Gnade an sich heranzuziehen vermochte.

Dem Zwiespalt innerhalb des Gottesbildes entsprechend fiel auch die *Frömmigkeit* in zwei Stücke auseinander. Die Religion war auf der einen Seite eine *Verherrlichung Gottes*, ein Anstaunen der Macht, die so frei mit allem schalten konnte und die sich doch dem Menschen gegenüber so milde erwies. Je größer das Wunder war, das man dabei entdeckte, desto glaublicher wurde es; der Schauer, den man gegenüber dem Unberechenbaren empfand, erhöhte nur das Wonnevolle des Gefühls. Man spürt es in dem überschwänglichen Lobpreis des Altarsakraments, in der derben Ausmalung der Heiligengestalten, in der Vergröberung der Legende, in der Verwilderung des geistlichen Schauspiels, in der Seltsamkeit der angepriesenen Reliquien, in der Zunahme der Wallfahrten und der Wallfahrtsorte, in der Abenteuerlichkeit der allenthalben sich begebenden Wunder, in dem Märleinsinhalt der Predigt, man spürt es auf Schritt und Tritt, welche Anziehungskraft jetzt gerade das Unglaubliche, das Ueberstiegene für die Gemüter besaß. Aller Spott der „Aufgeklärten" kam nicht

---

1) Vgl. dazu auch meine Abhandlung „Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes" (Festgabe für Harnack. J. C. B. Mohr. 1921. S. 73 ff.).

auf gegen diesen Drang, das Uebernatürliche im Wunder zu sehen und zu erleben. Zugleich legte sich die ganze Freude des ausgehenden Mittelalters an Spiel, Fest und Farbe, der Ehrgeiz der Fürsten, der Bürgerstolz, der Wettbewerb der kleineren Verbände und Bruderschaften in diesen Gottesdienst mit hinein; so stark, daß man zweifeln kann, ob letzten Endes das Religiöse oder das Weltliche überwog. Die Frömmigkeit wird laut und stürmisch, sie wird aufgeregt und prunkhaft, sie drängt zur Darstellung nach außen und arbeitet stark mit dem Massengefühl.

Die andere Hälfte der Religion ist ein ebenso eifriges Bemühen, durch Verdienst, Beichte, Ablaß, Messe, Wallfahrten und Stiftungen das Maß zu erreichen, das für den Eingang in den Himmel notwendig war. Die Summae confessorum, die seit dem 13. Jahrhundert in wachsender Zahl geschrieben wurden, setzten die kirchliche Stufenordnung des Sittlichen mit allen Verhältnissen des Alltags und mit allen Fragen des fortschreitenden Wirtschaftslebens in Beziehung. Der Laie kommt dadurch in stärkere Abhängigkeit von dem ihn beratenden Priester. Aber sie drückte ihn nicht schwer. Er schob gern die Verantwortung für sein Tun auf den Priester ab; denn die jetzt übliche feinere Unterscheidung der einzelnen Fälle wurde mehr dazu verwendet, das Gewissen zu entlasten, als es heilsam zu beunruhigen. Auch wo persönlicher Ernst sich regte, war der herrschende Betrieb eher geeignet, „Virtuosen des Beichtens" [1]) zu erziehen, als die sittliche Kraft zu steigern. Die sittliche Wirkung der Religion war ohne Frage stark im Sinken. Um nur auf eines hinzudeuten: wenn man die prächtigen Kirchen und die stolzen Rathäuser der Zeit bewundert, so darf man nicht versäumen, auch einen Blick in die Hintergassen zu werfen. Was dort in jedem, selbst im kleinsten Städtchen sich fand, das gehörte auch mit zur „Kultur" des endenden Mittelalters.

Aber im Hintergrund dieser Doppelbewegung der Frömmigkeit stand doch die peinliche Frage: Wo trifft sich beides? Wo klingt die von Gott herabsteigende Gnade und das auf Gott eindringende Bemühen des Menschen so zusammen, daß der einzelne Gottes unzweifelhaft gewiß wird? Es gab Höhepunkte, auf denen mon sich diesem Gefühl ganz nahe glaubte. Dann, wenn der einzelne als Teil einer begeisterten Masse über sich selbst hinausgehoben war oder wenn er im Sakrament, vor allem im Buß- und Altarsakrament, dank der Hilfe der Kirche die Macht und das Erbarmen der Gottheit fast greifbar empfand. Aber auf diesen Höhepunkten gab es kein Verweilen. Sobald er wieder bei sich selbst war, regte sich beim Grüblerischen das Bedenken, ob das nicht nur eine Gefühlsüberwallung gewesen war, ob Gott im Gericht nicht mehr verlangte, als was er bisher geleistet hatte. Daher bewegt sich die Frömmigkeit notwendig in immer wiederholten Anläufen, die bald vom einen, bald vom anderen Endpunkt ausgehen. Wie der einzelne stoßweise den Akt der Gottesliebe bei sich erweckt, so ist es auch innerhalb der Masse. Die Beliebtheit der Totentänze in der Kunst, der große Erfolg, den Savonarola in den ersten Jahren mit seiner Bußpredigt hatte, zeigen, wie lebhaft das Bedürfnis war, sich immer wieder aufstacheln zu lassen. Freilich verrät der jähe Umschlag in Florenz auch das andere, daß dieses Bedürfnis sich mit einem starken Ausbruch sofort erschöpfte.

Die Kirche w o l l t e den Rest von Unsicherheit, der hier immer im Gottesverhältnis

---

1) Der Ausdruck ist von Luther geprägt WA VI 166, 28 artistae illi confitendi.

zurückblieb. Sie hielt ihn für erzieherisch heilsam. Darum arbeitete sie ständig nach beiden Seiten hin. Sie schreckte die Gemüter durch die Bilder des Fegfeuers und der Hölle, um sie doch sofort wieder durch den verschwenderisch ausgestreuten Ablaß zu trösten. Sie spornte, gerade indem sie es der Masse bequem machte, wieder den geistlichen Ehrgeiz zu immer neuen Verdienstleistungen und verzieh doch auch dem schweren Sünder leicht und gern. Aber was sie dabei überall als den stärksten Antrieb zur Religion in Rechnung setzte, war zuletzt nichts anderes als der natürliche Lebenshunger, das Verlangen nach einem vollen, niemals endenden Glück. Darauf stützte sie sich, wenn sie Gott als das höchste Gut, als den Gegenstand eines einzigartigen Genusses pries; aber diesen Trieb weckte sie auch, wenn sie den Gröberen das Fegfeuer und die Hölle vor Augen führte.

Mit dieser kirchlichen Form der Religion traten jedoch seit dem 14. Jahrhundert zwei Bewegungen in Wettbewerb, die ihren eigenen Weg einschlugen.

Die eine war die deutsche Mystik[1]). Sie war abgestoßen durch den Lärm und die Aeußerlichkeit des herrschenden Betriebs. Sie fand, daß die Unruhe der Werkgeschäftigkeit, das Sichrichten nach anderen und das ständige Befragen des Beichtvaters den Menschen dem eigentlichen Ziel der Religion, der Vereinigung mit Gott, nur immer ferner brächte. Und sie erkannte den tiefsten Schaden der kirchlichen Frömmigkeit, wenn sie die Lohnsucht und das eigennützige Streben nach der Seligkeit als die schlimmsten Feinde der wahren Gottesliebe bekämpfte. Im eigenen Innern muß der Mensch Gott finden, und er kann ihn nur finden, indem er alles unreine Begehren von sich ausscheidet.

Sie greift dabei zurück auf jenen philosophischen Gottesbegriff des streng Jenseitigen, des Namenlosen, des Einen, des Ungeteilten, um ihn als den allein gültigen zu behaupten. Aber sie verbindet damit zugleich die Ueberzeugung, daß dieser ferne Gott doch in jedem Menschen auf dem Grund seiner Seele[2]) un-

1) Von der allerdings über Gebühr vernachlässigten romanischen Mystik (einzelne gute Bemerkungen über sie bei Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, 1921, S. 17 ff.) zu reden, besteht in unserem Zusammenhang kein Anlaß. Denn für die Reformation kommt sie nur als Gegenstück in Betracht. Sie berührt sich freilich mit ihr ebenso wie die deutsche in dem, was sie über die Gottesliebe sagt, aber sie ist von vornherein stärker als diese von der Reformation geschieden durch den Nachdruck, mit dem sie die Unterordnung unter die kirchliche Auktorität betont. Es ist bezeichnend, welche Rolle der Seelenführer in ihr spielt. Wohl kann ja selbst die heilige Theresa gelegentlich dazu ermahnen, das persönliche Erlebnis auch gegenüber dem Urteil des Beichtvaters zu behaupten. Aber das hat bei ihr seine besonderen, um nicht zu sagen, seine weiblichen Gründe. Wenn man ihre Kämpfe um die Anerkennung ihrer Visionen und um die Billigung ihrer Ordensstiftung nüchtern verfolgt, so kann man nicht umhin zu bewundern, mit welch zäher Beharrlichkeit sie doch schließlich immer denjenigen Beichtvater zu finden weiß, der ihr zustimmt. — Eher sieht man bei Katharina von Genua Verwandtes auftauchen. Daß sie das Fegfeuer jetzt schon an sich erlebt — nicht bloß vor sich sieht, so wie Ignatius in den exercitia den Gläubigen die Hölle vor sich sehen lehrte —, entspricht Luthers Zustand, in dem er das Gericht jetzt schon an sich erfährt.

2) Eckarts Nachfolger haben freilich den Seelengrund in eine Gnadengabe, in die gratia habitualis, umgedeutet. Dies hat Karl Müller (Kritische Beiträge III, Sitz.-Ber.

mittelbar gegenwärtig sei. Im letzteren liegt das eigentlich Bezeichnende. Der Glaube an den göttlichen Funken im Menschen war wohl schon gegeben in der neuplatonischen Mystik, die ohne Frage hier eingewirkt hat, er war vorbereitet durch die vorausgehende Entwicklung innerhalb der Scholastik (die syntheresis als die scintilla) und der Mystik (Viktoriner); aber der Durchbruch dieser Anschauung im persönlichen Selbstgefühl bedeutet doch etwas Neues. Er steht im offenbaren Zusammenhang mit der Steigerung, die das allgemeine Selbstgefühl des Menschen jetzt auf einem Höhepunkt der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung erreicht hatte. Man spürt in der deutschen Mystik dieselbe Luft, wie in der Theologie des Duns Scotus und bei den Anfängern der Renaissance.

Andrerseits steht freilich die deutsche Mystik gerade zu diesem Persönlichkeitsgefühl, sofern es ein rein weltliches war, im allerschärfsten Gegensatz. Ihr Gottesbegriff, der Glaube an das Eine und Allumfassende als das allein Wirkliche, duldete es nicht, daß irgend etwas in der Welt Vorhandenes sich als ein Eigenes unterschied und für sich sein wollte. So kommt sie aus der bestimmten geschichtlichen Lage heraus dazu, sich die Aufgabe der Vereinigung mit Gott in neuer Form zu stellen. Ihr gilt als das Hindernis der Rückkehr zu Gott nicht schon und nicht allein das Einzelsein als solches, sondern vor allem die Ichheit, das Ichwollen, das „Sichselbstannehmen".

Demgemäß wandelt sich bei ihr auch die Anschauung von dem Wege, der zu Gott führt. Sie verlangt nicht nur, wie die alte Mystik, das Ertöten der Neigung zum Kreatürlichen, zum Sinnlichen und Zerstreuenden; bei ihr fällt das Schwergewicht auf die Zertrümmerung des sich Gott gegenüberstellenden Ichbewußtseins. Zu dem Zweck fordert sie das willige Jasagen zu allen Schickungen, die das Selbstgefühl schmerzen und kränken: zum Leiden, zum Unglück und zur Mißachtung; sie steigert ihr Gebot bis zu der Höhe, daß der Mensch sich sogar noch des Leidens und der Strafe unwert fühlen soll. In solcher Selbstzucht wird der Mensch, wie sie es wünscht, gelassen, willenlos, gottergeben, frei von Lohnsucht und eigennützigem Seligkeitsstreben, wie von der ungeduldigen Sehnsucht nach Erlösung. Aber hatte er so die völlige Willensstille erreicht, dann stellte sich die ursprüngliche Einheit mit Gott wie von selbst wieder her. Denn war der Mensch „entworden", dann schloß sich das „Namenlose" in ihm mit dem namenlosen Göttlichen zusammen; dann mußte Gott, wenn anders er ein gerechter Gott war, den Menschen erfüllen; es mußte die Stunde kommen, wo der „Sohn Gottes in ihm geboren" wurde und er trunken vor Seligkeit in dem Meer der Gottheit versank.

Die deutsche Mystik hat das große geschichtliche Verdienst, die für alle persönliche Religion entscheidende Frage, ob Gottesgefühl und ausgeprägtes Ichgefühl sich miteinander vertragen, zum erstenmal ganz scharf gestellt zu haben. Allein, schon wenn man sie nur an ihrem eigenen Maßstab mißt, gewahrt man, daß sie mit den Fragen, die sie aufwarf, nicht wirklich fertig wurde. Es ist kein Einwand, der sie

d. Berl. Akad. 1919, S. 654 ff.) mit Bezug auf die Theologie Deutsch mit Recht betont. Indes finden sich in der Theologie Deutsch wie auch bei Tauler doch nicht wenige Stellen, an denen die ursprüngliche Anschauung vom Seelengrund noch ziemlich deutlich zum Vorschein kommt.

vornehmlich träfe, daß sie keine Stetigkeit des Gottesbewußtseins erreichte. Auf die Zeiten der Erquickung folgen wie in aller Mystik so auch bei ihr notwendig solche der Ernüchterung, der Trockenheit, der Gottesferne, der „Anfechtung", der Höllenqual. Ja im selben Augenblick, in dem die Berührung mit Gott gelingt, findet gleich schon die Abstoßung statt. Aber ein für sie kennzeichnender Mangel offenbart sich darin, daß gerade die Feinde, die sie am entschlossensten bekämpfte, eben durch sie noch neue Kraft erhielten. Sie streitet gegen den Glückstrieb in der Religion und erreicht nur dessen höchste Steigerung. Noch weit mehr als in der kirchlichen Frömmigkeit zieht sich bei ihr eine feine Genußsucht durch das ganze Streben hindurch. Der Mystiker verzichtet angeblich auf alles Glück, er will nur Gott selbst haben, nicht seine Gaben; aber er leistet den Verzicht auf das Irdische doch nur mit dem Hintergedanken, um sich selbst aufzusparen für den erlesensten Genuß. In dieser Erwartung nimmt er auch den Schmerz selbst schon als Wonne auf; bei einem Mann wie Seuse führt dies sogar zu einer förmlichen Wollust des Leidens. Und selbst die Tatsache, daß er nicht immer auf seiner Höhe bleibt, wird ihm heimlich zu einer Quelle des Genusses; sie verschafft ihm die Möglichkeit zu neuem Streben, zu neuer Sehnsucht, die fast noch süßer ist als das Glück selbst. — Die deutsche Mystik predigt weiter den Vernichtungskampf gegen die Ichheit und vermag es doch nicht zu hindern, daß gerade in ihr das Ich und die Ichsucht sich aufs stärkste hervordrängt. Jeder Mystiker will und muß einsam sein. In der deutschen Mystik kommt hiefür noch der besondere Wunsch hinzu, durch niemand anders in der Selbstentwicklung gestört zu werden. Auch das Genüge an anderen Gottesfreunden und an guten Menschen heißt Tauler den überwinden, der Gott finden will. Aber hat der Mystiker sein Ziel erreicht, so geht das Ichgefühl erst recht nicht unter. Der angeblich im Meer der Gottheit Versunkene kann doch nicht umhin, zu empfinden, daß *er* dieses Höchste erlebt und daß niemand es gerade so erlebt wie er. Warum redeten sonst die Mystiker so gerne von ihren Anfechtungen und von ihren wunderbaren Erfahrungen — nur unter der Maske, daß andere noch höher als sie Stehende sie gemacht hätten —, als weil sie sich darin bevorzugt fühlten? — Ebenso unausgeglichen war aber zuletzt auch ihre Stellung gegenüber dem Bösen und der Schuld. Die deutsche Mystik hat die Sündenempfindung vertieft; sie hat auch die „läßlichen" Sünden gebührend ernst genommen [1]); sie bekämpft die Brüder vom freien Geiste, die sich über die Sünde erhaben glaubten. Aber sie selbst steht von ihrem Gottesbegriff her immer unter der Versuchung, auch die Sünde als ein bloßes Widerfahrnis zu betrachten und die Gelassenheit gegenüber allem Widrigen mit auf sie auszudehnen. Selbst Tauler kann den Rat erteilen, die Sünde an sich vorbeifließen und sich durch den Gedanken an sie nicht quälen zu lassen, weil sie den inneren Menschen nichts angehe.

Von einer andern, von einer entgegengesetzten Stimmung aus versuchte die *Renaissance* eine Vereinfachung der Frömmigkeit.

Die Renaissance im eigentlichen Sinn — denn weiter gefaßt geht sie durch das

---

1) Auch die h. Theresa hat sie stärker als die Kirche beachtet. Nur hängt das bei ihr zusammen mit der merkwürdigen Selbstgerechtigkeit, von der sie erfüllt ist. Daß sie keine Todsünde auf dem Gewissen hat und daß Christus in ihr gegenwärtig ist, steht ihr immer fest. Wieviel ernsthafter erscheint ihr gegenüber die Katharina von Genua!

ganze Mittelalter hindurch — bezeichnet denjenigen geschichtlichen Augenblick, wo jenes eben berührte weltliche Selbstgefühl sich zu einem Wunschbild verdichtet. Es ist das Urbild der kraftbewußten Persönlichkeit, die die Welt zu beherrschen und zu gestalten weiß und die in der Künstlerschaft ihres Tuns das wahre Menschtum verwirklicht. Eingeschlossen war darin die Bejahung der Güter des wirtschaftlichen, politischen, geistigen Lebens als selbständiger, den Menschen voll befriedigender und die Menschenwürde steigernder Werte, und damit war gegeben eine kühle oder ablehnende Haltung gegenüber Religion und Kirche. Allein seit der Mitte des 15. Jahrhunderts sieht man, in gewissen Kreisen wenigstens, eine Wandlung sich vollziehen. Die Frage regt sich, ob das Diesseits wirklich dem Menschen genügt, ob nicht auch die Religion mit zur Bildung, zum vollen Menschtum gehört. Indes sie bedeutete nicht, daß man bedingungslos zur Kirche und zum Christentum zurückkehrte. Man hielt fest, was man bisher geschätzt hatte, und dies um so mehr, weil man diesseits von Christentum und Kirche, innerhalb des Altertums selbst gerade für das Religiöse starke Anregungen fand. Bei Cicero und Seneca entdeckte man einen Vorsehungsglauben und eine Sittlichkeitslehre, die der des Evangeliums außerordentlich nahestanden. Wenn man an Paulus sich erbaute, so zeigte sich bei Plato und in der areopagitischen Mystik ein ähnlicher Erlösungsglaube. Und das Nichtchristliche schien noch den Vorzug zu haben, daß es ganz unmittelbar aus dem allgemein Menschlichen geschöpft war. Man suchte den Ausgleich, indem man auch das Christentum an dieses allgemein Menschliche heranzog. Hier entspringt, deutlicher geredet, jener Allgemeinbegriff von Religion[1]), der dann in der Aufklärung seine große Wirkung entfalten sollte. Damit war nicht nur der Begriff des „Heidentums" tatsächlich außer Kraft gesetzt, sondern auch bezüglich des Christentums selbst ein weitreichender Gesichtspunkt aufgestellt. Die Vergleichung des Christentums mit der Religion des Altertums führt die Männer der Renaissance vor die Frage, was im Christentum selbst das Wesentliche sei — auch diese Frage, die nach dem „Wesen des Christentums", nimmt hier ihren Anfang —, ob die von der Kirche in den Vordergrund geschobenen Dinge oder die um ihres allgemeinmenschlichen Gehalts willen einleuchtenden. Um dies festzustellen, greift die Renaissance auf die Quellen, auf das Neue Testament und die Kirchenväter, zurück und sie gelangt dabei zu einschneidenden Ergebnissen. Sie verwarf nicht nur die Schultheologie als sophistische Spitzfindigkeit, sie bezweifelte auch den Wert der vielen Zeremonien und der hierarchischen Verfassung für die Förderung des Glaubens und der Liebe, sie wies auf die Aehnlichkeit der Heiligenverehrung mit der antiken Götterverehrung hin und tastete sogar, wenngleich vorsichtig, Grundlehren der Kirche wie die von der Dreieinigkeit an. Aber es ging dem Humanismus doch in allem nach, daß er eine ausschließlich gelehrte Richtung war. Seine Vertreter arbeiteten nie in der Absicht, dem Volk, der Masse zu einem Aufstieg zu verhelfen; zudem waren sie selbst immer innerlich gehemmt durch die Abneigung des Gelehrten, mit seiner Forschung abzuschließen und sein Innerstes frei vor andern zu bekennen. So kam es hier nicht zu einer eindrucksvollen

---

1) Ich erinnere nur daran, daß Zwingli den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Form eines commentarius de vera ac falsa religione behandelt hat.

Neuschöpfung. Unterwühlt hat die Renaissance auf allen Punkten; aber sie hat die Seelen nicht erschüttert und kein neues Feuer in sie gegossen.

Man darf sich überhaupt die Spannung, in der diese fortschrittlichen Bewegungen zur kirchlichen Frömmigkeit standen, zu Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr als zu groß vorstellen. Die Gegensätze gingen von vornherein bloß bis zu einer gewissen Tiefe. Die katholische Kirche oder das katholische Christentum zu sprengen, beabsichtigte niemand unter den Reformfreunden. Eckart hat sich unterworfen und seine Nachfolger suchten noch geflissentlicher die Fühlung mit der Kirche. Deren Heiltümer, vor allem das Altarsakrament, empfahlen auch sie als bestes Mittel zur inneren Stärkung und Erleuchtung, das nur richtig, d. h. geistlich benutzt werden sollte. Ebenso fühlte aber auch Erasmus sich nicht zum Märtyrer geboren und diese Stimmung teilte sich den von ihm Angeregten mit [1]). Aufs Ganze gesehen ist es gerade für das Jahrhundert vor Luther bezeichnend, wie die verschiedenen Richtungen allmählich ineinander übergehen und dadurch ihr Eigenstes abschwächen. Schon bei Tauler ist man davon überrascht mitten in paulinisch-augustinischen Gedankengängen Formeln wie der vom „Tun, was an einem ist" zu begegnen oder ihn, der die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber allem Leiden und sogar gegenüber der Hölle predigt, auf einmal mit dem Fegfeuer winken zu sehen. Umgekehrt sind nominalistische Theologen, wie Gerson und D'Ailly, jetzt die am meisten gelesenen Vertreter der Mystik. Und wie die Männer der Renaissance, ihre eigene religiöse Schwäche empfindend, zuletzt sich doch an die Kirche klammerten und sie bedingterweise sogar wieder zu rechtfertigen vermochten, so nahmen andererseits streng scholastische Theologen von der Art Cajetans an den humanistischen Bestrebungen vollen Anteil. Die Dinge trieben nicht zu einem Bruch, sondern viel eher zu einem Ausgleich, zu einer „Synthese", wie man heute sagen würde: eine Oberschicht mochte entstehen, die in einer gebildeteren, einfacheren Frömmigkeit sich zusammenfand, während für die stumpfe Masse die Zeremonien als unentbehrlich erschienen.

Denn auch der Eindruck ist falsch, als ob das Geschlecht vor Luthers Auftreten in leidenschaftlicher innerer Erregung und in ungeduldigem Suchen nach einem tieferen religiösen Lebensinhalt begriffen gewesen wäre [2]). Dazu war die Zeit viel zu reich, viel zu stark mit anderen, mit künstlerischen, wissenschaftlichen, allgemein geistigen, wirtschaftlichen und politischen Fragen beschäftigt. Das Religiöse war nur ein Teil der Aufgabe, die sie vor sich sah, und man darf zweifeln, ob es für sie der wichtigste war. Gewiß, es wird unsäglich viel über die Kirche geseufzt, geklagt, gespottet und geschimpft; aber was man nirgends mehr hört, das ist die Sprache eines heiligen, aus verletztem religiösem Empfinden hervorbrechenden Zorns. Denn bei allem, was man an ihr auszusetzen hatte — so ganz unbehaglich lebte es sich in der Kirche nicht.

---

1) Auch in der Folgezeit sind die schärfsten humanistischen Kritiker als Menschen zugleich die Schwächlichsten. Servede hat in Vienne regelmäßig die Messe besucht (Calv. opp. VIII 789). Man denke auch an Calvins Kampf gegen die Nikodemiten.

2) Für die äußere Geschichte verweise ich auf das klassische Buch von G. v. Below, Die Ursachen der Reformation (Historische Bibliothek B. 38. 1917), wo alles, was in der Zeit für und wider eine Reformation arbeitet, aufs sorgfältigste gegeneinander abgewogen ist.

Luther ist ausgegangen von einer treuherzigen kirchlichen Frömmigkeit, und er hat, wie ihm die Sorge um sein Seelenheil nahetrat, den Weg gewählt, den die Kirche dem Ernstgesinnten zeigte: er ging ins Kloster.

Luther ist nicht nur durch den Zufall eines äußeren Begebnisses ins Kloster geschleudert worden [1]). Wohl hat vorher kein innerer Zusammenbruch bei ihm stattgefunden; aber Andeutungen, die er selbst gibt, verraten uns, daß in dem fröhlichen, hurtigen Gesellen, als den ihn Mathesius bezeichnet, doch eine Neigung zu schwerer Lebensauffassung und eine Unbefriedigung gegenüber dem herrschenden Geist der Frömmigkeit sich regte [2]). Das im jähen Schreck geleistete Gelübde [3]) ist ihm vermutlich zugleich eine Befreiung, die Erfüllung eines geheimen Wunsches gewesen [4]).

---

1) Daß der Ausdruck „Gespenst", den der Vater ihm später entgegenhält, nicht auf eine Vision gedeutet werden darf, die Luther dabei gehabt haben wollte, hat bereits v. Schubert (Luthers Frühentwicklung 1916, S. 13 A. 2) kurz gegen Scheels mißverständliche frühere Aeußerung (vgl. jetzt Luther I ³ 322 A. 54) bemerkt. Wie Luther das Wort „Gespenst" verstanden hat, zeigt sein Sprachgebrauch deutlich, vgl. WA VII 665, 9 Nu seyen wir gewiß, das der Bapst mit seynen Papysten keyn gepott von gott habe seyn eygen lere ynn der Christenheit zu treyben und ist nur eyttel teufels gespenst. XV 688, 26 die schalckheit wil alzeit probitas esse, teuflichs gespenst himelisch ding. XXVI 153, 35 das er dachte, Er were ym trawm odder gespenst und nicht recht getaufft. XXX 2; 297, 1 das man mans greiffen mocht, es were teuffels gespenst." Ueberall hat hier „Gespenst" den ganz allgemeinen Sinn von „Täuschung, Vorspiegelung", ohne daß dabei an etwas Bildhaftes gedacht wird (vgl. dazu auch E. Hirsch, StKr 1919, S. 310). Auch der „Ruf", den Luther vom Himmel her zu vernehmen glaubte, bestand bloß in der durch den Blitz hervorgerufenen Angst WA VIII 573, 31 et ego de caelo terroribus me vocatum crederem. — Eine Vision ist schon aus dem Grund unglaublich, weil Luther für Derartiges nie empfänglich war. Wie aber ein Blitz in einer bestimmten Gemütslage auf ihn wirken konnte, zeigt WA V 354, 14 (von den im Gewissen Bedrückten) quodlibet ad fulmen pallent et sonitu folii volantis terrentur.

2) Vgl. Luthers Angaben WA VIII 574, 22 videtur mihi Satanas a pueritia mea aliquid in me praevidisse eorum, quae nunc patitur. ideo ad perdendum ad impediendumque me insanivit incredibilibus machinis, ut saepius fuerim admiratus, egone solus essem inter mortales quem peteret. Enders VI 173, 3 verum est, hanc tentationem esse multo gravissimam et mihi etiam ab adolescentia non incognitam. WA III 444, 16 ff. ego in utroque statu (d. h. also auch schon im Weltleben) ita expertus sum, ut hanc unicam (= die falsche Sicherheit und Lauheit) maximam semper putaverim ecclesie ruinam et miseriam. — Höchst bezeichnend ist auch, daß Luther die Traurigkeit für etwas uns Angeborenes hält, Tischreden II 22, 39. 425, 3 ff. Er hat sich tatsächlich zur vollen Freude immer erst zwingen müssen, Tischreden I 168, 4 ff. 200, 2 ff. Daher ja auch seine Hochschätzung der Musik, Tischreden I 86, 11 ff.

3) Ueber die Frage, ob Luthers Gelübde rechtlich bindend war, vgl. E. Hirsch, StKr 1919, S. 312 f. A. V. Müller hat seine Auffassung gegen die Einwände von Nik. Paulus verteidigt in der Bilychnis II. Serie Nr. 84. 1922, S. 12.

4) Die Ausdrücke, die Luther selbst nachmals über seinen Eintritt ins Kloster gebraucht hat (WA VIII 573, 31 neque enim libens et cupiens fiebam monachus 574, 1 coactum et necessarium votum Enders III 225, 111 magis fui raptus quam tractus), dürfen nicht in dem Sinn gepreßt werden, als ob Luther nur unter dem äußeren Zwang des einmal ihm entfahrenen Gelübdes Mönch geworden wäre. Luther urteilt dabei von dem Standpunkt aus, den er erst später gewonnen hat. „Libens et cupiens" wäre er nach seiner Meinung nur dann Mönch geworden, wenn das ganze Herz dabei gewesen, wenn

Ins Kloster eintreten bedeutete so viel, wie die Aufgabe, die jedem katholischen Christen gestellt war, mit ganzem Ernst übernehmen. Nicht umsonst hieß das Mönchtum zugleich der Stand der Buße und der Stand der Vollkommenheit [1]). Die Antriebe, die die kirchliche Sittlichkeit beherrschten, waren hier zu höchster Steigerung entwickelt. Die Klosterzucht war darauf berechnet, als Erstes das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit vor Gott zur stärksten persönlichen Empfindung zu bringen. Sie erzog den einzelnen, schon durch die vielfältigen Bestimmungen der Ordensregel, zur strengen Selbstüberwachung und gewöhnte ihn daran, auch kleine Verfehlungen sich ernsthaft als etwas auch vor Gott in Betracht Kommendes zuzurechnen. Aber dem tiefen Gefühl der Zerknirschung, das daraus erwuchs, standen beim Mönch ebenso starke Gegengewichte gegenüber. Er hatte nicht bloß den Trost zur Verfügung, den die Kirche, vor allem im Bußsakrament, jedem Gläubigen darbot. Ihm floß eine innere Stärkung noch aus besonderen Quellen. Schon die einfache Zugehörigkeit zum Orden gab dem religiösen Selbstgefühl einen Rückhalt [2]). Das

---

der Entschluß v o l l k o m m e n frei — spontanee — aus seinem eigenen Inneren gekommen wäre. Sobald nur e t w a s von äußerem Zwang, von Furcht, von Todesschreck dabei ist, gilt ihm eine Handlung als „gezwungen und gedrungen". Deshalb schließen diese Wendungen nicht aus, daß Luther vorher schon mit dem Gedanken des Eintritts in das Kloster mindestens gespielt hat. Er m u ß dies getan haben, sonst wäre er nicht gerade auf dieses Gelübde verfallen (so auch A. V. Müller, StKr 1917, S. 502). In einer früheren Todesgefahr (Tischreden I 46, 18 ff.; beachte 23 in periculo m o r t i s) hat er ein derartiges Gelübde nicht geleistet. Also muß in der Zwischenzeit der Gedanke an das Mönchtum in ihm stärker geworden sein. — W. Köhler hat (vgl. jetzt seinen Vortrag „Das Bleibende im Glauben der Reformation". Zürich 1922, S. 90, A. 4) die Anschauung entwickelt, daß Luther, als er durch sein Gelübde sich gebunden fühlte, ins Kloster einzutreten, sich erst gefragt hätte, was soll ich nun da? Denn über den näheren Inhalt der Erfüllung des Gelübdes sei mit diesem selbst noch gar nichts gesagt gewesen. Er hätte dann die Sache von der wissenschaftlichen Seite her genommen und „im Kloster wenigstens arbeiten wollen". Darum habe er sich „das wissenschaftlich tüchtigste Kloster" ausgewählt und seinen Plautus und Vergil dorthin mitgenommen. Ich könnte dem höchstens soweit zustimmen, daß Luther, n a c h d e m er im Kloster war und dort — was sich nicht von selbst verstand — für das Studium bestimmt wurde, doch nicht bloß mit sich d. h. mit seinem Gott gerungen, sondern auch sehr fleißig und gründlich gearbeitet hat. A l l e i n e i n e F r a g e w i e d i e: was soll ich nun da? g a b e s f ü r d e n i n s K l o s t e r E i n t r e t e n d e n n i c h t. Das bestimmte das Kloster, und wer um Aufnahme bat, wußte, daß er sich einfach dem zu fügen hatte, was von den Oberen für gut befunden wurde. Es ist auch mit nichts zu belegen, daß Luther das Augustinerkloster als das „wissenschaftlich tüchtigste" wählte. Nach allem, was vorangegangen war, ist es allein wahrscheinlich, daß es ihn anzog, weil dort gute Zucht herrschte. Aus dem Mitnehmen des Plautus und Vergil ist nicht mehr zu schließen, als daß er eine gewisse Pflege der artes auch im Kloster für möglich hielt.

1) Auf die durch Denifle (Luther I² 133 ff.) angeregte Frage über den Sinn dieses Ausdrucks komme ich an späterer Stelle, in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit, zurück. Ich betone hier nur so viel: der Mönch, der in einen Orden eingetreten ist, ist allerdings (trotz Denifle) schon „vollkommener" als die Laien g e w o r d e n. Er hat ein Gelübde abgelegt, das die Aufopferung des ganzen Lebens für Gott bedeutet, und sich damit bereits ein ungewöhnlich hohes Verdienst erworben.

2) Vgl. z. B. Thomas, STh II 2 qu. 186 a. 10 concl. si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suae professionis committat absque scandalo puta in occulto, l e v i u s p e c c a t e o d e m g e n e r e p e c c a t i q u a m s a e c u l a r i s, quia peccatum eius si sit leve q u a s i

Gelübde hatte bereits den Wert eines außerordentlichen Verdienstes. Aber der Mönch war auch in der Lage, das wichtigste Gebot für den Christen, das Gebot der Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, freier und darum vollkommener als der in der Welt Lebende zu erfüllen und damit erst recht seine Stellung bei Gott zu befestigen [1]). Ja, schließlich mochte selbst das Gefühl der Unwürdigkeit vor Gott, in das er sich pflichtgemäß ständig hineinarbeitete, bei ihm unmittelbar wieder in ein Hochgefühl umschlagen. Die Demut, zu der er im Bewußtsein seiner Sünde gelangte, war ja gerade die Haltung, die ihn wiederum Gott empfahl [2]).

So kam trotz der künstlichen Hochspannung der einander entgegengesetzten Empfindungen doch ein Gleichgewicht der Stimmung heraus. Vollkommene Sicherheit über das persönliche Gottesverhältnis sollte freilich auch in diesem Stande nicht erreicht werden. Aber wenn nur die beiden Gefühle, das der Zerknirschung und das der inneren Befriedigung, immer nebeneinander da waren und sich damit gegenseitig begrenzten, so wurde der Zustand leicht erträglich. Es galt bloß einen Ausbruch nach der einen oder der anderen Seite hin zu verhüten. Weder durfte das Sündengefühl zur Trostlosigkeit und schließlich zur Verzweiflung führen, noch durfte die innere Befriedigung zur Selbstüberhebung werden. Im Zweiten erblickte man die größere Gefahr, das Erste war die Kümmernis der „Skrupulanten".

Es hat nach Luthers eigener Aussage [3]) eine Zeit gegeben, wo ihm dieser Betrieb der Frömmigkeit genügte. Aber allzulange kann sie nicht gewährt haben. Das Erlebnis, das ihn ins Kloster führte, hatte einen Antrieb in ihm gesetzt, der ihn nicht zu behaglicher Selbstzufriedenheit gelangen ließ. Der Todesschreck, in dem er das

---

absorbetur ex multis operibus bonis quae facit et si sit mortale, facilius ab eo resurgit.

1) Vgl. die von Denifle I² 791, A. 4 (unter Zustimmung!) angeführte Stelle aus Geiler von Kaysersberg: bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est anime morientis, ne corruat in desperationem . . . sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum que fecit, scil. observantia non solum preceptorum dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro dei honore, adiutorium sacramentorum.

2) Ich hebe wegen des Verhältnisses zu Luther besonders hervor, wie stark Gerson in de consolatione theologiae gerade diesen Gedanken verwertet. Hier ist einer der Punkte, wo Luther sich von Gerson scheidet.

3) Ich möchte mich dafür nicht auf die von Denifle immer wieder angeführte Stelle Enders I 6, 55 quod si statum meum nosse desideres, bene habeo dei gratia berufen. Denn sie besagt nichts weiter, als daß Luther sich äußerlich wohl befindet. Aber es gibt andere Belege Römerbrief II 109, 4 ff. et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece ib. II 273, 7 quia et ego in me et multis expertus sum, ubi iusti eramus, quod deus irrisit nos in nostra iustitia, WA VIII 660, 31 ego in me et multis aliis expertus sum, quam pacatus et quietus soleat esse Satan in primo anno sacerdocii et monachatus, ut nihil iucundius esse videatur castitate. WA XL 1; 87, 1 ff. sic cogitavimus: si confessus fuissem et orassem psalmos; et tum veniebam dicens „deus esto mihi peccatori propicius" revera tamen non fatebar me peccatorem.

Gelübde getan hatte, hatte nur deshalb so mächtig auf ihn gewirkt, weil mit dem Gedanken an den Tod zugleich der an das göttliche Gericht verbunden war [1]). Dieser Gedanke, das Bewegende schon in der Urzeit, bleibt bei ihm im Mittelpunkt stehen [2]). Von ihm ist seine ganze innere Entwicklung ausgegangen.

Luther hat den Gerichtsgedanken von vornherein tiefer, persönlicher und reiner erfaßt, als dies unter seinen Zeitgenossen üblich war. Die sinnlichen Vorstellungen, mit denen die katholische Kirche ihn umhängt hatte, sind bei Luther offenbar ohne weiteres zu Boden gefallen. Man sieht nirgends, daß der Gedanke an körperliche Strafen, die ihm, sei es im Fegfeuer oder in der Hölle, bevorstehen könnten, auf Luther jemals irgendwelchen Eindruck gemacht hätten. Was auf ihn wirkte, war nur der Gedanke des Gerichts selber, d. h. der einer vor Gott abzulegenden Rechenschaft. Aber stand dieses Unentrinnbare vor ihm auf, dann trat ihm die Seite mit besonderer Wucht entgegen, daß er bei solcher Rechenschaft vor Gott allein sein werde. Mochten hier noch so viele ihn beraten und stärken — er hat den Dienst, den sie ihm leisteten, immer dankbar anerkannt —, im jüngsten Gericht, das empfand er, würde niemand bei ihm sein. Dort müßte er seine Sache für sich selbst ausmachen. Das Bild, das sich damit vor ihm auftat, ergreift ihn so gewaltig, wie wenn es jetzt schon Gegenwart wäre. Auf diese Lage, fühlt er, gilt es sich hier bereits einzustellen. So entspringt ihm aus dem Gerichtsgedanken das strenge Bewußtsein der Selbstverantwortung, der ganz persönlichen Haftbarkeit: für sich, für sein Glauben wie für sein Leben [3]). Aber zugleich, da das Gericht für ihn schon Gegenwart ist, die Nötigung, sich jetzt schon mit ihm endgültig auseinanderzusetzen. In diesem beidem: in dem Bewußtsein selbst letzte Verantwortung tragen zu müssen und darum sie auch tragen zu wollen,

1) Gleich hier beim ersten Ansatz zeigt sich der Unterschied zwischen Luther und etwa Tolstoi. Bei Luther ist es nicht wie bei Tolstoi der Todesgedanke an sich, d. h. das zuletzt rein körperliche Grausen vor dem Versinken ins Nichts, was den Anstoß zur inneren Vertiefung bildet, sondern die Erinnerung an die künftige Rechenschaft über etwas von ihm Gefordertes. Von da aus verstehen sich sofort die ganz anderen Folgerungen, bei denen Luther sowohl bezüglich des Gottesverhältnisses, als auch der Sittlichkeit anlangt. Vgl. dazu Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern (Schriften des Osteuropainstituts. Teubner, 1922).

2) E. A. v. arg. I 16 ego serio rem agebam, ut qui (!) diem extremum horribiliter timui et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam. WA XV 255, 4 wiewohl mir gott die Gnade geben hat, das ich den tod nicht so forchte, wie ich vorzeiten tete. — Die Bedeutung dieses Gedankens für Luther wird dadurch bestätigt, daß das Ueberwinden von Tod, Sünde, Hölle und Teufel Luther zeitlebens als die Probe des Glaubens gegolten hat.

3) Es ist bezeichnend und zugleich für den Ursprung dieser Empfindung beweisend, daß Luther auch später noch, wenn er das persönliche Verantwortungsgefühl wecken will, immer auf das jüngste Gericht zurückgreift. So am eindrucksvollsten in den Wittenberger Predigten von 1522 WA X 3; 1, 6 ff. Wir seindt allsampt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sondern ein yglicher in eygener person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll schreyen. Aber ein yeglicher muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des todts: ich würd denn nit bey dir seyn noch du bey mir; vgl. auch X 2; 23, 15 darumb denck für dich, du hast sterben oder verfolgung fur dyr, da kan ich nit bey dyr seyn noch du bey myr, ßundern eyn iglicher muß allda fur sich selbs streytten, den teuffel, den todt, die welt ubirwinden.

wie in dem Bedürfnis jetzt schon über sein Verhältnis zu Gott, über seine „Rechtfertigung" oder Verwerfung *ganz ins Klare* zu kommen, liegt dasjenige, was ihn *von vornherein über seine ganze Zeit erhebt* und was ihn gegenüber der die Verantwortungsscheu begünstigenden und die Ungewißheit von Gottes Urteil betonenden Kirche von Anfang an auf einen eigenen Weg zwang. Schon sehr frühe, schon vor 1509, macht sich diese Wendung bei ihm bemerkbar [1]).

Bald aber kam noch ein zweiter ebenso mächtiger Antrieb hinzu, der gleichfalls mit dem Gerichtsgedanken zusammenhing. Die Rechenschaft, die er dereinst vor dem höchsten Richter ablegen sollte, weckt bei Luther nicht nur wie bei anderen ein unbestimmtes Grauen und einen erhöhten Eifer in guten Werken. Sie zwingt ihn — darin zeigt sich seine tiefere Art — zugleich zum selbständigen Nachdenken über *den Sinn der göttlichen Forderung*. Sobald er sich hinter dem göttlichen Gebot ernsthaft Gott selbst als den in ihm Gebietenden und dafür Rechenschaft Heischenden vorstellte, gewann dieses für ihn ein ganz neues Gewicht [2]). Es war jetzt die Kundgebung eines unbeugsamen, keine Abweichung oder Minderung duldenden Willens. Unter diesem Eindruck wurde es ihm klar, daß jenes Höchste, das er als Mönch erstrebte, die Gottesliebe aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, nicht, wie auch er vorher glaubte, nur ein Wunschziel ist, nach dem es genügt gegriffen zu haben, sondern eine schlechthinige, restlos und hier schon zu erfüllende *Pflicht*. Gott verlangt immer vom Menschen ein Ganzes, ein Ungeteiltes. Denn ihm genügt nur das Vollkommene. So *muß* es sein, wenn Gott wirklich der Heilige ist. Unreines, mit selbstsüchtigen Hintergedanken Vermengtes darf sich überhaupt nicht in seine Nähe wagen. Und kann Gott, der Geber alles Guten, es nicht erwarten, daß man ihn aus ganzer Seele liebt? Ist es nicht selbstverständlich, daß der Wille, der sich ihm zuwendet, ein freudiger, aus dem eigensten inneren Drang des Gemüts hervorbrechender sein muß? Sonst ist doch aller Gottesdienst Unaufrichtigkeit, ja bloße Verstellung.

Im Licht dieser Erkenntnis verloren alle jene Abstufungen, die die Kirche im Sittlichen machte, für Luther tatsächlich ihren Wert. Jedes Zurückbleiben hinter dem Höchsten, die sogenannte knechtische Furcht oder die aus eigennützigem Begehren hervorgehende Gottesliebe galten ihm jetzt nicht mehr als menschlich verzeihliche Unvollkommenheit oder gar als verheißungsvolle Vorstufe, sondern als das Gegenteil des Gottgewollten, d. h. als Sünde.

Mit dieser Entdeckung der eindeutigen Größe des göttlichen Gebots richtet sich zum erstenmal der künftige Reformator vor uns auf. Ohne es zu wissen hat Luther damit bereits die ganze Entwicklung zurückgenommen, die im zweiten Jahrhundert mit der Aufrichtung einer doppelten Sittlichkeit begonnen hatte. Er hat

1) Das Nähere darüber wie über das Folgende in der dritten Abhandlung.

2) WA IV 305, 27 nam qui solum mandata dei cogitat, parum movetur; sed *qui deum mandantem intendit*, quomodo potest non terreri a maiestate tanta. 380, 15 quamquam, o si debito affectu possimus perpendere, quid sit dicere: „deus loquitur", „deus promittit", „deus minatur". quis quaeso non funditus contremisceret? magnum verbum est, magnus et metuendus sonus dicere: „Ecce verbum dei."

jetzt bereits ein anderes Gewissen als seine katholische Umgebung. Während dort Bewegungsfreiheit und freundliche Nachsicht in sittlichen Dingen als das Richtige galt, stand vor ihm das Sittliche als ein Unverrückbares. Dort ging man vom Menschen aus, um darnach zu bemessen, was dieser etwa erschwingen könnte; Luther denkt von Gott aus, dessen Ehre es fordert, daß er unnachgiebig auf seinem Willen besteht. Auch seine Schuldempfindung ist damit gewandelt. Für ihn liegt das Quälende nicht schon darin, daß seine Handlung ihm die Gottesferne d. h. den Verlust eines Gutes zugezogen hat[1]; der eigentliche Stachel ist, daß der einmal begangene Verstoß sich ihm als etwas Niewiedergutzumachendes darstellt[2].

Eben deshalb hat die neugewonnene Erkenntnis Luther zunächst in die allerschwersten Kämpfe hineingeführt.

Seine „Klosterkämpfe"[3]) drehten sich nicht um das, was sonst beim Anfänger im Mönchtum die Hauptrolle spielt, um die Bezwingung der ihn in die Welt zurücklockenden Neigungen. Man spürt, nachdem er einmal eingetreten war, nie etwas davon, daß ihn die Kutte gedrückt hätte. Mit der Sinnlichkeit vollends hat er — man darf ihm das wohl glauben[4]) — kaum etwas zu schaffen gehabt. Sein inneres

1) Vgl. die gute Zergliederung des katholischen Schuldgefühls bei Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus II, S. 90 ff.

2) Dies richtet auch eine Scheidewand auf zwischen Luther und all denjenigen, von denen er in seiner Entwicklungszeit Anregung und Förderung erfahren hat. Die inneren Kämpfe Luthers bewegen sich auf einer Höhe, die keiner von ihnen erreicht hat. Was er aufnimmt, dankbar aufnimmt, versteht er doch immer etwas anders, als es von dem Urheber gemeint war. Ich schließe in dieses Urteil auch Fidati da Cascia ein, dessen Einfluß auf Luther A. V. Müller neuestens (Quaderni di Bilychnis Nr. 2, 1921; Bilychnis II. Serie Nr. 84, 1922) als möglich — mehr getraue ich mich vorläufig nicht zu sagen — erwiesen hat.

3) O. Scheel hat diese Kämpfe als Auseinandersetzung mit der katholischen Anschauung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit (und mit der Prädestinationslehre) geschildert. Das ist gewiß ein wichtiger, aber doch erst ein abgeleiteter Punkt. Quälend wird für Luther der Gedanke an die Vergeltung doch nur darum, weil er sich Anforderungen gegenübersieht, denen er schlechterdings nicht genügen kann. Und — was zu betonen mir im Augenblick sehr notwendig erscheint — Luther hat die Frage doch nicht so gelöst, daß er die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ganz aufgehoben hätte. Sie bleibt zusammen mit dem Gerichtsgedanken bei ihm in Kraft. Oder hat Luther nicht den „Zorn" Gottes, der auch ein vernichtender Gerichtszorn sein kann, gerade betont? Die Wendung bei Luther besteht darin, daß ihm die vergeltende Gerechtigkeit, die zugleich bedeutet, daß Gott und Mensch sich als unabhängig voneinander gegenüberstehen, nicht mehr als die grundlegende und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmende Eigenschaft erscheint. Vgl. dazu die nächste Abhandlung und meinen Aufsatz über die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (Festgabe für Harnack 1921, S. 73 ff.).

4) Tischreden I 47, 15 ff. monachus ego non sensi multam libidinem. Pollutiones habui ex necessitate corporali, mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies, quos audiebam. — Die entgegengesetzte Behauptung Denifles beruht auf einer Mißdeutung von Luthers Begriff der concupiscentia; vgl. die nächste Abhandlung und vorläufig Luthers eigene Erklärung des Begriffs WA XL 2; 92, 1 ff. in monachatu putabam me damnatum quando sentiebam concupiscentiam carnis, ut malus motus, displicentia cum fratre et caro concludebat: tu es in peccatis.

Ringen war überhaupt nicht in erster Linie Abwehr, sondern Mühen um ein positiv zu Leistendes. Denn für ihn hing nun alles davon ab, ob er jenen Willen der ganzen Gottesliebe, so wie Gott ihn forderte, bei sich zuwege brachte. Was sonst, auch innerhalb der Mystik, ein halbes Spiel war — denn wo keine strenge Pflicht besteht, bleibt das Streben ein bloßes Spiel —, das wurde bei ihm heiliger, unerbittlicher Ernst [1]). Aber sobald er sich jene Aufgabe wirklich stellte, stieß er auf eine Schwierigkeit, ja eine innere Unmöglichkeit. Er kam nie dahin, daß er sich mit gutem Gewissen hätte sagen können, er habe den Willenseinklang mit Gott erreicht [2]). Andern schien das so leicht zu gelingen. Bonaventura habe ihn, so bekannte er später, schier toll gemacht mit seiner Schilderung vom Einswerden der Seele mit Gott [3]). Ihm blieb immer ein Zweifel daran zurück, ob der Wille, den er Gott entgegenbrachte, wirklich ein ganzer und reiner gewesen sei [4]). Diese Beklemmung empfand er beim Gebet [5]), empfand er am Altar [6]) und empfand er am allerstärksten dann, wenn er nach der Weisung der Kirche einen „Akt der Gottesliebe" oder eine „gute Meinung" bei sich „erweckte". Als bloß erweckter Akt, als Vorsatz, eine gewisse Stimmung bei sich hervorzurufen, war dieser Aufschwung von vornherein nicht der stetige Wille, den Gott doch forderte [7]). Er tat damit im besten Fall für einen Augen-

1) Vgl. sein eigenes Zeugnis WA XL 1; 134, 6 f. Ich bin ein sonderlich man gewest fur meinen Brudern. Et nos fuissemus meliores Papistae quam ipsi: diligenter oravimus, missavimus.

2) E. A. opp. exeg. 20, 46 neque enim fides et christianorum vita sunt hypocrisis, qualis monachorum est, qui etiam ad perfectionem conantur pervenire speculationibus istis unionis spiritualis, sicut ipsi vocant, sed, sicut meo exemplo didici, frustra.

3) Tischreden I 302, 30 ff. Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana. Bonaventuram ea de re legi, aber er hett mich schier toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem dei cum anima mea (de qua nugatur), unione intellectus et voluntatis.

4) WA XVIII 783, 26 quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus (sc. bei der Annahme des freien Willens), an id deo placeret vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium iustitiariorum et ego meo magno malo tot annis satis didici.

5) WA XVII 1; 112, 9 monachi fuimus et oravimus 7. dum erat lex in corde, non habui requiem, donec orassem, ibi deum non vidi, quia. Item quando oravi, non putavi me vere orasse hunc psalmum, versum non satis cum devotione, feci peccatum, ubi non erat peccatum. hoc erat cor impurum, ergo et conscientia mala. ib. 249, 5 ad orationem spectat, ut habeamus certissimam promissionem . . . hoc nunquam consyderavimus, sed spectavimus titulos orationalium et voluimus excutere cogitationes et devotionem acquirere. WA XL 1; 615, 6 in hoc conceptu incipio; statim venit dubitatio: ne recte orasti? non cogitasti.

6) E. A. 9, 298 Ich hab auch wollen ein heiliger frommer Mönch seyn und mit großer Andacht mich zur Messe und zum Gebet bereitet; aber wenn ich am andächtigsten war, so ging ich ein Zweifler zum Altar, ein Zweifler ging ich wieder davon, hatte ich meine Buße gesprochen, so zweifelte ich doch; hatte ich sie nicht gebetet, so verzweifelte ich abermal; denn wir waren schlecht in dem Wahn, wir könnten nicht beten und würden nicht erhört, wir wären denn ganz rein und ohne Sünde, wie die Heiligen im Himmel.

7) WA III 30, 18 ff. et forte hinc multi se decipiunt, putantes se statim habere bonam voluntatem, quando actum volendi eliciunt. et non consyderant, quod est violenter extortus actus et imperiose elicitus: quod ex hoc patet quod transeunte actu relabitur

blick etwas, was er eigentlich ununterbrochen zu tun schuldig gewesen wäre[1]). Aber noch mehr. Einen Akt absichtlich bei sich erwecken, heißt immer einen Widerstand bei sich überwinden. Mindestens den der leisen Unlust über einen auferlegten Zwang. Luther war ehrlich genug, sich das einzugestehen[2]). Aber war dann dieses natürliche innere Widerstreben gegen Gott nicht an sich schon Sünde, schwere Sünde? Und wenn es gelang, die Trägheit sofort abzuschütteln, war die so zuwegegebrachte Gottesliebe wirklich echt? Lief nicht immer ein Stück Selbsttäuschung mit unter? War sie nicht, eben weil abgezwungen, zuletzt unaufrichtig, ja Heuchelei?[3]) Jedenfalls war sie nicht die freie freudige Zuwendung aus ganzem Herzen, die zu leisten er sich verpflichtet fühlte. Luther stand vor einer unlösbaren Aufgabe. Er war sich bewußt, daß er Gott in Liebe suchen sollte, und wollte es so ernsthaft wie nur einer. Aber sobald er sich dazu aufraffte, empfand er, wie er eben durch dieses Sichaufraffen den Akt schon beim ersten Anlauf entwertete. Das war die Schlinge, in der er sich fing und die ihn zu erwürgen drohte[4]).

Denn in dieser Lage half ihm keines von den Heilmitteln, die die Kirche darbot. Nichts half ihm die Erinnerung an den Habitus, an jene übernatürlichen Kräfte, die dem Menschen im Sakrament der Taufe eingegossen sein sollten. Wo spürte er denn etwas davon, daß diese geheimnisvollen Kräfte sein Innerstes bewegten und ihm ein übernatürliches Können vermittelten[5])? Er spürte immer nur sein eigenes hoffnungsloses Wollen.

---

ad solita et non est ibi perseverentia. et hec est conscientia cauteriata i. e. violenter facta et extorta.

1) WA III 129, 22 ff. delicta proprie sunt peccata omissionis, que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. et utinam maiore parte cordis et virium faceremus facienda.

2) WA I 525, 19 licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer.

3) WA VII 115, 28 ff. quid ergo contra proprium sensum et vitalem pulsum experientiae fingimus amorem naturalem legis et odium peccati, quo praeparetur homo ad gratiam, cum ista sint non in corde nata sed natantia sicut spuma et per vim extorta, sub quibus alitur eo foedius et maius odium legis, quo fortius simulatur odium peccati. horum certe impiorum est illa violenta conscientia, quam Paulus cauterisatam vocat ad Timotheum primo.

4) Vgl. sein späteres Urteil Enders II 119, 579 ff. interim mihi sufficit, quod carnifex illa conscientiarum theologistria, cui totum debeo. quod mea conscientia patitur, cecidit in hac disputatione. nam prius didiceram, meritum aliud esse congrui, aliud condigni, facere hominem posse quod in se est ad obtinendam gratiam, posse removere obicem, posse non ponere obicem gratiae, posse implere praecepta dei quoad substantiam facti.

5) Die Wertlosigkeit der Habitusvorstellung hat Luther mit am frühesten durchschaut. WA IX 43, 2 videtur Magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum. quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi; aus späterer Zeit vgl. WA V 33, 7 voluntatem primum hic neque pro potentia neque pro stertente illo habitu, quem recentiores Theologi ex Aristotele invexerunt ad subvertendam intelligentiam scripturae. item neque pro actu, quem ex ea potentia et habitu elici dicunt.

Nichts nützte ihn aber auch das Bußsakrament. Luther hat es, wie jeder, der sich in seinem Falle befand, fleißig benützt. Er beichtet täglich, beichtet auch das Kleinste, beichtet auch das Vergangene immer wieder [1]). Aber der Erfolg war nicht der erhoffte. Wenn er für den Augenblick sich durch die Absolution oder auch durch die Privatmesse [2]) erhoben fühlte, so war der Nachgeschmack ein um so bitterer. Er erwartete, wie er es nach dem Dogma mußte, daß nun eine neue Gnadenkraft in ihn eingeströmt sei, die ihn dauernd über sich hinaushöbe, und war wie niedergeschmettert, wenn er hinterher bei sich wahrnahm, daß er im Grund derselbe Mensch war, wie zuvor [3]).

Und wenn er dann, um dem abzuhelfen, die Bedingungen, auf denen der Segen dieses Heilsmittels beruhen sollte, noch sorgfältiger zu erfüllen trachtete, so stieß er erst recht wieder auf Schwierigkeiten. Schon die für die Beichte so wichtige Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden bereitete ihm Qualen. Wo lief da eigentlich die Grenze [4])? Die Theologen gaben ja feine Begriffsbestimmungen, die sich auf dem Papier ganz leidlich ausnahmen: die Todsünde sollte die Gottesliebe aufheben, während die läßliche sie nur trübte. Aber wer vermochte dies sicher auf sich selbst anzuwenden? War denn jemand sich selbst so durchsichtig, daß er bestimmt zu sagen wußte, aus welchen Beweggründen er im einzelnen Fall gehandelt hatte [5])? — Peinigender noch war für ihn die Bedingung, an die die Vergebung ge-

1) Tischreden I 200, 26 me iuvenem hatt der spruch schir getodt in proverbiis: agnosce vultum pecoris tui . . . hanc sic accipiebam ich mußt mich so rein entdecken meinem pfarrherr, prior etc., das er wußt, was ich mein tag thun hett. Da sagt ich alls, was ich gethan hett von jugent auff, das mich mein praeceptor im closter zuletzt darumb strafft.

2) WA V 312, 9 missas privatas, quas etiam tum novi, tum expertus sum multis fuisse saluberrimas, non tamen nisi magnis tentationibus vexatis.

3) Römerbrief II 109, 4 ff. et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus, tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece . . . ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati. WA I 43, 5 (= IV 665, 15) ego autem optimos Theologos conferens de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quia totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli Metaphysicantes potius quam Theologizantes dicunt gratiam secundum essentiam suam totam infundi . . . . sic enim sapere, hoc quid est aliud quam desperationem incurrere et infelicem conscientiam inquietare? sic enim et ego prope de deo et quidquid ipse est et habet desperavi.

4) WA I 623, 4 ego id fateor, donec legi scholasticos doctores, nunquam intellexi, quid et quantum esset veniale peccatum: an ipsi intelligant nescio. — Denifle kann allerdings nicht begreifen, wie jemand einen so klaren Unterschied nicht einsieht und wie er vollends noch dazu kommt, den Begriff der läßlichen Sünden ganz aufzuheben.

5) WA V 111, 18 hic vero promovet caput quaestio illa de primis (ut vocant) motibus et ubi desinat veniale et ubi incipiat mortale peccatum . . . . ad haec scio, nullam esse temeritatem periculosiorem quam velle discernere inter veniale et mortale peccatum praesertim in hora commotionis et tentationis. illud peccatum (inquam), quod motibus animi aestuantis patratur, cum soleat vel libido vel indignatio aut quaevis alia passio non una tantum, verum multis quoque horis hominem quandoque occupare, ita ut, an consenserit necne, ipse incertus sit. ib. 203, 24 nemo hic nobis oggannirat nec crasso cerebro suo praesumat, se medium distinctorem praestare inter servilem

knüpft war. Dem Reuigen sollte sie zuteil werden. Aber die „vollkommene“ Reue — denn mit der „unvollkommenen“, der Reue aus Angst, hat Luther sich überhaupt nicht eingelassen [1]) — ging nach der Lehre der Theologen aus der Liebe zu Gott hervor. So kam Luther wieder auf den ersten Punkt zurück. Er drehte sich im Kreise, ohne sich herausfinden zu können [2]).

Es hieße oberflächlich geurteilt, wenn man Luther wegen dieser sich vor ihm auftürmenden Bedenken kurzerhand als „Skrupulanten“ bezeichnen wollte [3]). Wäre Luther ein Skrupulant im Sinn der Kasuistik gewesen, so hätte er nie, wie es ihm doch später zuteil wurde, einen Ausweg aus seiner Not gefunden. Zum Skrupulanten gehört, daß er keine Ruhe findet, weil er sie nicht finden w i l l, weil es ihm in seiner Unruhe heimlich wohl ist, weil ihm jeder neu aufsteigende Zweifel ein inneres Vergnügen bereitet. Luther war anderer Stimmung. Er will mit seinen Bedenken ernsthaft fertig werden, weil er fühlt, daß er mit ihnen fertig werden s o l l. Denn ihm liegt alles daran, das Gottesverhältnis, das ihm als das richtige vorschwebt, tatsächlich zu erreichen. Wenn er sich nicht herausfand, so lag der Fehler nicht an ihm. Vielmehr tritt darin nur zutage, daß die katholische Heils- und Trostordnung auf ein Ziel, wie er es sich steckte, überhaupt nicht berechnet war. Sie war angepaßt an die „maßvollen“ sittlichen Bedürfnisse eines Durchschnitts, eingestellt auf eine Seelenverfassung, der die im Sakrament dargebotene Gottesgewißheit genügte. Wer wie Luther die leisesten Regungen seines Herzens belauschte, in dem Bewußtsein, daß es vor Gott doch kein Verheimlichen gebe, und wer dies tat, nicht um musterhaft beichten zu können, sondern um seine Sünde wirklich loszuwerden, um das Reinste als das allein Gotteswürdige bei sich zustande zu bringen, dem mußten überall von der Kirche bei Seite geschobene Schwierigkeiten sich aufdrängen.

Die Nöte, in die Luther sich bei dem „erweckten“ Akt und bei der contritio verwickelt sah, waren in Wirklichkeit nur das unvermeidliche Ergebnis seiner Auffassung des Sittlichen. Luther kommt mit ihnen vor die Fragen, die Paulus, dem großen

---

timorem et charitatem . . . simul sunt servilissimus timor et fuga penarum et ardentissima charitas.

1) Bis 1517 kommt das Wort attritio bei Luther überhaupt nicht vor. Er sagt für Reue stets contritio. Wo er nach 1517 die attritio in den Mund nimmt, tut er es nur, um sie zu bestreiten.

2) WA XL 2; 15, 2 ff. si confessus, quis novit an omnia dixerim, a n s a t i s c o n t r i t u s? Item de verbo, promissione dei: s e d t a m e n, s i c o n t r i t u s f u e r i s; e r g o w a r d a s o p u s v e r l o r n, i t e r u m c o n f i t e b a r. WA I 321, 15 ecce hoc est quod illi solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. quod verbum nescio, si omnes intelligunt qui tam frequenter ipsum in ore versant: hoc scio obscurissimum esse n e c a m e a l i q u a n d o i n t e l l e c t u m . . . inmo si recte perpendas hec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat vel saltem paucissimos. et de me ipso confiteor similia omnino. II 491, 32 satis impie et nimis gentiliter docetur, quando remissio peccatorum per satisfactiunculas, per contritiones coactas fieri docetur. I 525, 18 cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam poenitentia, licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer.

3) So kommt Luther bei Hausrath heraus. Aber auch A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 66 ff. hat ihn zu stark in diese Beleuchtung gerückt.

Bahnbrecher, zuerst aufgegangen waren und für die erst im 19. Jahrhundert Sören Kierkegaard und auf seine Art Nietzsche wieder Verständnis zu wecken gesucht haben. Es handelt sich, das ist der Sinn seiner Kämpfe, um die Durchführbarkeit eines aufs Unbedingte gerichteten sittlichen Strebens überhaupt. Luther erfährt wieder an sich selbst, was Paulus die Unmöglichkeit des Gesetzes genannt hatte. Unmöglich ist das Gesetz nicht nur deshalb, weil seine Erfüllung über die Kräfte des Menschen geht, sondern — das war für Luther die unheimlichste Entdeckung — weil das Gesetz selbst die Sünde steigert. Gerade der ernsthafte Wille, durch die Einstellung auf das unbedingte Gebot der Sünde Herr zu werden, führt dieser immer wieder neue Kräfte zu. Die reuevolle Vergegenwärtigung einer früheren Sünde ruft auch den Reiz von ehedem wieder hervor [1]). Der Vorsatz, eine bestimmte Sünde zu bekämpfen, macht den Menschen ängstlich und bringt ihn damit erst recht zu Fall [2]). Je absichtlicher man sich zur Sammlung zwingt, desto leichter zerflattern die Gedanken [3]). Die Begierde, die man durch Fasten bekämpft, macht sich um so wütender geltend [4]). Luther hat das niederschmetternde Gefühl, wie wenn er mit all seinem Ringen um Heiligkeit bloß immer schlechter und unsicherer würde [5]).

Aber dies führte ihn noch in eine weitere Verwirrung. Wenn Luther in solcher Beklemmung an Gott zurückdenkt, kann er ihn sich nur vorstellen als den Richter, der ihn für seine Sünde — und zwar von Rechts wegen — strafen wird [6]). Das Bewußtsein dieses Unausweichlichen schafft ihm jetzt schon Höllenqualen [7]). Wo

---

1) WA I 525, 11 ff. u. 576, 5 quod cum fecerimus, fit ut refricemus vel concupiscentias vel odia praeteritorum memoria et dum conterimur de praeteritis nove peccemus. II 687, 18 die sund wechst und wirt groß auch durch yhr zuvill ansehen und zu tieff bedencken.

2) WA II 688, 31 wer nu wohl mit yhn fechten will und sie außtreiben, dem wirt nit gnug seyn, das er sich mit yhn zerre und schlage odder ringe, dan sie werden yhm zu stark seyn und wirt erger und erger.

3) WA XXVIII 76, 2 sic mihi fit, quando ego sine verbis sum, non lego, non gedenck: nemo ist bei mir daheim, si lego psalmum, acquiro alias cogitationes. Ich hoff, eyn itzlicher solls also bey sich erfaren.

4) WA XX 773, 23 sic quando ego maxime ieiunabam, caro insaniebat maxime et sequebatur pollutio. WA XL 2; 115, 10 quando maxime sobrius fui maxime tentatus.

5) WA XXXIII 431, 34. Im Papsttum war mir's ein großer Ernst, das ich wollte fromm sein. Aber wie lang wehrets. Nur bis ich hatte Moses gehalten. Ueber ein stunde war ich böser denn vor. XXVI 12, 12 quanto sanctior, tanto incertior fui. XXVII 375, 6 monachus probissimus, quanto plus servat ordinem, yhe ungewisser wird er. XXVIII 7, 11 ego sanctissimus monachus fui, sed fui arundo, donec deus dedit gratiam, quod tenere debemus ex solo sponso. WA XL 1; 500, 2 perit in desperatione, blasphemia, odio dei et destabitur legem et de die in diem praevaricabitur peius contra deum, crescit odium dei, quando magis durat pavor conscientiae vgl. ebenda 615, 3 sic mihi accidit, sic expertus.

6) In diesem Licht erscheint ihm auch Christus. WA XL 1; 298, 9 pallui quando audivi Christi nomen. Höchst wertvoll ist sein Geständnis, daß ihm das bis ins Alter nachging Disput. S. 478 Drews neque hodie possum aspicere tam laeto vultu dominum meum Jesum, ut ipse vult, postquam illi mihi pestilentem illam doctrinam inculcaverint, qua deum nobis iratum et Christum iudicem pingebant.

7) WA I 557, 32 sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum se asseruit,

ihm das Heilige machtvoll entgegentritt, wie etwa im Altarsakrament oder in einem Bild Christi, wirkt es auf ihn nur als Schreck [1]). Sich aus diesem Angstgefühl hinüberzuschwingen zur Hoffnung oder in solcher Lage einen Akt der Liebe zu Gott zu erwecken, wie die Kirche dies zuließ und wünschte [2]), war ihm eine innere Unmöglichkeit. Wie durfte er es wagen, als der Unreine sich an Gott heranzudrängen [3])? Aber wenn er es unterließ, Gott zu suchen, so war das doch neue Sünde. An diesem Punkt trat aber vollends die schwerste Versuchung an ihn heran. Unwillkürlich fühlt er etwas wie Gotteshaß in sich aufsteigen; Haß gegen den Gott, der in seinem Gesetz dem Menschen eine unerschwingliche Forderung aufbürdete, um ihn nachher für die Nichterfüllung zu strafen [4]). Die Lehre von der ewigen Erwählung gab

---

brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur.

1) WA XV 496, 8 ego cum accedebam sacramentum, libentius ivissem 10 milliaria. Tischreden I 59, 8 Ich erschrack einmal für dem sakrament, das Doctor Staupitz zu Isleben in der procession trug corporis Christi. — Dazu der bekannte Vorgang bei der Primiz Tischreden III 410, 42. (Ueber dessen Glaubwürdigkeit A. V. Müller, Luthers Werdegang, S. 71.) Vgl. auch Disput. S. 86 f. Drews memini cum ego essem monachus, me tanto horrore ad altare accedere cum missam celebrare vellem, ut nihil supra. neque ullam ipsius tremoris causam sciebam. i d m i h i p e r p e t u o a c c i d e r e s o l e b a t, quamquam me bene praeparavissem confessione, regulam meam servavissem diligenter.

2) Sehr fein hat Hirsch (Initium theologiae Lutheri, Festschrift für Kaftan, 1920, S. 151 f.) gezeigt, daß Luther hier in eine innere Lage gerät, mit der die Scholastik in ihrer Weise sich auseinandergesetzt hatte: der Sünder kann Gottes Dasein nicht wünschen, geschweige ihn lieben, sobald er sich daran erinnert, daß Gott der Allwissende und der Gerechte ist. Aber — darauf läuft die Antwort der Scholastik hinaus — der Sünder braucht sich diese Seite des Gottesgedankens nicht gerade mit voller Schärfe zum Bewußtsein zu bringen und darum jene Sünde des Gott-Nicht-Wünschens nicht notwendig zu begehen. Luther dachte anders. Der Sünder m u ß sich Gott, so wie er ist und wie er für ihn ist, vorhalten. Dann wurde für ihn jene Folgerung peinlich. — Zur Ergänzung (über die Versuchung zum Gotteshaß und deren Behandlung bei Gerson) vgl. A. V. Müller a. a. O. S. 77.

3) Lehrreich ist an dieser Stelle ein Vergleich mit der h. Theresa. Auch die h. Theresa hat über ein Jahr lang das vorher von ihr gepflegte innere Gebet „aus Demut" — aus falscher Demut, wie sie später meint — unterlassen, weil sie als Sünderin sich dazu unwürdig fühlte. Sie nimmt es dann wieder auf um des offenkundigen Segens willen, der ihr daraus zufließt, d. h. sie umgeht gerade die Gewissensfrage, bei der sich Luther festgehalten fühlte.

4) E. A. v. arg. I 22 non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores deum tacitaque si non blasphemia, certo ingenti murmuratione indignabar deo. Vgl. mit Bezug auf die scholastische Auffassung des Gebots WA VIII 467, 13 non potest cor tuum non odisse eum ex animo quem credis superflua et non necessaria, tum impossibilia a te nulla causa nisi mera propria libidine exigere sicut illi de deo credunt et docent. Enders VIII 159, 35 ff. cum primum in monasterium essem profectus, evenit ut semper tristis et moestus incederem nec poteram tristitiam illam deponere. quapropter consulebam et confitebar Doctori Staupitio . . . eique aperiebam, q u a m h o r r e n d a s e t t e r r i b i l e s c o g i t a t i o n e s h a b e r e m. Vgl. WA XL 1; 524, 5 ff. si non est libido peccati, tamen irasci deo et murmurare contra ipsum. ibi sehet michs, ut deo feind werd, sive velim sive non, quia detestor ipsam legem, quae et me accusat et facit

solcher Stimmung noch weitere Nahrung. War Gott nicht wirklich grausam, wenn er nach willkürlichem Belieben einem Teil der Menschen das Heil schenkte und den übrigen, auch wenn sie sich redlich mühten, wie scheelsüchtig jede Hoffnung abschnitt [1])? Luther kämpfte gegen diese Gedanken, sobald sie sich in ihm regten. Sie waren ja offenbare Lästerungen. Aber sie regten sich, auch wenn er sie zurückstieß. Und dies empfand er als den Gipfel der Qual. So mußte es das Schicksal der Verdammten in der Hölle sein: Gedanken haben müssen, die lästerlich waren und von denen man sich doch nicht zu befreien vermochte [2]). In solchen Augenblicken kommt Luther bis an die Grenze, vor der die Kirche durch ihre abgedämpfte Lehre die Gläubigen behüten wollte: er gerät in Verzweiflung [3]).

Luther ist nun nicht ein Willensmensch gewesen, wie Ignatius von Loyola [4]), der, als ihn eine ähnliche Bedrängnis bis zum Selbstmordgedanken forttrieb, mit einem kräftigen inneren Ruck all seine Strupel hinter sich warf. Auch der Ausweg kam für ihn nicht in Betracht, mit dem es andere Angefochtene versuchten: das Trachten nach Visionen oder Wunderzeichen, die ihnen ihre persönliche Begnadigung verbürgen sollten. Luther mochte keine Visionen, weil er keine Seitensprünge liebte [5]). Ihm blieb in aller seiner Verwirrung sein Gewissen allein der unverrückte

---

me pallere . . . iuvenibus est fortis libido; in sancto viro (!) fortis blasphemia, murmuratio.

1) WA XVIII 719, 9 ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. Enders VII 4, 6 disputatio illa prior fratris . . . de operibus dei occultis, tentatio est quam vocant blasphemiae. WA XIV 132, 7 odium dei est, quando putamus nos deum habere schel oculos, ut cum fit sermo de praedestinatione.

2) Vgl. WA V 209, 36 ff. quid igitur „in morte et inferno" est? Oblivio dei primum deinde sempiterna blasphemia. hic enim cura et amor suiipsius regnat impetuosissima et confusissima sollicitudine, ideo misericordiam dei non potest ante oculos suos habere. quaerit enim effugium et non invenit, tunc mox involvitur odium dei ardentissimum cupiens primo alium deum, deinde se non esse, ac sic blasphemat summam maiestatem, quam optat (ut dixi) summo nisu non esse et si posset, non esse faceret.

3) WA I 43, 10 sic enim sapere, hoc quid est aliud quam desperationem incurrere et infelicem conscientiam inquietare? sic enim et ego prope (!) de deo et quidquid ipse est et habet desperavi. WA XL 1; 368, 11 f. multos vidi factos amentes et sic factus fuissem. volebam ante nihil peccati in me renumerare. hoc est homines adigere ad desperationem, ebenda 588, 4 ich bin oft erschrocken ut desperarim.

4) Eine vollständige Vergleichung zwischen Luther und Ignatius wäre sehr ergiebig. Ich kann sie jedoch hier nicht durchführen. Wie weit die Uebereinstimmung ins einzelne geht, zeigt eine Stelle wie WA V 69, 5 moriendum est vobis, si sub hoc rege vivere vultis: crux et odium totius mundi ferenda, ignominia, paupertas, fames, sitis, breviter mala omnium fluctuum mundi non fugienda. Jedermann wird sich dadurch sofort an das Bild von den zwei Fahnen erinnert fühlen. Wie ich Ignatius als religiösen Menschen auffasse, habe ich in meinem Vortrag: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 1905) darzulegen versucht.

5) WA III 408, 35 quia illustratio diaboli (!) venit in locis et tempore importunis: ut in Choro sub laudibus divinis vel in nocte quando dormiendum est ut destruat caput (auch hier ein Seitenstück zu Ignatius!) vel alias quando alia communiter aguntur, ut sic ea impediat vel minus devote fieri procuret. II 688, 6 Hie ubet der teuffel seyn letzte grozte, listigste kunst und vormugen. Denn damit furet er den menschen (ßo er es vorsiht)

Maßstab, nach dem er sein Verhältnis zu Gott beurteilte und den er in keinem Sinn außer Kraft zu setzen gewillt war. Eine Lösung konnte sich ihm nur so ergeben, daß ihm an Gott und an dessen Stellung gegenüber seiner Sünde eine neue Seite aufging. Die Erkenntnis kam ihm wie eine Ueberraschung [1]), wie eine plötzliche Erleuchtung. Paulus [2]) hat sie ihm vermittelt. Er hat Luther die Augen darüber geöffnet, daß sein ganzes Streben schon im Ansatz verfehlt war. Der persönliche Zusammenschluß mit Gott, die Anerkennung durch Gott, ist nie so zu erreichen, daß der Mensch Gott etwas darbringt und sich dadurch seine Stellung bei ihm erkämpft. Denn etwas wirklich Vollkommenes, Gott selbst Bezwingendes, kann der Mensch nie und nimmer hervorbringen. Aber was der Mensch von Gott nicht erpressen kann, das schenkt ihm Gott freiwillig. Nicht er sucht Gott zuerst, sondern Gott vielmehr ihn. Gott will den Menschen haben trotz seiner Sünde. Er selbst schlägt ihm die Brücke, auf die er treten kann, indem er vergibt. Und zwar ebenso ganz vergibt, wie er ein Ganzes fordert. Das ist gerade der Sinn des Evangeliums. Damit war Luther hindurchgebrochen durch jenen ganzen Standpunkt des Gott-Zwingen-Wollens und mit Gott-

---

ubir gott, das er sucht zeychen gottlichs willen und ungeduldig werd. Tischreden II 334, 5 visionem habere nolo, non admitto miraculum neque credam angelo diversum me docenti a verbo. Vgl. auch wie er die persönliche Bedingtheit der Vision durchschaut XXIII 522, 24 wie die gesichte erscheinen, nach dem die Leute gesinnt sind im Herzen. — Deswegen mochte Luther auch die Apokalypse Johannis nicht.

1) Ueber die hier zwischen den Zeilen verwertete Stelle in der Vorrede zur Ausgabe der lateinischen Werke vgl. die dritte Abhandlung.

2) Alle anderen Einflüsse, die sonst in dieser Zeit auf Luther gewirkt haben: Augustin, Bernhard, Tauler, Gerson, Staupitz, sind zuletzt für Luther nur soweit wichtig geworden, als sie ihn zu Paulus hinführten. Man darf nie vergessen, daß diese Männer insgesamt trotz des Tieferen, das sie aus Paulus entnehmen, ihren Frieden mit dem gewöhnlichen Katholizismus, mit der Sakraments-, Verdienst- und Genugtuungslehre und der Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden gemacht haben. Daß Luther dies auszustoßen vermochte, verdankte er nicht ihnen, sondern, soweit fremder Einfluß in Betracht kam, ausschließlich Paulus. Wo der Punkt lag, an dem er ihnen gegenüber seinen besonderen Weg gehen mußte, hat er einmal in einem Wort über (den von A. V. Müller, Luthers Werdegang, S. 76 ff. hervorgehobenen, aber überschätzten) Gerson scharf bezeichnet: Tischreden II 468, 12 Gerson solus sub papa consolatus est conscientias dicens: Ach es mus nicht alles ein todsünde sein . . . et aliquot (! also, wie es scheint ihn selber nicht) liberavit a desperatione. Fuit vir optimus. nec tamen eo pervenit, ut consolaretur christianos per Christum et promissiones. non tulit legem, sed extenuavit dicens: „Ach es muß nicht alles so hart sund sein." Luther ließ sich das Gesetz nicht „abschwächen". Daher gewann für ihn die Vergebung eine Bedeutung, die sie bei keinem der genannten Männer besaß. — Dafür, daß er in Paulus seinen eigentlichen Befreier sah, vgl. z. B. WA II 414, 22 quare quid alii in theologia scholastica didicerint, ipsi viderint. ego scio et confiteor, me aliud nihil didicisse, quam ignorantiam peccati, iustitiae, baptismi et totius christianae vitae, nec quid virtus dei, opus dei, gratia dei, iustitia dei, fides, spes, charitas sit . . . ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi. Sein Paulinismus ging aber auch tiefer als der Augustins, weil er in ganz anderem Maße als dieser die religiöse Lage des Paulus an sich selbst wieder erfahren hatte, vgl. WA XL 1; 634, 7 res ipsa facit ut intelligamus Paulum. si tentationem diabolicam non haberemus per vim et dolum, non intelligeremus, und zu Augustins Paulinismus Holl, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 33 ff., 47 f.

Rechnen-Wollens; er fühlt statt dessen sich selbst vielmehr von Gott bezwungen.

Denn es war doch nicht nur die Auktorität des äußeren Bibelworts, die Luther aus seinen Aengsten herausriß. Man sieht noch deutlich, wie die entscheidende Wendung sich innerlich bei ihm vorbereitete. Sein Leben lang hat Luther den Satz vertreten — er taucht bereits in seinen ersten Schriften auf —, daß der Mensch dann, wenn er sich am weitesten von Gott getrennt meint, in Wahrheit ihm am nächsten ist. Nicht das ist das Schlimmste, Gott als zornigen Richter über sich zu fühlen, sondern das andere, ihn überhaupt nicht zu fühlen [1]). Wen Gott in seinem Gewissen straft, um den kümmert er sich, den will er gewinnen. Das kann Luther nur in persönlichster Erfahrung gelernt haben. Es muß einen Augenblick gegeben haben, wo ihn inmitten seiner Qual die Ahnung durchzuckte, daß Gott durch eben diese Pein ihn sucht und zu sich heranzieht [2]). Dieser Gedanke wurde seine Rettung. In ihm verstand er Gott. Er begriff Gott jetzt durch seinen Schmerz hindurch als Güte. Darin offenbart sich zugleich die ganze Reinheit von Luthers Streben. Er hätte sich nie zu dieser Deutung seines Gewissenserlebnisses erheben können, wenn ihm nicht tatsächlich an der Gemeinschaft mit Gott und an der Heiligung durch ihn mehr lag, als an seinem Schmerz oder an seinem Glück. Aber in dem Sinn wagte er es dann, an das Wunder einer bedingungslosen Vergebung zu glauben [3]).

1) WA III 420, 16 ff. quia omnium devotorum iudicio et experientia teste maxima tentatio est nullam habere tentationem. et omnium summa adversitas nulla adversitas. et tunc maxime deus irascitur, quando non irascitur secundum eundem Bernardum. non enim cum non sentio, sed cum sentio te iratum, maxime propitium confido .... maximi enim beneficii indicium est, non sinere peccatores ex sententia agere. ib. 433, 2 igitur si queris signum gratie dei et an ipse sit Christus in te: ecce non datur tibi signum, nisi signum Jone prophete. Si ergo triduo in inferno fueris: signum est, quod tecum Christus et tu cum Christo sis. quare summe timendum, ne illud ad te dicat Ezech. 16 quiescet indignatio mea in te et auferetur zelus meus a te." qua ira non est maior. WA I 540, 30 verum tunc adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi nec infusionem gratiae, sed effusionem irae dei super se hanc putet esse. beatus tamen, si suffert hanc tentationem, quoniam cum se consumptum putaverit, orietur sicut lucifer. Enders I 76, 3 tunc enim magis irascitur, quando non irascitur. WA V 170, 25 dicam unum temere et libere: non sunt deo propiores ulli in hac vita quam hii osores et blasphematores dei, sed nec gratiores nec amiciores filii. XIV 606, 15 ibi proxima salus est, quando tremit maiestatem. XV 410, 6 ff. sic apparet gratia procul esse quando propinqua est et econtra ... cum adversari videtur propitius est. XV 456, 30 si non sentis tentationem, non est bonum. XVIII 719, 11 quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. Tischreden I 584, 26 ff. deum loqui, irasci, zelare, punire, tradere hostibus, pestem, famem, gladium immittere et alias plagas certissimum signum est eum bene velle nobis; si vero dicit: Non arguam, ite amplius, item: Auferam zelum meum abs te, significat eum prorsus aversum.

2) Der Unterschied von Gerson ist auch an dieser Stelle handgreiflich. Gerson tröstet in de consolatione theologiae den Angefochtenen damit, daß er sich eben als Angefochtener und fast Verzweifelnder in der richtigen Haltung der Demut Gott gegenüber befinde und somit auch Gott gefalle, d. h. er verweist ihn auf seine Demut als auf eine Art Verdienst. Luther hält sich umgekehrt an das, was Gott in ihm wirkt.

3) Man beachte, wie sich der Kampf immer unmittelbar zwischen ihm und Gott

Es kennzeichnet aber Luther, daß ihm diese erlösende Gewißheit nicht zum Anlaß wurde, seine ganze vorhergehende Sündenangst wie einen bösen Spuck zu betrachten. Was ihm über Gottes Heiligkeit und seine unbedingte Forderung klar geworden war, blieb ihm unverändert bestehen. Nur sah er jetzt einen Weg, das zu erfüllen, wonach er früher vergeblich gestrebt hatte. Nicht er brauchte erst mühsam einen Akt der Gottesliebe bei sich zu „erwecken". Gott selbst weckte im Menschen die Liebe zu sich, indem er dem Unwürdigen von sich aus nahetrat. Durch seine Güte überwand er das Herz des ihm Entfremdeten [1]). Dem Menschen blieb nur übrig, dem Eindruck dieser wunderbaren Liebe sich voll hinzugeben. Dann entsprang in ihm ganz von selbst jene freie freudige Gottesliebe, die der Mensch Gott schuldig war. Sie wirkte um so stärker und um so reiner, weil sie mit einer tiefen inneren Beschämung verbunden war [2]). Das schöne Wort des Paulus von der „Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unser Herz", das in der Scholastik die Belegstelle für eine unverständliche, zauberhafte Wirkung Gottes geworden war, wurde ihm wieder lebensvolle Erfahrung. Das warme Gefühl gegen Gott, das in ihm aufstieg, wenn er sich das Erbarmen Gottes vergegenwärtigte, das war wirklich eine von Gott ihm geschenkte Kraft. Ebenso stimmte er jetzt erst recht zu, wenn Duns und der Nominalismus wie schon Augustin diese Gottesliebe unmittelbar mit dem heiligen Geist gleichsetzten. Denn er erlebte dieses Zusammenfallen in dem Schwung, den die Seele durch die Gottesliebe erhielt, und der inneren Freude am Guten, die dann über ihn kam. Auch der heilige Geist war ihm nun nicht mehr etwas aller Erfahrung Entrücktes, nur dem Dogma zulieb Geglaubtes, sondern ein im eigenen Herzen Spürbares und Wirkliches.

So festigte sich ihm sein Standpunkt. Aber wenn er nun von dieser Höhe aus auf den Verlauf seiner inneren Entwicklung zurückblickte, so kam er zu einem seltsamen Ergebnis. Der Weg, den er gegangen war, war ein Irrweg gewesen und er war doch wiederum kein Irrweg. Es war der Weg, den jeder gehen mußte, der sich über sein Verhältnis zu Gott klar werden wollte. Ihm stand jetzt die Vergebung und die Vergebungsgewißheit im Mittelpunkt des Christentums. Der Scholastik hatte sie neben der Krafteingießung nur

abspielt. Ueber die Bedeutung, die Christus dabei für ihn gewonnen hat, vgl. später. Hier nur soviel: auch in der Auffassung Christi mußte sich bei ihm erst eine Wandlung vollziehen, ehe dieser ihm etwas sein konnte — denn auch in Christus hat er zunächst nur den Richter gesehen, vgl. S. 25 A. 6 —, und diese Wandlung fällt mit der des Gottesbildes zusammen.

1) Römerbrief II 296, 3 sic enim et deus convertit, quos convertit, per intuitum sue bonitatis, et iste est solus modus vere convertendi, sc. per amorem et benignitatem. nam qui minis et terrore convertitur, nunquam vere convertitur, si maneat in ea conversionis forma, quia timor facit odisse conversorem suum.

2) An sich ist selbstverständlich der Gedanke, daß die Versenkung in die göttliche Liebe den Menschen wiederum in die Liebe zu Gott hineinzieht, nichts weniger als eine neue Entdeckung Luthers. Im Abendland, um nur bei diesem stehen zu bleiben, hat die Mystik seit Petrus Damiani gerade dieses Anregungsmittel der Frömmigkeit mit Vorliebe verwendet. Aber bei Luther erhält der Gedanke, indem er als der ausschlaggebende, als der die Habituslehre ersetzende verwertet und mit der Vergebungsgewißheit in Beziehung gesetzt wird, einen ganz neuen Sinn und eine neue Tragweite.

als etwas Begleitendes oder Vorbereitendes gegolten, für ihn wurde sie der Schlüssel und das Hauptstück. Gott begreifen als den, der vergeben konnte und vergeben wollte, hieß so viel wie das Wunderbarste und Innerste in ihm verstehen. Und für den Menschen war diese Erkenntnis, die ihm das Verhältnis zu Gott sicherte, wichtiger als alles andere.

Aber um zu ihr zu gelangen, dazu bedurfte es, wie Luther jetzt einsah, beim Menschen notwendig eines Umwegs. Was Vergebung bedeutet, konnte nur der ganz würdigen, der an sich selbst gescheitert war. Luther wird sich darüber klar, indem er (schon 1513 in der Psalmenvorlesung) paulinische Gedanken über die Bedeutung des „Gesetzes" weiterspinnt. Er erfaßte das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit an seinem tiefsten Punkt. Gott hat dem Menschen das Gesetz, das sittliche Bewußtsein gegeben. Darnach erscheint es als das Natürliche, ja als das Geforderte, daß der Mensch versucht, auf dieser Grundlage, durch sittliches Handeln, sein Ansehen bei Gott zu gewinnen. Aber je ernsthafter einer dies unternimmt, desto sicherer ist das Ende, daß er an sich verzweifelt. Und dies eben will Gott. Daß er es will, bestätigt er selbst, indem er vergibt. Die Vergebung hat ja nur dann einen Sinn, wenn der Mensch vor Gott Sünder ist und Sünder bleibt. Aber der Mensch soll es zuerst mit sich selbst versuchen und an sich verzweifeln, damit er einsieht, daß Gott allein der Gerechte und Heilige ist. Denn nur so kommt das Verhältnis von Gott und Mensch in seine richtige Ordnung. An die hohe Gabe des sittlichen Bewußtseins, an das Wissen um Gut und Böse, knüpft sich immer auch die Versuchung zum Trachten nach dem Eritis sicut deus, zu dem Wahnglauben, als ob der Mensch durch sich selbst etwas werden und leisten könnte [1]). Diese Anmaßung muß bis ins Letzte hinein ausgetilgt werden. Es muß dem Menschen ganz deutlich werden, daß er auch mit seinem Besten immer vor Gott nichts ist. Der „Hochmut", der wenigstens ein Stück retten, wenigstens in bedingter Weise noch vor Gott „gut" sein möchte, ist das schwerste Hindernis für ein Zusammenkommen mit Gott. Es ist nicht eine künstliche Uebertreibung, sondern das einfache Wahrhaftigwerden, ein Aufwachen aus einem Traum, ein Sehenlernen mit Gottes Augen, wenn der Mensch gerade vermöge des ihm mit Gott gemeinsamen Wissens um das Sittliche den schlechthinigen Abstand zwischen Gott und sich gewahrt.

Diese Einsicht wirkte umgestaltend nach zwei Seiten hin. Einmal hat Luther dadurch den katholischen Verdienstbegriff und alles, was mit ihm in Beziehung stand, außer Kraft gesetzt [2]). Er duldet ihn auch nicht in der Form, in

1) WA XL 1; 405, 2 ff. quidquid extra fidem quaerit iustitiam operum, legis, facit se deum, quia cogitat sic: hoc opus volo facere et ero iustus; per hoc me liberabo ab ira dei, diabolo. hoc est velle se esse deum et ostendere, vgl. ebenda 363, 4 ff.; 407, 3.

2) Vgl. z. B. aus dem Psalmenkommentar WA III 282, 31 quia quando deo tribuimus, quod suum est et reservamus nobis quod nostrum est, tunc nihil reservamus et ipsum nihil est nostrum, totum autem est dei a quo accepimus. IV 241, 29 sic enim in omnibus nostris operibus deum glorificare et nos confundere debemus, deo tribuere omnia bona, nobis autem mala. et hoc est esse iustum, tribuere cuique quod suum est, scilicet deo bonitatem et nobis maliciam IV 212, 20 non merita tua sunt, sed misericordie eius nec ideo tibi date, ut tibi confiteantur, sed domino suo. — Es verschlägt nichts, daß

der ihn Augustin und Thomas hatten bestehen lassen, als eine Betrachtungsweise, die vom Standpunkt des seiner Freiheit sich bewußten Menschen aus als erlaubt galt [1]), während freilich von Gott aus angesehen das gute Handeln des Menschen nur Wirkung der Gnade sein sollte. Für Luther gibt es nur eine Betrachtungsweise, diejenige, die dem Urteil Gottes entspricht. Und aus ihr folgt, daß das Tun des Menschen jederzeit hinter dem von Gott Geforderten zurückbleibt. Was das Luthertum später mit der Betonung der particulae exclusivae ausdrückte, ist hier bereits von Luther festgelegt worden. Denn sie bedeuten nichts anderes, als daß in der Religion überall nur der höchste, d. h. Gottes Maßstab angewendet werden dürfe. — Zum Zweiten ergab sich daraus eine neue Verwertung des Gerichtsgedankens. Das Eingeständnis, zu dem der Mensch sich entschloß, indem er sich vorbehaltlos als Sünder bekannte, war nicht nur ein Selbstgericht; es war, wenn anders ihm dabei Gott lebendig vor der Seele stand, ein Gericht, das Gott selbst an ihm vollstreckte. Damit rückt das „Gericht" — ähnlich wie in den johanneischen Schriften, deren Worte beizuziehen Luther nicht verabsäumt, — aus der Zukunft in die Gegenwart, ins persönlich Erfahrbare herein. Es wird ein Punkt in der inneren Entwicklung, auf den der Mensch notwendig kommt: der erschütternde Ernst der Gotteserfahrung, dem der Mensch nicht ausweichen darf, den er vielmehr in seiner ganzen Wucht auf sich wirken lassen soll [2]). Und zwar so oft er ihm nahe tritt. Denn dieses Gottesgericht wiederholt sich an ihm immer wieder. Oder richtiger: es hängt immer über ihm. Das „jüngste" Gericht selbst will Luther damit nicht aufheben. Es steht immer hinter dem Erlebnis in der Gegenwart und wirkt als Mahnung, sich ja nicht mit der Torheit der Selbstbelügung zu behelfen.

Luther im Psalmenkommentar (IV 262, 4 ff.) noch die Formel vom facere quod in se est aufnimmt und das meritum de congruo zu billigen scheint. Denn Luther legt in die beiden Ausdrücke nur das hinein, was mit seiner jetzt gewonnenen Ueberzeugung vereinbar ist.

1) Sein Urteil über die Scholastik hat Luther einmal kurz so ausgesprochen WA XV 532, 25 audivi nunquam hoc (sc. das nomen Christi), audivi quidem in scholis, sed fermentum semper addebatur, quod non patitur haec praedicatio. Vgl. auch WA XL 1; 251, 4 Papa enim dicit legem et gratiam distincte et tamen in ipso usu contrarium dicit. WA L 268, 34 Und Christus kein andere ehre an uns hat, denn das er angefangen habe, Wir aber sind die Helden die es mit Verdienst vollbringen. Christus mus fur uns gestorben heissen zum anfang und vergebung der sunden, Aber wir mugen mit werken die seligkeit erlangen. — Daß auch die Scholastik eine Gnadenlehre besaß, hat also Luther selbstverständlich gewußt — Denifles Nachweise, in denen er die „Lügen" Luthers über die Scholastik „widerlegt", sind ein Luftstreich —, aber er legt den Finger auf die Tatsache, daß auch bei Thomas immer etwas übrig bleibt, was der Mensch selbst verdienstvoll leistet. Gerade dieser Rest verdirbt für ihn alles wieder. Luther fußt auf der Wahrheit, daß man sich nur entweder ganz auf Gottes Gnade oder in Wirklichkeit auf sein eigenes Verdienst verläßt. Stütze kann für den Menschen zuletzt immer nur eines sein. Sobald neben der absoluten, das Verdienst zurückstellenden Betrachtungsweise die andere, die ein solches anerkennt, auch nur als mitberechtigt gilt, wird sie unwillkürlich praktisch die wichtigere.

2) Um nur eine aus den vielen Stellen der Psalmenvorlesung herauszugreifen WA III 203, 6 igitur iudicium est nihil aliud nisi vilificatio sui seu humiliatio ex corde et agnitio sui, quia sit vere peccator et indignus omnium.

Auf dem Hintergrund des so dem Empfinden nahegebrachten Gerichts hebt sich nun erst die Vergebung in ihrer ganzen Bedeutung ab. Sie erscheint jetzt als die Stiftung eines Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auf ganz neuer Grundlage. Und zwar als diese Stiftung selbst, nicht nur als ein Ausflicken oder eine Ergänzung eines bereits bestehenden Verhältnisses. Luther empfindet indes an dieser Stelle eine Schwierigkeit, für die weder die Scholastik noch auch die Mystik [1]) den genügenden Sinn besaßen. Wenn das Gericht Gottes — tatsächlich und, wie er immer betonte, von Rechts wegen — auf die Verdammung des Menschen hinauslief, so war die trotzdem erfolgende Vergebung ein unbegreifliches Wunder. So sollte sie auch erscheinen, sie sollte als eine in ihrer Art unbegreifliche, freie Tat Gottes verstanden werden. Aber wie konnte der Mensch sie dann glaublich finden? Wenn er soeben noch und zwar aufrichtig anerkannt hatte, daß er der Vernichtung würdig sei? An dieser Stelle wird am deutlichsten, was man bei der ganzen Auseinandersetzung wahrnimmt, wie Luther von seiner zunächst ganz persönlichen Empfindungsweise ausgeht, um sie dann als das durch die Sache geforderte Verhalten zu erweisen. Er erwartet, daß der Mensch die Kunde von Gottes Gnade zunächst nur mit Mißtrauen aufnehme [2]). Eben deshalb hebt er sofort die keinen Zweifel duldende Tatsächlichkeit des göttlichen Vergebungswillens mit stärkstem Nachdruck hervor. Er überwindet die Zaghaftigkeit, die sich gegen das Annehmen der Vergebung wie gegen etwas Gefährliches sträubt, durch den Hinweis auf die noch größere Gefahr, der sich der Mensch durch die Nichtannahme aussetzt. Das Evangelium, das die Vergebung verkündigt, ist so gut wie das Gerichtsurteil ein Gotteswort, das völlig ernst genommen werden muß. Ja, diesem mißtrauen heißt noch mehr als das sich Sperren gegen das Gericht Gott seine Ehre rauben [3]). Denn dann macht man Gott erst recht zum Lügner und beleidigt ihn aufs Tiefste, indem man ihn der Güte für unfähig hält. Vermöge jener Anstöße und Hemmnisse, die beim Eingehen auf Gott zu überwinden sind, erhält nun aber der Glaube bei Luther seinen besonderen Sinn und seine erhöhte Wichtigkeit. Er ist ihm immer ein Ernstnehmen Gottes, ein Anerkennen seiner Wahrhaftigkeit, sowohl wenn es sich um das Verwerfungsurteil Gottes, als wenn es sich um das Evangelium handelt [4]). Aber solches

1) Die Bedeutung der Mystik für Luthers innere Entwicklung hat soeben wieder A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918 (vgl. dazu Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. Festschrift für Kaftan, 1920, S. 298 ff.) sehr stark hervorgehoben, freilich auch übertrieben. Selbst wo Luther ganz die Ausdrücke der Mystik übernimmt, haben sie bei ihm einen eigenartigen Klang. Er redet wie die Mystiker davon, daß der Mensch sich vor Gott als schlechthin unwürdig, als Nichts fühlen solle. Aber beim Mystiker ist das eine künstliche Steigerung des Gefühls, während Luther davon durchdrungen ist, daß man damit nur der Wahrheit die Ehre gibt. Eben deshalb spielt bei ihm die Schuld als Hindernis der Einigung mit Gott eine Rolle, die ihr die Mystik niemals einräumte.

2) WA XL 1; 343, 9 magnitudo facit doni, ut non credamus.

3) Vgl. z. B. WA III 566, 4 nihil enim provocat deum sicut incredulitas, quia omnis talis arguit deum mendacii. quia hoc quod deus verbo et opere testatur, illi dubitant et non credunt ac sic eum velut falsum et mendacem reputant.

4) Luther kann daher dafür bald humilitas, bald fides sagen, bald auch beides in dem Ausdruck humilitas fidei zusammenfassen. Der Umstand, daß Luther häufig humilitas

Anerkennen ist nicht denkbar ohne einen Willensakt, der Selbstüberwindung in sich schließt. Im einen Fall, beim Gericht, heißt es den „Hochmut", im andern die „Blödigkeit" niederkämpfen. Luther betont jedoch das Fürwahrhalten, um damit auszudrücken, daß das Jasagen zu Gott, das Anerkennen Gottes als des allein Gerechten und Guten, das zuletzt Entscheidende ist. Als solches Jasagen ist der Glaube der eigentliche Erweis der Religion. Denn er „gibt Gott die Ehre"; die höchste, die man ihm antun kann, die einzige, die er wirklich fordert [1]). Erst aus solchem Glauben folgt die Liebe zu Gott. Sie folgt freilich auch mit Notwendigkeit aus ihm, ja der Glaube geht unmittelbar in sie über. Denn der Glaube ist nicht vollziehbar ohne einen höchsten „Affekt" [2]), ohne ein mächtiges Gefühl zu Gott, das vom Gehorsam gegen Gottes Gnadenwillen aus sich notwendig zur dankbaren Hingabe an den Begnadigenden steigert. — Dem entsprach ein Wandel in dem Begriff der Sünde. Wenn der Glaube in dem eben umschriebenen Sinn die grundlegende Pflicht darstellte, dann erschien umgekehrt der Unglaube in jeder Form als die schwerste der Sünden. Also nicht nur der Gotteshaß und die Verzweiflung, sondern auch schon jenes Murmeln wider Gott und sein Gesetz und zumal die superbia. Sie nimmt Luther tatsächlich jetzt schon ernster als die von der Kirche benannten Todsünden. Oder, so kann man es vielleicht richtiger ausdrücken: aus der Reihe der sieben Todsünden hebt sich ihm nun die superbia in einer neuen, auch über Augustin hinausführenden Bedeutung heraus. Sie ist als die Weigerung, die von Gott gewährte Vergebung bedingungslos hinzunehmen, die Grundsünde wider Gott [3]).

In alledem war zugleich noch ein allgemeiner Fortschritt über die Scholastik enthalten. Die Vorgänge, in denen Luther zu seiner Gottesgewißheit gelangte, waren durchweg bewußter, geistiger, persönlicher Art. Aus dem Sakrament, aus einer hinter dem Bewußtsein sich vollziehenden Einwirkung, vermochte ein Gottesglaube, wie er ihn jetzt für Pflicht hielt, niemals zu entstehen. So gut wie seine Schuld ihm klar und deutlich vor der Seele stand, konnte auch die Befreiung von ihr nur erfolgen durch etwas Deutliches und Offenkundiges, durch ein „Wort"; aber nicht schon durch ein Priesterwort, sondern durch

---

sagt, wo er ebensogut fides sagen könnte, hat Grisar zu dem kindlichen Scherz veranlaßt (Luther I 172), einem Kapitel die Ueberschrift zu geben „Die Gerechtigkeit Christi angeeignet durch — die Demut".

1) Später hat Luther dies einmal so ausgedrückt WA XL 1; 360, 5 ff. fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis. extra fidem amittit deus suam iustitiam, gloriam, opes etc., et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides. vides quanta iustitia fides. Econtra. deus non requirit, quam ut faciam deum. si habet suam divinitatem integram, illesam, tunc habet, quidquid possum ei tribuere. Das ist sapientia sapientiarum, religio religionum.

2) Ich setze „Affekt" in Anführungszeichen, um daran zu erinnern, daß Luther überall die eigenartige nominalistische Seelenlehre voraussetzt. Er unterscheidet wie sie nur intellectus und affectus. Im „Affekt" ist daher bei ihm auch der Wille mitenthalten.

3) So erscheint sie im Psalmenkommentar durchweg. Vgl. aus späterer Zeit Disput. S. 326 Drews ira, odium, superbia, luxuria non sunt illa magna peccata, Sindts nit der Knoten, quibuscum belligerantur praecipue sancti, sed cum peccatis Iudae, desperationis, praesumptionis, odii aut irae adversus deum et alia similia.

ein Gotteswort und zwar eines, das sich selbst unmittelbar als solches bezeugte. Der Aufschwung zur persönlichen Gewißheit war zugleich der Durchbruch durch das sakramental Magische und die Erhebung zu einer geistigen Erfassung des Göttlichen.

Das waren die Grundbegriffe, aus denen ihm seine neue Gesamtauffassung der Religion erwuchs. In Luther sind, darüber kann kein Zweifel bestehen, die ungebrochenen Antriebe des Urchristentums wieder mit sieghafter Gewalt lebendig geworden. Sie bedeuteten gegenüber der herrschenden Lehre eine Umwälzung, die sich bis ins Innerste des religiösen Empfindens hinein erstreckte. Aber Luther hat auch die Kraft besessen, sie nach allen Seiten hin auszuarbeiten. Wenn er dabei den Gegensatz gegen die katholische Deutung der Religion stark in den Vordergrund schob, so schloß das selbstverständlich nicht aus, daß er das für ihn Wertvolle aus der mittelalterlichen Entwicklung bewußt und unbewußt übernahm, so wenig als seine Anknüpfung an das Urchristentum ihn verhinderte, mit manchen Ueberresten aufzuräumen, die dieses aus früheren Religionsstufen beibehalten hatte.

Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Worts[1]). Mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Ueberzeugung, daß im Bewußtsein des Sollens, in der Unwiderstehlichkeit, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart[2]). Und zwar um so klarer und unzweideutiger, je tiefer das Sollen den Menschen erregt und je schärfer es sich von den „natürlichen" Lebenswünschen des Menschen abhebt. Es ist für Luther ein grundlegender Satz, daß nicht das vom Menschen selbst „Erwählte", das frei von ihm Erdachte, sondern das ihm durch eine höhere Ordnung Auferlegte, das Gemußte, den Stempel des Göttlichen an sich trägt. Denn gerade das Gemußte, das mit dem natürlichen Lebensverlangen in Spannung Tretende und deshalb dem nur nach seinem Glück Trachtenden als „unsinnig" Erscheinende erweckt im Menschen zugleich die Ahnung, daß es den tieferen, den wahren Sinn des Lebens in sich birgt[3]). Das Gesetz geht „über die

---

1) Luther selbst hat diesen Ausdruck gebraucht WA XL 1; 21, 12 via in caelum est linea indivisibilis puncti: conscientiae.

2) Vgl. z. B. WA XIV 602, 32 quando lex spiritualiter et efficaciter operatur, tum in nobis sentimus deum praesentem.

3) Ich vermeide absichtlich das jetzt beliebte Schlagwort „irrational", obwohl es ja einen richtigen Gedanken enthält. Aber einmal ist es zu vieldeutig. M. Weber hat (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I 35 A. 1) mit Recht daran erinnert, daß „irrational" — ebenso wie „rational" — ein Beziehungsbegriff ist. Es kommt immer auf den Maßstab an, der dabei zugrunde gelegt wird. Deshalb kann das Wort in allen Farben schillern. Vom Standpunkt des Eudämonismus aus ist die strenge Sittlichkeit das „Irratio-

Vernunft“ [1]) sagt Luther, d. h. das Sollen liegt jenseits aller bloßen Zweckmäßigkeits- und Folgeberechnungen. In ihm taucht dem eigenen „vernünftigen“ Trachten gegenüber ein anderer, unbedingter Wille auf, den der Mensch von dem „seinigen“ unterscheidet und doch nicht umhin kann, als den richtigen zu bejahen. So ist der Gottesgedanke und zwar der Gedanke eines persönlichen Gottes bei Luther unmittelbar mit dem Gefühl des Sollens verbunden [2]). Eben auf den Druck, der dabei verspürt wird, gründet sich seine Gewißheit, daß es nicht ein „gedichteter“, sondern der wirkliche Gott sei, mit dem er es zu tun habe [3]).

Das bedeutet eine Abgrenzung nach zwei Seiten hin. Zunächst hat Luther damit das Pantheistische, das in der Mystik steckte, von vornherein abgelehnt. Für ihn konnte es sich in der Religion nie darum handeln, daß der Mensch sich selbst als Gott entdeckte. Als Gewissensreligion war die Religion Willensgemeinschaft, Verhältnis eines Willens zu einem andern Willen. — Aber Luther fühlt sich zugleich auch hinausgehoben über die philosophischen Schwierigkeiten, mit denen die Scholastik sich herumschlug. Er hat die in ihrer Weise so bedeutenden erkenntnistheoretischen Fragen, die Duns und der Nominalismus aufwarfen, nie einer Auseinandersetzung gewürdigt. Er bedurfte einer derartigen Grundlegung nicht [4]). Bei ihm führte Gott selbst ganz unmittelbar im Ge-

---

nale“; umgekehrt betrachtet die Ethik den natürlichen Trieb als „irrational“. Aber wichtiger ist mir etwas anderes. Das Entscheidende an der Religion ist nicht, daß sie „irrational“, oder wie man früher vielleicht besser sagte, daß sie „paradox“ ist — wäre sie bloß dies, so wäre sie nichts weiter als eine Ungereimtheit —, sondern daß sie Sinn gibt, daß sie auf eine schließliche Entwirrung auch des zunächst Unverständlichsten mindestens hofft. Vgl. dazu jetzt den klaren Aufsatz von Fr. Traub, ZThK 1921 S. 391 ff.

1) WA XL 1; 306, 3 lex est tradita supra rationem hominis, ut illuminaret hominem, ut declararet, quid ei faciendum.

2) Für die Empfindelei der „Religion ohne Gott“ hätte Luther sicher nur Verachtung gehabt. Ein ehrlicher Atheismus ist, weil wahrhaftiger, immer noch achtbarer als eine Ersatzreligion, der für ihre „Ehrfurchtsgefühle“ der Gegenstand der Verehrung fehlt.

3) Daß sie nur mit einem „gedichteten“ Gott arbeite, ist Luthers ständiger Vorwurf gegen die katholische, im Glücksstreben wurzelnde Frömmigkeit. Vgl. schon Römerbrief II 20, 3 ff. Ficker sed quanti et nunc quoque sunt, qui non sicut deum, sed sicut ipsi eum sibi fingunt, colunt. videas hic singularitates et ritus superstitiosas plurime vanitatis. annon est hoc gloriam dei in similitudinem imaginationis et phantasmatis mutare, si dimisso quod debes, eo ipsum colas opere, quod tu elegisti et ita operando credas deum talem esse, qui te et tua respiciat i. e. quasi alius sit, quam ipse sese tibi precipiendo manifestavit? WA VIII 522, 5 Ja ich bekens, das es gegen yhrem, der Papisten gott, welcher eyn abgott ist yhres hertzen, eyn opffer ist. Aber gegen unßerm, dem rechten warhafftigen gott kann es nit denn eyn testament geseyn.

4) Schon aus diesem Grunde ist eine Lutherauffassung, wie sie Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, 1911, S. 220 ff. vorgetragen hat, für mich unannehmbar. Die erkenntnistheoretischen Fragen, innerhalb deren Heim ihn verstehen will, kommen für Luther überhaupt nicht in Betracht. Luthers Gedankenbildung geht überall von der sittlichen Frage aus. Und dort tritt ihm, obwohl er den Gottesgedanken, d. h. den Allmachtsgedanken so bis zu Ende denkt wie niemand vor ihm, doch der unaufhebbare Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Ich, das Gott bedeutet, und dem anderen Ich, das der verantwortungsbewußte Mensch darstellt, mit einer Schärfe entgegen, daß keine logische oder nach Heim „überlogische Synthese“ der „einlinigen“ und der „zweilinigen“ Betrachtungsweise stattfinden kann. Heim selbst

wissen den Beweis für sein Dasein. Aber er hatte gegen alle philosophische Erörterung der theologischen Dinge — und zwar von Anfang an — auch den Verdacht, daß sie auf einen ganz andern Gott als den des Christentums hinausführten. Der Gott, der der „Vernunft" entsprach, konnte immer nur der Gott der Werkgerechtigkeit sein. Denn die „Vernunft" mußte an dem Satz festhalten, daß Gott demjenigen wohl will, der sich um eine „untadelhafte" Lebensführung bemüht. Ein Gott, der sich um den Sünder kümmert, war auf diesem Boden etwas Unverständliches [1]).

Dafür hebt Luther um so kräftiger die Seite an der Religion hervor, daß sie sich — eben als Gewissensreligion — an die persönliche Freiheit, an den persönlichen Entschluß wendet. Nirgends schien es ihm so wichtig, die Freiheit zu betonen, wie in der Religion. Auch das Gottesverhältnis gilt ihm nur dann als aufrichtig und als wirklich, wenn es auf persönlicher Ueberführung beruht. Luther tritt damit in ausgesprochenen Gegensatz zu der katholischen Auffassung. Dort herrscht der Glaube an die Masse, an die unbedingte Richtigkeit des von ihr instinktmäßig eingeschlagenen Wegs, und empfindet man es deshalb als fromm, andern die Verantwortung für das eigene Tun zu überlassen. Bei Luther ist umgekehrt der Wille, persönliche Verantwortung zu tragen, entscheidend für den Ernst der Religion. Der Einzelne kann darum in die Lage kommen, sein Gottesbewußtsein auch gegenüber der Gesamtheit zu behaupten.

Aus der Begründung auf die Gewissenserfahrung ergab es sich nun aber auch von selbst, daß in der Ordnung der Gedanken der Gottesbegriff das Beherrschende wurde. Handelt es sich in der Religion um ein Sollen, so muß zuerst der Wille, der hinter diesem Sollen steht, verdeutlicht werden. Luther denkt streng „theozentrisch" [2]). Gott ist ihm nicht wie dem Philosophen der Grenzbegriff, den

---

hat ja auch keinerlei Versuch gemacht zu zeigen, inwiefern Christus (für Luther oder für Heim) diejenigen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten löst, die von ihm in den Vordergrund gerückt sind. — Wie ich im Unterschied von Heim Luthers Verhältnis zur Schrift auffasse, darüber vgl. die letzte Abhandlung.

1) WA XL 1; 603, 2 ff. si quis extra (d. h. außerhalb der durch Christus vermittelten Gotteserkenntnis) felt, cogitat: sic serviam deo per cucullum monachorum . . . deus bonus, sapiens dat tam multa bona in orbe terrarum, ergo erit mihi misericors. si non ieiunaro etc., tunc erit mihi iratus. Das ist religio falsa, quae concipi potest a ratione. Das ist religio Papae, Judaeorum, Turcarum . . . diversi quidem ritus, sed idem cor et cogitationes . . .: si sic fecero, erit mihi deus clemens. — Mit Recht hat deshalb A. V. Müller (Luthers Werdegang, S. 102 ff., Quaderni di Bilychnis Nr. 2, S. 18 f., 52) hervorgehoben, daß Luther schon im Sentenzenkommentar nicht nur Aristoteles, sondern auch den (philosophischen) Nominalismus ablehnt. Luthers Anschauung von der Widervernünftigkeit der christlichen Lehre ist ganz anderer Art als die des Duns und Occam.

2) Ueber „Theozentrisch" und „Anthropozentrisch" ist in letzter Zeit viel, aber nicht immer mit übermäßiger Klarheit gestritten worden. Die tiefe Weisheit, daß der ganze Bewußtseinsinhalt des Menschen zunächst sein Besitz und insofern alles Denken, auch das religiöse, ein anthropozentrisches ist, hätte wirklich nicht geltend gemacht werden sollen. Als ob nicht auch etwas darauf ankäme, in welcher Reihenfolge, in welcher Ordnung Gedanken vorgeführt werden. Das Kennzeichnende für eine „theozentrische" Betrachtungsweise liegt in einem Zweifachen. Erstens darin, daß nicht der Gottesbegriff vom Sein

er als Letztes hinter der Welt und dem Menschen erreicht, sondern umgekehrt der Ausgangspunkt, von dem aus er die Welt und den Menschen überhaupt erst wahrnimmt.

Luthers Gottesbild ist die getreue Wiedergabe des von ihm Durchlebten. Es war jedoch das Naturgemäße, daß das, was er als Letztes gefunden hatte, beim sachlichen Aufbau ihm an die erste Stelle rückte. Er hat Gott zuletzt verstanden als denjenigen, der ihn an sich heranzieht, d. h. als Liebe und er ist überzeugt, daß er damit in das Innerste in Gott, in sein „Herz" hineingeblickt hat [1]). Aber mit

---

(oder „Anspruch") des Menschen aus, sondern umgekehrt vom Gottesbegriff aus der des Menschen sein Maß erhält; daß also nicht durch „Postulate" festgestellt wird, was Gott ist, sondern das für Gott Festgestellte die „Möglichkeit" (oder Unmöglichkeit) für den Menschen ergibt. Zweitens, daß als Antrieb zur Religion nicht Wünsche oder Bedürfnisse des Menschen, sondern das Sollen, die von Gott aus auferlegte Pflicht festgehalten wird. — Vielleicht darf man die heutigen Dogmatiker daran erinnern, daß Chr. Schrempf in seiner immer noch lesenswerten Erstlingsschrift (Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube, Göttingen 1891) zuerst die Frage klargestellt und gegenüber der damals herrschenden Anschauung für eine theozentrische Auffassung gekämpft hat.

1) Hier ist der Ort, die Bedeutung näher festzustellen, die Christus als der Offenbarer Gottes für Luther hat. Luther hat oft genug den Grundsatz ausgesprochen, daß man nicht mit der „Spekulation" über die „Majestät" Gottes anheben dürfe, sondern Gott da suchen müsse, wo er sich selbst kundgetan hätte: in Christus, genauer gesprochen im Menschen Christus (z. B. WA XL 1; 75, 9 ff. sepe audivistis hunc canonem urgendum in sacris litteris, ut debeamus abstinere a speculatione maiestatis, 76, 9 non debes ascendere ad deum, sed incipe ibi, ubi incepit: in utero matris „factus homo et factus" et prohibe sensum speculationis, 602, 5 deus non vult cognosci nisi per Christum ... ipse speculum, medium, via, per quam deum cognoscimus ... ista est opinio divina, quae non fallit, sed certa forma definit deum. extra istam non est deus. WA L 267, 5 ff. Denn also ists beschlossen, spricht S. Paulus, das jnn Jhesu Christo hat wonen sollen leibhafftig oder personlich die gantze vollige Gotheit, Also das, wer nit in Christo Gott findet oder kriegt, der soll ausser Christo nimermehr und nirgent mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich uber den himel, unter die helle, ausser der welt füre.— Darauf gründet sich die namentlich innerhalb der Ritschlschen Schule vertretene Meinung, daß Luther seinen ganzen Gottesglauben ausschließlich auf die Autorität Christi gestellt hätte.

Allein es gilt schärfer zuzusehen, in welchem Sinne Luther die „Spekulation" über die Majestät Gottes verbietet und woran er bei der „Majestät" Gottes denkt. Ueberall, wo Luther so spricht, handelt es sich für ihn um die Frage, wie man zu Gott in ein Verhältnis kommen oder die Anfechtung besiegen kann (WA XL 1; 77, 3 ff. in ista causa, quomodo agendum cum deo et erga deum, lasse fahren maiestatis speculationem, et in actione contra peccatum et mortem, 78, 8 ff. sed in re iustitiae contra peccatum, mortem, diabolum ... tunc est abstinendum simpliciter ab omnibus cogitationibus et speculationibus maiestatis, 79, 10 quando vis agere, cogitare de salute tua). In solchem Fall darf man nicht ausgehen von dem Gott der „Majestät". Denn der Gott der Majestät — er ist nicht etwa der Gott „an sich" oder ein „spekulativ" in unserem Sinn ersonnener Gott, sondern der Gott der sittlichen Majestät, der Gott, der seine Forderung stellt und darnach den Menschen richtet —, dieser Gott würde den Menschen erdrücken (XL 1; 77, 5 las Gott faren, quia iste intolerabilis hic). Als Gott der Majestät ist Gott des Menschen Feind (Disput., S. 268 Drews deus in natura et maiestate sua est adversarius noster, exigit legem et minatur transgressoribus mortem, ebenda S. 294 qui relicto illo filio suas cogitationes et speculationes sequitur, maiestate

der Liebe stößt nun bei ihm sofort eine andere Seite in Gott zusammen, die ihm in seiner Gewissenserfahrung gleichfalls wichtig geworden war. Luther hat die

---

dei obruitur et desperat). Daher muß man sich, wenn man Gott „finden", d. h. die Einigung mit ihm gewinnen will, an den Gott halten, der in Christus sich als die den Menschen suchende Liebe, als das verzeihende Erbarmen geoffenbart hat. So ihn zu zeigen ist Christi „eigentliches" Werk (XL 1; 260, 1 proprie evangelium, 261, 2 das heißt Christus proprie, Disput. S. 300 Drews proprium Christi officium est annunciare gratiam et remissionem peccatorum). Und dieser Gott ist nicht nur der für den Menschen allein erträgliche, er ist auch der wahre, der „eigentliche" Gott.

Man sieht, Luther will den Gott der Majestät (so wie er ihn versteht) nicht in jedem Sinne beiseite schieben; aber noch wichtiger ist, daß er demnach auch bei Christus das Gnadeverkündigen nicht als sein einziges Werk betrachtet. Indem er von einem „eigentlichen" Amt Christi redet, deutet Luther ja schon an, daß er auch noch ein anderes Amt Christi kennt. Dieses ist die Erläuterung des Gesetzes (WA XL 1; 259, 11 ff. Das autem praecepta drin sthen, illa sunt appendices euangelii . . . quando Christus legislator est peccati, aggravat homines, ebenda 568, 9 quod vero dat praecepta, das setz in alium locum, Disput. S. 378 Drews ipse perfecte et spiritualiter interpretatur legem, ebenda S. 388 ubi Christus spiritualiter legem interpretatur). Für gewöhnlich schreibt Luther dieses Amt ja „Mose" zu, um dann Moses den Gesetzgeber Christus dem Gnadenverkündiger gegenüberzustellen. Aber er vermag dies doch nur in der Weise, daß er den „geistlichen Sinn" des Gesetzes, d. h. den auch ihm selbst erst durch die Bergpredigt erschlossenen, schon in Moses zurückverlegt. Da, wo er zugesteht, daß Christus erst das Gesetz „gedeutet" habe, urteilt Luther nicht nur geschichtlich richtiger, sondern auch dem Hergang seiner eigenen inneren Entwicklung entsprechender.

In Wirklichkeit ist also die Bedeutung Christi für Luther eine zweifache. Christus ist 1. derjenige, der das Gewissen des Menschen gestaltet, indem er dem natürlicherweise sich regenden Gefühl für ein Sollen bestimmten Inhalt und sicheres Ziel gibt. Man darf dabei namentlich nicht vergessen, daß Luther in das Gesetz und das Gewissen immer das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott an erster Stelle einrechnet, vgl. z. B. Disput. S. 378 Drews neque tamen Moses autor fuit decalogi. sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus . . . nam nulla natio unquam sub sole tam crudelis aut barbara fuit ac inhumana, quin senserit deum colendum, diligendum esse atque eius nomen laudibus ferendum, etsi in modo et rationibus colendi dei aberraverit. sic etiam de honore et obedientia erga parentes et superiores. item vitia detestabantur. 2. ist Christus derjenige, der im Gegensatz zum Gesetz die Vergebung Gottes offenbart. Bei diesem Tun ist jedoch ein Punkt noch besonders zu beachten. Auf der einen Seite betont Luther, daß Christus nicht bloß „verkündigt", sondern ein Werk schafft, und zwar eines, durch das er sich als „Gott" erweist, vgl. WA XL 1; 81, 2 ff. non affert Christus pacem, ut apostoli praedicando sed donando. pater dat, facit remissionem peccatorum et pacem. haec eadem dat Christus etc. dare autem gratiam et remissionem peccatorum et vivificationem, iustificationem, liberationem a morte, peccatis non sunt opera creaturae, sed unius, solius maiestatis. angeli non possunt iustificare, liberare a morte, peccatis me, remittere ea. ea omnia pertinent ad gloriam summae maiestatis, creatricis, et tamen Christus habet eadem dare et creare; ergo oportet hunc esse verum deum. Luther gründet also den Glauben an die Gottheit Christi nicht etwa auf seine Wundertaten, sondern auf etwas in der Gegenwart von jedem Erfahrbares, auf die schöpferische Wirkung, die Christus durch sein Gnadenwort am Menschenherzen übt. — Auf der andern Seite aber unterstreicht Luther, was scheinbar mit dem Ersten im Widerspruch steht, ebenso nachdrücklich, daß Christus nicht seinen, sondern des Vaters Willen geoffenbart und getan habe. Er führt die Menschen nicht

paulinische Lehre vom Zorn Gottes, die im Abendland hauptsächlich durch Augustin zurückgedrängt worden war, wiederum zu Ehren gebracht[1]). Sie entsprach seiner ernsten Auffassung von Gottes Heiligkeit. Gott muß nicht nur dem Sünder, sondern auch dem verhältnismäßig Gerechten zürnen, d. h. ihn rundweg verwerfen. Denn es gibt bei Gott kein Mittelding zwischen Ja und Nein; allein das Vollkommene kann vor ihm bestehen, das Unvollkommene kann er nur ablehnen und vernichten[2]).

Die Wiedereinführung dieser Lehre vom Zorn Gottes gab nicht nur der Gottes-, sondern der ganzen Weltanschauung eine neue Wendung. Sie bedeutet nicht nur einen Gegensatz gegen die Mystik, der die Welt bloß wie ein Schattenbild erschien — Luther bejaht, indem er Gott zürnen läßt, seinerseits ernsthaft die Wirklichkeit

---

zu sich, sondern zum Vater, WA XL 1; 98, 10 ff. quoties beneficia refert ad nos, ut in operibus et verbis Christi non tam intelligamus ipsum Christum quam patrem. In hoc venit, ut nos apprehendat — fixis oculis in eum trahimur, rapimur recta via ad patrem, quia non speculandum nec sperandum posse aliquid salutare sciri de deo patre nisi apprehenso Christo. tum iste ostendit mihi istam gratiam non suae voluntatis sed patris. Darnach kommt es also doch zuletzt darauf an, wie „der Vater" gesinnt ist.

Von da aus erhellt nun, welchen Dienst Christus dem Gläubigen leistet. Er kann nicht darin bestehen, daß die Autorität Christi ohne weiteres alle Zweifel aus dem Felde schlüge, geschweige, daß sie den ganzen Gottesglauben trüge. Denn Christus selbst ist ja nicht eindeutig. Man kommt bei ihm vor eine ähnliche Frage wie bei „Gott". Weil er auch Gesetzesverkündiger ist, kann man ihn als Richter betrachten und sich vor ihm fürchten, wie Luther selbst dies früher getan hat (vgl. oben S. 25 A. 6). Oder, so kann Luther es auch ausdrücken, Christus ist ja auch „Gott" und deshalb „Majestät" (WA XL 1; 92, 9 ff. verum quidem, quod Christus est futurus iudex, non possum negare ... tunc furcht ich mich fur Christo. Daneben das andere 93, 5 ibi fit verus Christus, sic relinquo speculationem maiestatis et hereo in humanitate et tum non timeo fur ym, quia ipse est deus). Aber mit welchem Recht betrachtet dann der Gläubige die Gnadenpredigt als das „eigentliche" Werk Christi und die Gesetzesverkündigung nur als ein „Anhängsel"? Darauf bedurfte es auch nach Luther einer Antwort und sie konnte nur aus einer letzten, unmittelbaren Gewißheit fließen.
Es handelt sich in Wahrheit bei Luther um ein Ineinander, wo eins das andere wechselseitig stützt. Die Gnadenpredigt Christi bringt dem Menschen den aller „Vernunft" und seiner eigenen Gesetzespredigt widersprechenden Gedanken nahe, daß Gott vergeben will. Das Wort wirkt tröstlich, weckt aber eben deshalb gleichzeitig Mißtrauen. Volle Ueberzeugungskraft gewinnt es erst durch das aus dem eigenen tiefsten Innern quellende — Luther würde sagen: durch das vom heiligen Geist gewirkte — Gefühl, daß der Gott, der vergeben kann und neubeleben will, größer, im wahreren Sinn „Gott" ist, als einer, der nur richtet und niederschlägt, vgl. S. 43.

1) Schon daran, daß Luther hier etwas erneuert, scheitert jeder Versuch, seine Lehre so darzustellen, als ob der Zorn Gottes von ihm nicht als eine Wirklichkeit in Gott, sondern nur als eine Spiegelung im Bewußtsein des Menschen gemeint wäre. — Das Gott Vermenschlichende der Anschauung hat Luther selbstverständlich abgestreift, vgl. z. B. Enders IV 40, 39 de deo loquitur scriptura, quomodo ab impiis vel piis affectibus de ipso sentitur, ut irasci dicatur, cum nos iram sentimus, poenitere, cum nos eius opera mutari sentimus. WA XVIII 724, 32 pulchre scimus, quod deus non amat aut odit quemadmodum nos, siquidem nos mutabiliter et amamus et odimus, ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus.

2) Z. B. WA XL 1; 371, 13 deus odit peccatum et peccatorem, et necesse, quia alioqui deus iniustus et amator peccati.

und die Selbständigkeit der Welt; es war noch wichtiger, daß Luther damit auch den ästhetischen Bestandteil wieder ausschied, der vom Neuplatonismus her in die Gottesanschauung des Christentums eingedrungen war. Er bricht mit der Betrachtungsweise, der der Reichtum Gottes als eine wesentliche, wo nicht als die vornehmste Eigenschaft Gottes erschien und die diesen in der Fülle der nebeneinander bestehenden Stufen in der Welt bewunderte. Für ihn wird wieder wie für das Urchristentum das Sittliche, das unbedingt zu Verwirklichende, zum allein gültigen Maßstab der Weltbetrachtung.

Aber das von ihm behauptete Nebeneinander von Zorn und Liebe in Gott stellte Luther nun vor eine schwere Frage. Er war nicht gewillt, auf Grund der Anschauung vom Zorn die Vorstellung eines Gottes zu vertreten, der das in der Welt Wachsende und zuletzt doch von ihm selbst Geschaffene bloß verurteilen und zerstören kann. Dem stand der Gedanke der göttlichen Liebe entgegen. Aber ebensowenig war er geneigt, den Gedanken des Zorns durch den der Liebe aufzuheben oder abzuschwächen. Beides, Zorn und Liebe, sollte in seiner Ganzheit aufrecht erhalten werden [1]). Und doch fühlte er sich gedrängt, hinter dem Gegensatz die Einheit zu suchen. Die Lösung gab ihm ein Schriftwort: die Stelle, an der Jesaja (28, 21 nach der Vulgata) vom Zorn als von einem „fremden" Werk Gottes redete [2]). Daraus entnimmt Luther: Zorn und Liebe stehen in Gott nicht auf derselben Stufe. Die Liebe ist sein „eigentliches", der Zorn sein uneigentliches Werk [3]). Der Zorn ist die Maske, hinter der sich „Gott" verbirgt. Es gehört zu Gottes Wesen, daß er sich auch in seinem Gegensatz offenbart [4]). Aber er tut dies nicht aus Laune, sondern nach bestimmtem Plan. Gott braucht den Zorn, um zu seinem Ziel zu gelangen; um die Hindernisse wegzuräumen, die der reinen Durchsetzung des Höchsten im Wege stehen. Denn im Vergleich mit dem Höchsten, dem ganz Vollkommenen,

1) Für Denifle (Luther I² 744) ist es ganz unverständlich, wie Luther sich gleichzeitig rühmen kann, er habe den Zorn Gottes deutlicher erkennen gelehrt und damit die falsche Sicherheit der Papisten zerstört, und ein anderes Mal sagen kann, er habe der inneren Unsicherheit, die unter dem Papsttum herrschte, durch die Predigt des Evangeliums ein Ende bereitet.

2) So verwendet Luther die Stelle schon in der Psalmenvorlesung WA III 246, 19 prophetavit Isaias 28 „Alienum est opus eius, ut operetur opus suum", quia perdit ut salvet, damnat secundum carnem, ut glorificet spiritum suum. IV 87, 22 quando maxime deserit, tunc maxime suscipit. et cum damnat, maxime salvat. sic enim mirabile (secundum Isaiam 28) fecit consilium suum, dum opus eius alienum est ab eo, ut faciat opus suum. IV 331, 11 dat enim eis dominus secundum prophetam Isaiam artum panem et aquam brevem, ut det panem in latitudine, carnem angustat et dilatat (lies: ut dilatet) spiritum, crucifigit et occidit, ut resuscitet et glorificet. sic alienum opus eius ab eo, ut faciat opus suum.

3) Es ist nicht unwichtig zu beachten, daß auch das Tridentinum sich einmal, freilich nicht gerade glücklich, dieser Ausdrucksweise Luthers bedient hat sess. 6 can. 6 si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli a. s.

4) Vgl. z. B. WA XVIII 633, 9 sic deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat facit illud reos faciendo . . . sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate.

ist auch das teilweise Vollkommene ein Hemmnis, ein Aufenthalt auf dem Wege. Nur gilt es wohl zu unterscheiden zwischen Zorn und Zorn. Es gibt einen „Zorn der Strenge“ [1]), der nur straft und deshalb vernichtet. Er offenbart sich im jüngsten Gericht; aber auch hier schon überall da, wo Gott das völlig Unbrauchbare ausscheidet. Aber es gibt auch einen „Zorn des Erbarmens“, der läutert und befreit. Ihn erfährt der Mensch an sich, den Gott im Gewissensgericht heimsucht. Gott zerbricht mit ihm den Menschen, aber bloß um ein Neues, ein Besseres aus ihm zu machen. Er muß ihn immer wieder zerbrechen, wenn er ihn wirklich bis zu sich selbst emporbringen und ihn in sein eigenes Wesen wandeln will. So offenbart sich durch den Zorn hindurch, ja in dem Zorn selbst Liebe; die Liebe, die dem Menschen das Höchste gönnt und unermüdlich an ihm arbeitet [2]). Das ist tiefer und männlicher gedacht als das scheinbar so nahe Anklingende, daß „alles was besteht, wert ist, daß es zugrunde geht“. Luther sieht hinter der Vernichtung ein Werden, hinter dem Zerstören ein Schaffen, das Hervorkommen eines Ewigen in dem zugrundegehenden Endlichen. Aber ebenso ist auf der andern Seite ersichtlich, wie durch die Verbindung mit dem Zorn der Begriff der Liebe bei Luther vertieft wird. Das Willensstarke, das heilsam Harte, das Erzieherische kommt in die Liebe hinein. Die Liebe wird verstanden als eine Macht, die sich nicht scheut, wehe zu tun, um den von ihr Gemeinten von sich selbst loszureißen und ihn über sich hinauszuheben. Man braucht nur Tolstois weiche Auffassung dagegen zu halten, um das Große in Luthers Deutung zu empfinden.

Aber Luther gräbt von da aus noch tiefer in den Gottesbegriff hinein. Er war gewiß, daß er mit seinem Verständnis der göttlichen Liebe nicht nur die Einheit im Gottesgedanken gefunden, sondern zugleich das Innerste, das Wirklichste in Gott aufgezeigt hatte. Damit hob er den Gottesgedanken auf, der in der katholischen Kirche galt und den Duns nur auf die Spitze getrieben hatte. Denn jene Gewißheit bedeutete zugleich soviel wie: es gibt keinen jenseitigen Hintergrund in Gott, der erhabener wäre als seine Liebe und aus dem diese nur vermöge eines gewissen Entschlusses hervorbräche. Gott ist auch nicht, wie es sich wiederum Duns und in etwas anderer Weise auch die deutsche Mystik vorstellten, das an sich Unbestimmte, das erst durch willkürliche Selbstbeschränkung (oder Selbstentfaltung) Umriß, Gestalt und Willensziel erhält. Er ist von vornherein bestimmt und zwar bestimmt als Liebe. Liebe ist seine „Natur“ [3]), sie ist das eigentliche Wesen Gottes

1) Vgl. für diese Unterscheidung wiederum schon die Psalmenvorlesung WA III 69, 24 alia est ira misericordie, alia severitatis. tunc deus corripit in ira, quando suis correptio tantum est poena et non emendatio seu profectus.

2) WA X 1; 266, 6 ßo sehen wyr, wie die rechte liebe zugleich eyn großer Feynd und Freund ist, wie hart sie straft und wie süß sie hilft; eyn harte Schale, aber eyn süßen Kern hat sie, bitter ist sie dem alten menschen, aber gar süß dem newen menschen. XXIII 517, 2 die zornige liebe. Denn wo die liebe zürnet, tut sie keinen schaden, aber wenn der haß und neid zürnet, der verderbet und verstört, so lang er kann. Denn der Liebe zorn sucht und will das Böse, welches er hasset, von dem guten, welches er liebet, sondern, auf das das gute und sein lieb behalten werde.

3) WA IV 269, 25 sed hoc est esse deum: non accipere bona, sed dare; ergo pro malis bona retribuere: quia enim prius dona dat, quam accipit, quid aliud facit, quam

selbst. Gott kann nie anders wollen als in der Richtung auf sie. — Scheinbar bedeutete dies eine Einschränkung Gottes. Aber Luther hat schlagend darzutun vermocht, daß er von diesem Boden aus einen viel tieferen Begriff der Absolutheit Gottes erreichte, als ihn die katholische Kirche besaß. Denn — und damit faßt er den Schaden des katholischen Gottesbegriffs an der Wurzel — nicht darin besteht Gottes Größe, daß er selbstselig in einsamer Höhe thront, unbedürftig einer Welt, unbedürftig auch des Menschen; groß ist er vielmehr dadurch, daß er selbständiges Leben außer sich zu setzen und es zu sich emporzuführen vermag[1]). Wie überall nicht der der wahre Meister ist, der sein Können nur für sich besitzt und den Stümper bloß zu beschämen weiß, sondern der, der seine Kunst auf andere zu übertragen versteht[2]). Oder noch einfacher ausgedrückt: als „Gott" erweist sich Gott am überzeugendsten darin, daß er Wohltaten austeilt; denn damit zeigt er sich als den, der immer geben kann, der allein wirklich geben kann und der gütig genug ist, um immer andern mit seiner Gabe zuvorzukommen. Daß Gott dies tut, das ist sein Vorzug und seine „Ehre"[3]).

---

reddit bona pro malis. IV 278, 15 est enim omni iudicio rationis divinitatis hoc proprium et decens sibi sufficere, nullius indigere et aliis gratis benefacere. Römerbrief II 339, 17 ff. gloria eius (sc. dei) est quod beneficus in nos est. WA XXXVIII 29, 2 ff. So ist er auch gütig und treu, das er helfen will und gerne hilft, wie er verheißen hat im ersten Gebot, Ich will dein Gott sein, das ist, Ich will dein Trost, Hülfe, Heil, Leben und alles Gutes sein wider alles, was dir böse sein will, denn das heißt Gott sein. X 1; 100, 19 gottlich natur ist nit anders denn eitel wohltätigkeit. X 3; 56, 2 denn gott ist ein glüender backofen foller liebe, der da reichet von der erde bis zum Himmel.

1) Römerbrief II 61, 4 ff. reprehendere enim alios et apparere artificem, hoc non est esse optimum artificem; sed efficere artifices sui similes hoc est laudabilem esse artificem. primus enim modus involvit sepe superbiam et elationem, secundus autem invidiam et arrogantiam. tertius autem ipse est benevolentia et humanitas. sic deus iustus est effective in nobis laudabilis, quia nos sui similes facit. II 67, 18 est enim gloria alicuius boni, quod intra in aliquo est, ad extra et alios diffusio. — Unwillkürlich denkt man dabei an die Aufklärung. Auch die Aufklärung hat in Gott den großen Künstler gesehen, aber sie versteht darunter, daß Gott der große Mathematiker oder der große Mechaniker ist. Was Luther hineinlegt, die Liebe, die etwas sich selbst Gleiches schaffen will, fiel bei der Aufklärung zu Boden.

2) Es bedarf wohl keiner Hervorhebung, daß die Güte Gottes, wie Luther sie darnach versteht, etwas anderes, etwas viel Reicheres und bei Gott viel Unmittelbareres ist, als die „Liberalität", die die Scholastik seit Anselm aus der Gerechtigkeit Gottes als deren höhere Stufe abzuleiten suchte, vgl. über diese Vorstellung bei den Scholastikern Seeberg, Duns Scotus, S. 176; Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festschrift für Kaftan, 1920, S. 151); Holl, Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (Festgabe der Freunde und Fachgenossen für Harnack, 1921, S. 73 ff.). — Der „liberale" Gott der Scholastiker gibt nur von seinem Ueberschuß etwas ab, der Gott der Liebe bei Luther gibt sich selbst und zwar ganz.

3) Vgl. die S. 42 A. 3 angeführten Stellen und dazu WA IV 278, 11 ff. deus autem indignis et immeritis, insuper et multum demeritis benefecit per Christum incarnatum, quia et per hoc ostendit se esse non fictum, sed verum et viventem deum, quod nihil boni et meriti a nobis suscepit, sed omnino gratis tribuit . . . 27 benefacere enim alteri divinum est, sed non potest noster deus esse et sua nobis dare nisi primo doceat se nostra nolle et nostra nihil esse apud eum . . . si enim aliquid nostri susciperet et non penitus reprobaret, iam nec verus deus nec solus bonus esset, quia et nos beneficiis cum eo

— Luther dringt bis zum Letzten vor, was in dieser Anschauung enthalten ist. Ist Gott seinem innersten Wesen nach Liebe, so bedeutet das auch, daß er der ohn Unterlaß T ä t i g e ist. Die alte Formel von Gott als dem actus purus erhält bei Luther einen neuen, volleren Sinn. Gott ist nicht der sich selbst Beschauende und Genießende, überhaupt nicht in erster Linie Denken, sondern Wille und Tat. Er „ruhet nimmer". Wie er von Ewigkeit her sein Ziel sich gesetzt hat, so wirkt er ununterbrochen auf dieses Höchste hin, schaffend und das Geschaffene steigernd. Darum eben heißt er der Lebendige[1]). Aber auch umgekehrt ist wieder seine Lebendigkeit nichts anderes als Liebe. Gott wirkt und lebt, indem er sich selbst mitteilt. Er hat seine eigene Vollkommenheit nur so, daß er sie in andern als in seinem Bilde wiedererzeugt. Wie er selbst heilig ist, macht er Menschen heilig, wie er gerecht ist, gerecht, wie er weise ist, weise[2]). So ist er „der Brunnquell, der sich ewig mit Güte übergießt". Deshalb will er k r a f t s e i n e s W e s e n s — nicht nur „zufällig", wie die Scholastik sagte — eine Welt, will er den Menschen, um seine Liebe in ihn auszuschütten.

Das Planvolle, die Richtung auf ein Willensziel ist somit bei Luther unmittelbar in den Gottesgedanken eingeschlossen. Aber nicht minder das andere, daß Gott auch die unbedingte M a c h t besitzt, um seinen Willen zu verwirklichen. Luther war Gottes so inne geworden, daß er ihn e r l i t t. Nicht er selbst hatte sich die Gewissensqualen bereitet, sondern Gott hatte sie in ihm hervorgerufen[3]). Nicht er hatte sich dann wieder erhoben, sondern Gott hatte ihn aufgerichtet[4]). Auch

---

certaremus. nunc autem vult, quod nos tantummodo accipiamus et ipse solus det et ita sit vere deus. WA III 149, 26 quia nihil possumus deo reddere pro beneficiis suis nisi gratiarum actionem et agnitionem beneficiorum eius, omnia alia sunt ipsius et de manu eius accipimus sine intermissione. III 280, 23 soli enim deo laus et honor debetur, hominibus autem non nisi confusio et nulla laus, quia hic deus sibi vendicat totam laudem et ab omnibus aufert tanquam cultum sibi soli debitum . . . deo igitur reddere possumus ⟨nihil⟩ nisi sacrificium confessionis.

1) WA XVIII 710, 38 non satis cogitantes, quam i n q u i e t u s s i t a c t o r d e u s i n o m n i b u s c r e a t u r i s s u i s n u l l a m q u e s i n a t f e r i a r i, vgl. 706, 22 talem deum nobis et Aristoteles pingit, qui dormiat scilicet et sinat sua bonitate et correptione uti et abuti quoslibet. 709, 31 vitium ergo est in instrumentis, q u a e o c i o s a d e u s e s s e n o n sinit, quod mala fiunt, m o v e n t e i p s o d e o . . . hinc fit quod impius non possit non semper errare et peccare, quod r a p t u d i v i n a e p o t e n t i a e m o t u s o c i a r i n o n s i n i t u r.

2) WA III 458, 8 ff. unde qui apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes. Römerbrief II 56, 13 ff. deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos peccatores miseratus cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare, ut glorificetur et commendetur sua veritas, iustitia, sapientia, virtus, innocentia in illis et ab illis.

3) WA V 204, 18 quare et hic psalmus, dum dicit „In furore tuo" utique confitetur ab ipso deo fieri, quae patitur. Disput. S. 53 f. Drews est igitur contritio non meum opus, sed opus legis dei . . . contritio est tonitru et fulmen irae divinae de caelo in conscientia mea. e g o v e r o s u m s u b i e c t u m e t m a t e r i a l e d i v i n i o p e r i s, quo me subigit, conterit et deducit ad inferos.

4) Disput. S. 177 Drews sicut . . . ipse deus ministerio verbi conterit nos et concutit

in seinem Tun und Schaffen empfand er das gleiche. Gerade in den Augenblicken, wo er das Kühnste wagte, stand er am stärksten unter dem Gefühl, daß er nur einer ihm auferlegten Notwendigkeit gehorchte. „Wir handeln nicht, sondern wir werden gehandelt" [1]). Der Glaube an die göttliche *Alleinwirksamkeit* war nicht ein Lehrstück, das Luther nur äußerlich aus Paulus übernommen hätte; er ruhte bei ihm auf persönlicher Erfahrung [2]). Aber was er in sich selbst wahrgenommen hatte, weitete sich ihm aus zu einer allgemeinen Betrachtung und wandelte sein ganzes Weltbild. Die Welt erschien ihm jetzt nicht mehr wie den Griechen und der Scholastik als eine ruhende Ordnung. Er schaute sie als begriffen in nie rastender Bewegung, und auch ihre Ordnung sah er in jedem Augenblick neu erzeugt. Dadurch wird ihm die Lebendigkeit Gottes erst im eigentlichen Sinn anschaulich. Denn Gott war es, der als der „unruhige Treiber" die Dinge unaufhörlich zum Wirken drängte und ihr Ineinandergreifen schuf; die ganze Welt war ein ununterbrochenes Zeugnis seiner nie versiegenden Schöpferkraft. Luther gewahrt deshalb die göttliche Allmacht nicht wie die Scholastik nur in den außerordentlichen Begebenheiten, mit denen Gott die von ihm gesetzte Ordnung durchbrach. Der gewöhnliche Gang der Welt ist ihm bereits das größte Wunder. Und die Allmacht ist ihm nicht die unendliche Fülle von *Möglichkeiten*, die Gott frei zu seiner Verfügung hat, sondern die in der Gestaltung der *wirklichen* Welt sich betätigende unendliche Macht [3]). Er sieht sie offenbar werden an jeder Stelle und in jedem Augenblick.

---

corda nostra . . ., ita porro resuscitat nos et suo sancto spiritu per ministerium verbi accendit in nobis fidem . . . ipse nos terret, non ipsi nos . . . ipse nos rursus consolatur et efficit, ut arripiamus verbum promissionis divinae.

1) Enders II 323, 28 sine quaeso rem suis ire motibus, solus deus in negotio est. rapimur ut video et *agimur potius quam agamus*. WA I 649, 28 potius aguntur quam agunt filii dei. WA II 539, 5 nostrum agere est pati deum in nobis operantem. WA V 544, 9 quamquam revera nihil differat creatio et recreatio, cum utraque ex nihilo operetur et omnis creatura sit opus manuum dei praeter impios. omnia enim alia non sibi serviunt, *non agunt, sed aguntur* et soli deo sunt ad gloriam . . . 19 ubi ergo manebit liberum arbitrium, ubi facere quod in se? cum hic *fieri nos doceamur, non facere* et non nos operemur, sed deus nos operetur, *facturae non factores simus*.

2) Ausgesprochenermaßen vertreten hat Luther die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes erst seit der Römervorlesung. Aber die entscheidenden Antriebe dafür finden sich bereits in der Psalmenvorlesung. Ich erinnere nur an die oben (S. 42 A. 3 und S. 43 A. 3) angeführten Stellen, nach denen Gott der ausschließlich Gebende, der Mensch immer nur der Empfangende ist.

3) WA XVIII 718, 28 omnipotentiam vero dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed *actualem illam*, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura eum vocat omnipotentem. WA VII 574, 12 Allmechtig ist er, das in allen und durch allen und ubir allen nichts wirkt, denn allein seine macht . . . diß ist gar eyn hoher artickel und begreifft viel yhnem, legt alle hoffart, vormeßenheit, frevel, rum, falsch vortrawen zumal dernyder und erhebt nur got. Ja zeygt ursache an, warumb got allein zurheben sey: Nemlich, das er alle dinge thue. Es ist leichtlich gesagt, aber hoch zu gleuben unnd ynß leben ziehen . . . den das wortlin „Mechtig" sol hie *nit heyssen ein still rugende macht*, wie man von eynem zeytlichen kunige sagt, ehr sey mechtig, ob er schon still sitzt und nichts thut, *Szondern ein wirckende macht und stettige tettickeit, die on unterlaß geht ym schwanck und*

Alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummenschanz, Masken, unter denen er sich verbirgt, Werkzeuge, mit denen er arbeitet [1]).

Luther steht jedoch diesem ganzen Getriebe nicht wie einem Schauspiel gegenüber, das er nur von außen her betrachtete. Er fühlt sich selbst darin mitaufgenommen und mitbewegt [2]), ja sich selbst dadurch unmittelbar, d. h. durch Gott hervorgebracht: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat." Ohne Schwanken zieht er deshalb aus Gottes Allmacht für den Menschen die Folgerung des „unfreien Willens". Wo Duns Scotus ein Sowohl-als-auch hatte behaupten wollen, sieht er nur ein, Entweder-Oder: entweder hat Gott den freien Willen oder hat ihn der Mensch [3]). Entweder ist Gott wirklich allmächtig und bedeutet der Mensch ihm gegenüber nichts, oder steht der Mensch auf sich selbst, dann ist Gott in Wahrheit nicht allmächtig. Denn — das stellt Luther mit aller Schärfe fest — jeder Versuch einen Raum auszusparen, innerhalb dessen der menschliche Wille sich auch Gott gegenüber frei betätigen könnte, schränkt die göttliche Allmacht nicht nur ein sondern hebt sie auf und setzt Gott zum bloßen Zuschauer der Welt gegenüber herab [4]).

Aber mit dieser Folgerung kommt Luther auch vor die Fragen, die jeden derartigen Gottesbegriff bedrängen: das Uebel, das Böse und zuletzt die Prädestination.

---

wirkt. Den got ruget nicht, wirckt on unterlaß, wie Christus sagt Johan. 5 „Mein vatter wirckt biß hieher und ich wirke auch".

1) WA XIX 219, 31 er ist allenthalben gegenwärtig ym tod, ynn der hellen, mitten unter den feinden, ja auch yn yhrem herzen. Denn er hats alles gemacht und regiert es auch alles, das es muß thun, was er will. WA XXIII 136, 31 das sein eigen gottlich wesen kann ganz und gar yn allen creaturen und yn eyner iglichen besondern sein, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die creatur ihr selbst ist und doch wiederumb nirgent und yn kainer mag und kann umbfangen sein. E. A. 11, 110 alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr Mitwirken tun kann und auch tut. XX 272, 24, panis quem dominus dat et omnes creaturae ut domus, possessio nihil aliud sunt quam larvae dei; quando dat panem deus, da gehort viel ein größer kunst zu, ut te enutriat quam optime conditus cibus, tamen non prodest. humanum corpus non habet tantum ardoris, ut mutet panem in sanguinem et carnem. — Es ist beachtenswert, daß Luther selbst diese Auffassung der göttlichen Allmacht ausdrücklich der Unterscheidung des Duns von potestas absoluta und ordinata entgegenstellt. WA XVIII 719, 24, primo deum esse omnipotentem, non solum potentia, sed etiam actione (ut dixi), alioqui ridiculus foret deus, vgl. S. 14 die Bezugnahme auf Duns.

2) Vgl. auch WA XII 442, 1 ff. Wer das versteht, der wirdt so baldt ynnen, das er kein ader regen und nicht eyn gedancken haben kann, gott mus es wirken.

3) WA XVIII 636, 27 sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati . . . quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur quo sacrilegio nullum esse maius possit, vgl. 781, 8 scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat. sed hoc quaerimus, an erga deum habeat liberum arbitrium, ut ille obediat et faciat, quae homo voluerit, vel potius an deus in hominem habeat liberum arbitrium, ut is velit et faciat, quod deus vult et nihil possit, nisi quod ille voluerit et fecerit.

4) WA XVIII 750, 5 tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis esse conatum voluntatis in utram partem, quia tam deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis.

Verhältnismäßig leicht und restlos ist Luther mit der Frage des Uebels fertig geworden. Sie war für ihn im Grunde schon mit seinem Begriff von Gottes Liebe erledigt. Erkannte er an, daß die sittliche Höherhebung des Menschen sich nicht anders als durch ein fortwährendes Zerbrechen und damit auch nie ohne Schmerzen und Qualen denken ließe, so war eine „Theodizee" für ihn überflüssig. Ein Bedürfnis darnach konnte erst in einem Zeitalter entstehen, dem die Glückseligkeit über alles ging und das folgerichtig den Schmerz als die unerträglichste Seite der Welt empfand. Aber Luther denkt darüber hinaus der auch für ihn noch übrigbleibenden Frage nach, ob die Emporentwicklung des Menschen nicht auch ohne Leiden hätte bewerkstelligt werden können. Er hat darauf eine genial einfache Antwort gefunden, die einzige, die sich überhaupt geben läßt. Er macht geltend, daß ohne das Uebel Gott für den Menschen überhaupt nicht als „Gott" erkennbar wäre [1]). Gott muß dem Menschen Schmerzen bereiten. Denn erst der Verlust der Wohltat bringt diesem die Wohltat als solche zum Bewußtsein und lehrt ihn zusammen mit der Macht die Güte des Schöpfers würdigen.

Viel ernsthafter mußte Luther die andere Frage nehmen, ob Gott nicht, wenn er alles in allem wirkt, auch das Böse hervorbringe. Luther hat sich die Frage in der schärfsten Form gestellt. Die bequeme neuplatonische Zurechtlegung des Bösen als eines bloßen Mangels an Sein, zu der auch die Scholastik zuletzt ihre Zuflucht nahm, hat er sich niemals angeeignet. Für ihn blieb das Böse als Willenshandlung eine Wirklichkeit, ein Widerspruch des menschlichen Eigenwollens gegen Gott [2]). Aber wie war ein derartiger Widerspruch in der von Gott geschaffenen und von ihm allmächtig durchwalteten Welt überhaupt denkbar? Luther geht ein beträchtliches Stück in der Richtung auf die Lösung, die von seinem Standpunkt aus als die unausweichliche erscheint. Der Gedanke ist ihm geläufig, daß Gott selbst unter Umständen einen Menschen in schwere Sünde fallen läßt, um ihn damit zu retten d. h. um ihm dadurch die Augen über sich zu öffnen und so seine Umkehr zu bewirken [3]). Luther wagt sogar den Satz, über den Calvin sich empörte, als Servede

1) WA XVI 138, 9 sic nobis cogitandum in omni periculo. quis hoc malum excitavit super nos? impii dicunt: diabolus, deus est from, non facit. sed deus facit ideo quia aliter agnosci non potest. hic videbis quid possum facere et quomodo possim te eripere et hoc ut honor, potentia et sapientia mea. si nihil tibi zuschicket, nunquam agnosceres me. si te vivere sino, tamdiu potes erhalten werden, non disces me agnoscere, sed tuam potentiam, sapientiam. si tibi proponam casum, quem potes exequi tua ratione, adscribis tibi. Ideo tibi adiu⟨n⟩go talia, ex quibus nulla creatura te eripere potest, quam ego solus. . tum vides, quam nihil sit supra me.

2) WA XVIII 709, 15 haec igitur eorum voluntas et natura sic a deo aversa non est nihil. neque enim Satan et impius homo nihil est aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant.

3) Enders I 99, 26 ff. quis scit si ideo permissus sit sui foetorem peccati facere publicum, quia occultum sanari non potuit, quod sanari per publicum pudorem optime potest. mirabilis deus in consiliis super filios hominum. multos per peccata sanat a peccatis sicut venenum veneno pellitur. WA VII 548, 12, darumb .. got ... auch zuweilen ynn sund fallin lessit, auff das er ja viel zu sehen hette ynn die tiefe. XIV 480, 25 quem enim vult divitem facere prius facit pauperrimum, quem iustum, detrudit prius in peccatum. XV 415, 21 quare fit ut sinat te iaci in peccatum, quod non cognoscis esse peccatum et hoc facit, ut gratiam suam nobis notam faciat.

ihn spöttisch aufstellte, daß Gott als der Allgegenwärtige auch in der Hölle, ja selbst im Teufel gegenwärtig sei [1]). Von da aus lag es nahe, beim Bösen ähnlich zu folgern wie beim Uebel: Gott muß das Böse hervorbringen, um damit das Bewußtsein des Guten, das Gewissen in der Menschheit zu erwecken [2]). Luther hätte dazu seine Lieblingsformel verwenden können, daß Gott ein „fremdes" Werk verrichte, um sein „eigenes" zu fördern. Aber diesen Schluß zu ziehen, hat er doch nicht über sich gebracht. Er fürchtet offenbar, daß mit solchem Zugeständnis alle sittlichen Begriffe ihre Strenge verlören. Wie war es dann noch aufrecht zu erhalten, daß Gott nur das Gute will und dem Bösen schlechthin zürnt? Darum läßt Luther das Rätsel lieber ungelöst stehen und bescheidet sich, an dieser Stelle ein göttliches Geheimnis anzuerkennen [3]).

Aber dieselbe Frage rückte ihm noch einmal von einer andern Seite her nahe. Wenn Gott der Allmächtige ist, warum erlöst er dann nicht alle aus der Gewalt des Bösen? Auch diesmal stellt Luther sich die Frage so streng, wie es durch die Sache gefordert war. Er sorgt sich nicht wie die breite Masse der Theologen nur darum, weshalb Gott nicht alle zur Seligkeit führt — das war für ihn immer der untergeordnete Punkt —, sondern um das Ernsthaftere, weshalb Gott nicht alle für das Gute empfänglich macht [4]). Wiederum gab es eine naheliegende Lösung: die Lehre von der Wiederbringung aller, die Paulus schon angedeutet und Origenes so großartig durchgeführt hatte. Luther hat sie, obwohl sie ihm bekannt sein mußte, überhaupt nicht in Betracht gezogen. Auch in diesem Fall war das Opfer, das er dabei hätte bringen müssen, für ihn zu schwer. Er hätte den ihm so wichtigen Gerichtsgedanken und mit ihm zugleich den Ernst des Verantwortungsgefühls preisgeben oder mindestens abschwächen müssen. Darauf konnte er sich nicht einlassen. Er

---

1) WA XVIII 709, 18 illud igitur reliquum quod dicimus naturae in impio et Satana, ut creatura et opus dei non est minus subiectum omnipotentiae et actioni divinae quam omnes aliae creaturae et opera dei. quando ergo deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Tischreden I 101, 4 Ibi alter: Ergo est etiam in Diabolo? — Ita, et essentialiter quidem etiam in inferno, sicut. 2. Thess. 1: qui poenas dabunt in interitu aeterno a facie domini.

2) Nahegekommen ist Luther dieser Folgerung in Sätzen wie WA XL 2; 86, 1 ff. nolo praedicare, ut carnem exuatis; deus vult, ut generatio carnium maneat, ad hoc mus caro dableiben, ergo etiam peccatum. — Wirklich gezogen hat sie Schleiermacher Glaubenslehre ² § 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

3) WA XVI 143, 4 deus ergo incitat diabolum ad malum, sed non facit malum. ille autem qui facit malus est, quia legem habet. Da geet es denn hoch hinauf, an deus sit auctor peccati, qui vult ut facias legem et in hoc incitat diabolum ut te in peccatum coniiciat. sed hoc tam excelsum, ut nihil responderi possit, nisi quia sic placet deo.

4) WA XVIII 684, 32 ff., caeterum cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam alia quaestio est . . . de occulta illa et metuenda voluntate dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum.

hält an **dem** Gott fest, der schafft **und richtet**, d. h. der aus seinem Werk das Unbrauchbare wieder ausscheidet.

Dann blieb ihm keine andere Auskunft als die der **Prädestination**. Auch diese Lösung fügte sich freilich nicht glatt. Sie stand mit einem andern bedeutungsvollen Punkt von Luthers Anschauung in Widerstreit. Wie reimte sich der einen Teil der Menschen von Ewigkeit her verdammende Ratschluß Gottes mit der Ueberzeugung, daß das Evangelium jedem das Heil anbiete? Indes meinte Luther sich hier so helfen zu können, daß er nach dem Vorgang der Schrift de vocatione gentium zwischen einem „offenbaren" und einem „geheimen" Willen in Gott unterschied [1]).

Man pflegt diese Stellungnahme Luthers gegenüber den letzten Fragen als seinen „Occamismus" zu bezeichnen und daraufhin von einem unüberwundenen Rest scholastischen Denkens bei Luther zu reden; eine Auffassung, die sich ja durch einige allerdings mehr scherzhaft oder spöttisch gemeinte Aeußerungen Luthers selbst stützen läßt [2]). Gewiß verdankt Luther Occam — oder vielmehr Duns Scotus — nicht weniges. Ohne dessen mächtige Vorarbeit hätte er seinen Gottesbegriff kaum so kraftvoll, wie es ihm gelang, auszugestalten vermocht. Aber es ist doch nur ein Schein, als ob Luther zuletzt wieder in den Occamismus zurückgefallen wäre, nachdem er ihn im Ansatz seines Gottesgedankens (Gott nicht der an sich unbestimmte, sondern der von vornherein als Liebe bestimmte Wille) bereits überwunden hatte. Was man unter dem Stichwort des „Occamismus" meint, die Auffassung von Gottes Willen als einer zuletzt grundlosen Willkür, war etwas Luther recht wohl Bekanntes. Aber wo diese Anschauung ihm entgegentritt, da lehnt er sie entschieden

---

1) R. Seeberg (Dogmengeschichte [3] IV 158) hat diese Unterscheidung mit der potentia absoluta und ordinata des Scotus in Zusammenhang gebracht. Kaum mit Recht. Den ersten Anlaß zu seiner Begriffsbildung hat Luther jedenfalls aus der Schrift de vocatione gentium erhalten, vgl. seinen rühmenden Hinweis auf sie Enders I 143, 72. Aber auch eine nachträgliche oder gleichzeitige Beeinflussung durch die scotistische Unterscheidung ist unwahrscheinlich. Seeberg selbst hebt hervor, daß Luther (WA XVIII 719, 14) die scotistische Lehre mit zu den wertlosen scholastischen Sündlein rechnet. Die Absicht ist auf beiden Seiten eine ganz verschiedene. Scotus will hervorheben, daß Gott auch an sein Heilswerk selbst innerlich nicht gebunden ist. Luther dagegen setzt voraus, daß Gott sein Heilswerk unabänderlich bejaht und nur die Art und das Maß der Durchführung an der Menschheit, so wie sie ist, sich vorbehält.

2) Daß das vielberufene: Sum enim Occamicae factionis, qui respectus contemnunt, omnia autem absoluta habent (WA VI 600, 11) ein Witz ist, hat sogar Grisar (Luther I 104) bemerkt. Allerdings war ihm das Verständnis dadurch erleichtert, daß Luther selbst hinzufügt: ut sic iocer in istam Moriam. Von den andern Worten ist das „Occam, mein lieber Meister" (WA XXX 2; 300, 9) ebenso unzweifelhaft spöttisch gemeint, und auch das ernsthaftere Tischreden II 516, 5 Occam **magister meus** summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi findet seine Begrenzung in der Fortsetzung, wo Luther Occam mit Duns und Thomas zu den „spekulativen" Theologen stellt, im Gegensatz zu den von ihm höher geachteten viri conscientiae Wilhelm von Paris und Gerson. Ebenso hat er Disput. S. 341 Drews ihn nur deshalb seinen Lehrer genannt, um auszudrücken, daß er nichts mit ihm zu schaffen haben will: **magister meus Occam**, qui a nobis praecipuus doctorum est habitus, negat reperiri in sacris literis, quod ad bonum opus implendum opus sit spiritus sancti.

ab. Ihm gilt eine theologische Meinung schon als widerlegt, sobald sich herausstellt, daß sie auf einen „Mutwillen" in Gott hinausläuft[1]).

Denn die Feststellung der reinen Tatsächlichkeit des göttlichen Wollens ist noch nicht Luthers letztes Wort. Es klingt freilich völlig occamistisch, wenn er betont, daß Gott kein Gesetz über sich hat und deshalb alles, was er tut, schon darum, weil er es tut, auch recht ist[2]). Aber die Absicht dieses Satzes ist doch bei Luther eine ganz andere, ja die entgegengesetzte als bei Occam. Denn im Unterschied von Duns und Occam ist Luther ernsthaft davon überzeugt, daß das göttliche Tun immer wirklich „recht" ist, d. h. daß es einen Sinn hat und zwar einen Sinn, den auch der Mensch einmal wird begreifen können. Luther bemüht sich auch diese Ueberzeugung sachlich zu begründen. Wie dem christlichen Glauben hier schon[3]) der für das vorchristliche Denken unfaßbare Widersinn, daß gerade der Fromme am meisten zu leiden habe, sich in einen Erweis der höchsten Güte Gottes auflöse, so werde es gewiß auf der noch höheren Stufe, in der Ewigkeit, bezüglich der Prädestination gehen. Auch in dieser Frage werde, was jetzt dem „vernünftigen" Denken als schreiende Ungerechtigkeit[4]) erscheine, die Erwählung eines Teils der Menschen und die Verwerfung der anderen, sich als höchste Gerechtigkeit bewähren[5]). Luther spricht dabei, was wohl zu beachten ist, nicht vom phari-

1) WA X 1; 472, 20 das Christus reych bei yhnen eyn unnotig ding ist yhrendhalben und eyn lautter mutwill gottis, der yhn also zum herrn haben will.

2) WA IV 262, 33 quia nulli debet, nulli subiectus, solus altissimus, non nisi voluntatem suam habet legem, quod est esse vere deum. WA XVIII 712, 32 deus est cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi seu regula et mensura praescribitur (! dies ist wesentlich, die Regel geht ihm nicht voraus), cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa (l. ipse) est regula omnium. si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec dei voluntas esse posset. non enim quia sic debet vel debuit velle ideo rectum est quod vult. Sed econtra: quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit. XVI 140, 11 non ideo est iniustum quia facit, sed quia vult, ists recht.

3) Ich unterstreiche das „hier schon". Denn darin liegt der Unterschied zwischen Luthers Anschauung und der der Aufklärung. Für Luther ist die Frage über Glück und Unglück jetzt schon durch das Christentum gelöst, — weil der Christ über diesen ganzen Glücksstandpunkt hinausgehoben ist —, während sie nach der Aufklärung erst im künftigen Leben gelöst wird.

4) WA V 612, 13 ff. gravissimum est enim et ad desperationem et maledictionem vehementer sollicitans, quod idem deus aliter cum illis, quam cum istis agit, nulla prorsus eorum culpa. ita enim sentit qui hac tentatione urgetur. apparet robusta et magna specie, non parum iniquitatis in deo esse. ita enim et damnati accusabunt deum, quod cum in hominibus sint omnia paria, tamen hos servat et illos derelinquit mera voluntate sua.

5) WA XVIII 785, 23 ff. an non putas, quod tum lumen gloriae quaestionem quam facillime solvere possit, quae in lumine verbi aut gratiae est insolubilis, cum lumen gratiae tam facile solverit quaestionem in lumine naturae insolubilem? tria mihi lumina pone, lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae, ut habet vulgata et bona distinctio. In lumine naturae est insolubile, hoc esse iustum, ut bonus affligatur et malus bene habeat. At hoc dissolvit lumen gratiae. In lumine gratiae est insolubile, quomodo deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. hic tam lumen naturae, quam lumen gratiae dictant culpam esse non miseri hominis, sed iniqui dei, nec enim aliud iudicare possunt de deo, qui hominem impium gratis sine meritis

säischen Standpunkt des über seine eigene Erwählung Beruhigten aus; denn er verlangt, daß auch der Nichterwählte das Urteil Gottes über sich als gerecht anerkenne, und er wendet das ganz ernsthaft auch auf sich selbst an [1]). Aber er stellt auch mit seinem Hinweis auf die Lösung in der Ewigkeit nicht nur eine leere Behauptung auf. Denn Luther kennt, was auf Duns und Occam nicht zutrifft, ein Handeln, das ganz frei, ganz unabhängig von jedem Gesetz und trotzdem oder eben darum höchste Gerechtigkeit ist. In seiner Vorstellung von Sittlichkeit spielt gerade diese Verbindung von höchster Freiheit und höchster Sinngemäßheit des Handelns die wichtigste Rolle: es ist der Gipfel, zu dem der Mensch empordringen soll. So denkt sich Luther das göttliche Tun bei der Prädestination. Er meint es aber auch dem Gläubigen zumuten zu können, daß er sich die scheinbare Willkür als eine, wenngleich ihm noch verborgene Gerechtigkeit deutet. Denn gehört es zum Allerersten, was der Mensch im Zusammenstoß mit Gott einsehen soll, daß Gott der Gerechte ist, während alle Menschen ungerecht sind, eine Wahrheit, die jedem sein eigenes Gewissen bestätigt, so erwächst daraus notwendig das „Vorurteil des Glaubens", daß Gott auch in solchem Fall gerecht handelt, wo der Mensch zunächst den Sinn des göttlichen Tuns nicht begreift. So wenig ist hier „Occamismus" im Spiel, daß man gerade umgekehrt sagen muß: hier besteht der ganz eigenartige Gottesbegriff Luthers: Gott, der in Zorn und Liebe doch überall das Richtige, das Vollkommene schaffende Wille, seine entscheidende Probe [2]). Luther fühlt sich stark genug, diesen Glauben aufrecht zu erhalten, auch wo er ihn nicht beweisen kann.

Er empfindet es aber auch nicht als eine Schwäche seines Gottesbegriffs, sondern gerade mit als dessen Stärke, daß ihm in Gott Geheimnisse zurückbleiben [3]). Es

---

coronat et alium non coronat, sed damnat forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et deum cuius modo est iudicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendet esse iustissimae et manifestissimae iustitiae. tantum interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet.

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung. Hier begnüge ich mich mit WA V 623, 24 ideo sola fide hic opus est et ea fide quae non dubitet, deum facere et facturum esse secum quod iustissimum fuerit sive servet sive perdat. WA X 2; 323, 3 ff. Syntemal er weiß, daß eben dies die aller adelichist und tewerste tugent des glaubens ist, das er .. nit wissen will, warumb gott also handle, sondern gott dennoch für die höchste güte und gerechtigkeit hellt, obwohl hie wider und uber alle vernunfft, synn und erfaren eytel zorn und unrecht scheynet.

2) Wie das Obenstehende zeigt, bin ich mit Kattenbusch (Deus absconditus bei Luther, Festgabe für Kaftan 1920, S. 170 ff.) in weitem Umfang einverstanden. Nur glaube ich, daß Kattenbusch mit seiner Umdeutung des „verborgenen" in den „sich verstellenden" Gott eine falsche Fährte eingeschlagen hat. Schon die Herkunft des Ausdrucks aus de vocatione gentium beweist, daß Luther bei dem verborgenen Gott an den dem menschlichen Wissen entzogenen Gott denkt.

3) Mit dem „Geheimnis in der Religion" wird heute derselbe Mißbrauch getrieben wie mit „irrational". Man kann sogar die Formel hören: Religion ist das Geheimnis. Aber eine Religion, die bloß Geheimnis wäre, wäre in Wirklichkeit keine Religion, sondern bestenfalls eine Verbeugung vor dem „unbekannten Gott", um den man sich im übrigen

gehört zu Gottes „Majestät", daß vieles an ihm für uns im Dunkel liegt[1]). Wäre er für den Menschen vollkommen durchschaubar, so wäre er in Wahrheit nicht „Gott" [2]). Das Verlangen, auch den letzten Schleier zu heben, kommt immer nur aus einer Gesinnung, die das Eritis sicut deus sich zum Ziel setzt. Aber „ein Knecht soll nicht wissen seines Herrn Heimlichkeit" [3]). Der Abstand zwischen Gott und Mensch muß bei aller Nähe des Verkehrs gewahrt bleiben. Die Erhabenheit Gottes drückt sich auch darin aus, daß der Sinn seines Wollens immer ein Stück über den Menschen hinausragt.

Wie gestaltet sich nun auf Grund davon die persönliche Religion? In welche Stellung sieht sich der Mensch dem so gedachten Gott gegenüber versetzt? Und wie erfährt er die verschiedenen Seiten dieses Gottesbegriffs innerhalb seines Lebens?

Aus der Tatsache, daß Gott Wille ist — der den Menschen allmächtig umfassende, aber seine Güte ihm schon durch die Gabe des Lebens und noch mehr durch die ihm eingepflanzte höhere Bestimmung erweisende Wille —, folgert Luther zunächst das Einfache und Grundlegende, daß der Mensch Gott den Dienst der Religion schuldet[4]). Luther versteht dies in dem doppelten Sinn, sowohl

nicht zu kümmern braucht; so etwa wie sie Göhre mit dem ihm verbliebenen Rest religiöser Erinnerungen beschrieben hat.

1) Diesen Punkt haben Kattenbusch und vor ihm schon Hirsch (Luthers Gottesanschauung, 1918) mit Recht betont.

2) WA V 173, 3 quid autem impatientia illa aliud fecit, quam quod tentat deum, dum illius consilium certum sibi esse optat? breviter odit deum esse deum, quia non alia vult illum scire quam ipse scit. ib. 175, 8 neque enim timeri posset, si non secreta de nobis cogitaret. WA XVIII 685, 14 relinquendus est igitur deus in maiestate et natura sua. XXV 139, 1 ff. (deus maiestatis). — Wie anders klingt es doch, wenn Luther von der „hohen Majestät" spricht, als wenn die Spanierin Theresa von Gott als von „Seiner Majestät" redet.

3) WA XVIII 549, 35 Hie fur er (sc. Eloy Pruystinck) mit seinem kopff hynauff und wollt begreyffen, wie Gott sunde nicht wollt und doch durchs verhengen wollt und meynet den abgrund Göttlicher maiestät, wie diese zween willen möchten miteynander bestehen, auszuschöpfen ... Mir ist auch nicht zweyffel, er wird mich bey euch dargeben, alls habe ich gesagt, Gott wölle die sünde haben ... Ich sage, Gott hat verbotten die sunde und will derselben nicht. Dieser wille ist uns offenbart und not zu wissen. Wie aber gott die sunde verhengt odder will, das sollen wyr nicht wissen, denn er hats uns nicht offenbart ... Uns ist genug, das wyr wissen, wie er keyne sunde will. Wie er aber die sunde verhenget odder will, sollen wyr lassen gehen. Eyn knecht soll nicht wissen seynes herren heymlickeyt, sondern was yhm seyn herre gebeut. Viel weniger soll eyn arme creatur yhrs Gotts maiestet heymlickeit erforschen und wissen wöllen. WA V 173, 18 quid enim aliud molitur ista cura praedestinationis tuae, quam ut optes scire ... consilium dei? at velle scire consilium dei est fieri velle aequalem deo, sicut ipse voluit, quando dixit: ascendam in caelum, similis ero altissimo. et ad Adam: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. atque hoc iterum est nolle deum esse deum.

4) Ich verweise nur auf den Kleinen Katechismus. Aus dem Vordersatz: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat" ergibt sich der Nachsatz „des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu schuldig bin". Ebenso führt Luther den zweiten Artikel auf den Satz hinaus: „auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit".

daß es überhaupt eine Pflicht zur Religion gibt, ja daß diese Pflicht die höchste ist — der Mensch ist gehalten, den, der ihn geschaffen hat, anzuerkennen und sich auf ihn einzustellen —, wie auch in dem umgekehrten, daß die Betätigung der Religion selbst immer streng unter den Gesichtspunkt einer Pflicht gestellt werden muß.

Darin lag als Erstes die scharfe Abgrenzung der Religion gegen den natürlichen Glücks- und Lebenstrieb. Früh schon ist Luther darauf aufmerksam geworden, welche Rolle das Glückseligkeitsverlangen in der herrschenden Frömmigkeit spielte. In dem Eifer um gute, d. h. von Gott zu belohnende Werke [1]), in dem Trachten nach einer möglichst hohen Stufe der Seligkeit [2]), in der Heiligenverehrung und Anrufung von Nothelfern [3]), wie in dem Zudrang zu den sich gegenseitig überbietenden Bruderschaften [4]), überall gewahrt er als das zuletzt zur Frömmigkeit Treibende nur den Hunger nach Leben und Glück. Den Zeitgenossen war dies unanstößig, ja selbstverständlich. Der Widerspruch, der sich in der Mystik dagegen geregt hatte, blieb selbst bei den Theologen ohne tiefere Wirkung. Seit Augustin galt es ihnen als das Natürliche, daß der Mensch in der Religion seine Seligkeit, d. h. sein Glück sucht. Wohl schärfte man daneben ein, daß es eine Pflicht gebe, Gott zu verehren; hatte doch derselbe Augustin wiederum die Formel geprägt, daß man Gott nicht „gebrauchen", d. h. ihn nicht als Mittel verwenden dürfe, und dies scheinbar noch durch die Forderung überboten, daß man Gott „um seiner selbst willen" lieben müsse. Aber schon Augustin selbst hatte diese Ausdrücke nie so verstanden, daß dadurch die Rücksicht auf das eigene Glück ausgeschlossen oder auch nur zurückgedrängt werden sollte. Er meinte unbefangen, daß gerade in einer derartigen Gottesliebe die Selbstliebe am besten auf ihre Rechnung käme [5]). Und noch weniger empfanden die Theologen des Mittelalters eine Reibung, wenn sie auf der einen Seite die Liebe Gottes um seiner selbst willen verkündeten und im übrigen

---

1) WA II 651, 6 ff. haec propositio ideo offendit fratres ruditatis, quod ipsi populum soleant seducere et ad magna merita cumulanda exhortari, maxime operibus a se doctis et electis: quo faciunt ut homines assuescant quaerere quae sua sunt in deo et propter merum commodum deo servire, cum ad exemplum Christi . . . et nos non propter ullum commodum debeamus deo servire nec cogitare quam magna mereamur, sed quam bene voluntati dei placeamus.

2) E. A. 8, 4 denn sie haben auch solches nicht zur Tödtung des Leibes gethan, sondern als gute Werke gesammelt zum großen Verdienst, vor andern Leuten hoch im Himmel zu sitzen; daß es wohl mag ein fleischlich Opfer heißen ihrer Leiber, das Gott unangenehm, aber dem Teufel angenehm ist.

3) WA I 425, 2 ff. omnes hii sanctorum cultores contra hoc primum peccant praeceptum, quia non quae dei, sed quae sua sunt in ipso etiam deo et sanctis eius quaerunt suntque sibi ipsis huius operis sui ultimus (ut dicitur) finis et idolum, utentes deo, fruentes seipsis.

4) WA II 755, 24. Ist eyn andere böße gewonheit yn den bruderschaften und ist eyne geystliche bößheit, eyn falsche meynung, die ist, das sie meynen, yhre bruderschaft sol niemant zu gute kummen, dan alleyn yhn selbs, die yn yhrer zal und register seyn verzeychnet odder darzu geben . . . darynne lernen sie sich selb suchen, sich selb lieben, sich alleyn mit trewen meynen, der ander nit achten, sich ettwas bessers dunckten und mehr forteyll bei gott vor den anderen vormessen.

5) Vgl. dazu Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 44 f.

ständig davon ausgingen, daß die Erlangung der Seligkeit in allem das Strebeziel des Christen bilde. Die Schuldigkeit gegen Gott erschien bereits damit als erfüllt, wenn man ihm den Vorzug zuerkannte, daß nur in ihm das höchste Glück zu finden sei. Hier der Christenheit die Augen zu öffnen, hielt Luther für seine allererste Aufgabe. Denn ihm liegt, das tritt hier sofort machtvoll hervor, alles an der Reinlichkeit der letzten Beweggründe. Er sah in der Verquickung mit dem Glückstrieb das Zeichen der Entartung der Religion, den Rückfall ins Heidentum. Im Heidentum allerdings war es so gewesen, daß der Wille zum Leben den Anstoß zur Religion gab; aber dort waren dann auch die Götter nichts anderes als das Spiegelbild der menschlichen Wünsche. „Als nemlich die Heiden, so yhr Datum auff Gewalt und hyrschafft stellten, wurffen yhnen Juppiter zum höchsten Gott auff, die andern, so nach reichtum, glück odder nach lust und guten tagen stunden, Herculem, Mercurium, Venerem odder andere ... machet ym ydermann zum Gott, dazu yhn sein hertz trug" [1]). Scharfsichtig bemerkt Luther auch, daß das

1) WA XXX 1; 135, 1 ff. — Es ist notwendig, aus diesem Anlaß auch die Deutung zu berühren, die Wobbermin (Festschrift für Kaftan 1920, S. 418 ff.) der vorangehenden Ausführung Luthers über das „Was heißt ein Gott haben oder was ist ein Gott" gegeben hat. Wobbermin meint, daß Luther „den Objektgehalt" der religiösen Erfahrung, d. h. die Gewißheit, daß man sich mit der Religion nicht in einer Traumwelt bewege, dadurch gesichert hätte, daß er sie „zu dem geschichtlich-objektiven Bestand der Religion in Beziehung setze". Ich sehe ab von der sachlichen Frage, ob mit dieser Beziehung der „Objektgehalt" der Religion wirklich gesichert wäre. Es handelt sich mir nur darum, was Luther an der betreffenden Stelle tatsächlich gesagt hat. Luther beginnt die nähere Auseinandersetzung mit den Worten: „Ist der glawbe und vertrawen recht, so ist auch dein Gott recht und widderumb wo das vertrawen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht." Der entscheidende Punkt ist demnach, was er unter dem „rechten" Vertrauen versteht. Gemeint ist damit jedenfalls etwas anderes als mit einem „ganzen" Vertrauen. Denn dieses kann sich auch auf den Abgott beziehen (134, 5 „ein Gott haben heisset etwas haben, darauff das hertz gentzlich trawet"). Der Unterschied zwischen „rechtem" und „unrechtem" Vertrauen muß in einem tieferen Merkmal liegen. Aber mit keiner Silbe zieht nun Luther den „geschichtlich-objektiven Bestand der Religion" herbei! Vielmehr gibt er die Erläuterung mit den zwei sachlich übereinstimmenden Sätzen: 134, 18 „also verstehestu nu leichtlich, was und wieviel dis gepot foddert, nemlich das gantze hertz des menschen und alle Zuversicht auff Gott allein und niemand anders. Denn Gott zu haben kanstu wol abnehmen, das man yhn nicht mit fingern ergreiffen und fassen noch yn beutel stecken odder yn kasten schließen kann" und 134, 30 „Sihe da hastu nu, was die rechte ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefellet, welchen er auch gepeut bey ewigem zorn, Nemlich das das hertz kein andern trost noch zuversicht wisse denn zu yhm, lasse sich auch nicht davon reissen, sondern darüber wage und hindan setze alles was auf erden ist." Daraus ergibt sich ein doppeltes Kennzeichen für das „rechte" Vertrauen: erstens muß sich das Vertrauen auf einen über die sichtbare Welt hinausliegenden, wirklich jenseitigen Gott richten; zweitens muß das „Vertrauen" frei von irdischen Wünschen, von eudämonistischem Begehren sein. Die im Text oben abgedruckte Stelle „streicht" das zweite Merkmal noch deutlicher „aus". — Die Erkenntnis des jenseitigen Gottes selbst hält Luther für etwas mit der syntheresis, mit dem Gewissen, unmittelbar Gegebenes, vgl. Römerbrief II 19, 3 ff. in hoc ergo erraverunt, quod hanc divinitatem non nudam reliquerunt et coluerunt, sed eam mutaverunt et applicuerunt pro votis et desyderiis suis. et unusquisque divinitatem in eo esse voluit, qui sibi placeret, et sic dei veritatem mutaverunt in mendacium; cognoverunt ergo, quod divinitatis sive eius, qui est deus, sit

Gefühl der Gottesangst, das in allen heidnischen Religionen an das Glücksverlangen sich anhängt, ganz zum selben Ergebnis führe: man formt sich einen Gottesdienst und damit auch einen Gott nach den Einfällen des eigenen Herzens [1]). Es macht auch für Luther keinen Unterschied, ob im Heidentum ein irdisches oder in jenem herrschenden Christentum ein ewiges Gut erstrebt wird. Denn das Entscheidende ist, daß der Mensch, wenn er ein Glück sucht, zuletzt immer sich selbst sucht. So ist auch das Seligkeitsverlangen, das erkennt Luther klarer als die Mystik, stets ein selbstisches Verlangen [2]). Sobald aber dieser Antrieb in der Religion vorangestellt oder zugelassen wird, wird tatsächlich das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch umgedreht. Dann wird Gott der Diener, den der Mensch für seine Zwecke herbeiruft. Aber in Wirklichkeit ist doch nicht Gott für den Menschen, sondern der Mensch für Gott da [3]). Denn Gott ist der Schöpfer und Herr, der ein Recht hat zu fordern, daß der Mensch sich von ihm gestalten lasse. Soll die Religion das sein, wofür man sie ausgibt, ein Dienst, der Gott erwiesen wird, und eine Pflicht, die man ihm gegenüber erfüllt, so muß sie vom Glücks- und Seligkeitsverlangen völlig rein gehalten werden. Wer das Reich Gottes nur um der Seligkeit willen begehrt, der wird ganz gewiß nicht hineinkommen. Er ist ein „Nießling", der bei Gott nur das Seine sucht und mit dem Gott deshalb nichts zu schaffen hat [4]).

---

esse potentem, invisibilem, iustum, immortalem, bonum; ergo cognoverunt invisibilia dei sempiternamque virtutem eius et divinitatem. hec maior syllogismi practici, hec syntheresis theologica est inobscurabilis in omnibus. sed in minore errabant.

1) Diese Seite hebt Luther hervor WA XL, 1; 79, 8 ff. theologiam christianam, quae incipit non a summo, ut omnes aliae religiones, sed ab imo. Gemeint ist da, daß alle nichtchristlichen Religionen von dem Grauen vor der „Majestät" Gottes ausgehen. Die Wirkung beschreibt Luther ebda. z. B. 604, 14 ff. ergo servit diis, qui non sunt natura, sed dii opinabiliter, phantastice. homo finxit in corde suo talem cogitationem de deo.

2) Höchst lehrreich für die Auffassung des heutigen Katholiken ist hier Denifle. Er schreibt in der Absicht, Luther zu widerlegen (Luther und Luthertum I², 672): „Von allem andern abgesehen ist die fiducia, wie schon ihr Begriff es mit sich bringt, viel egoistischer (von D. selbst gesperrt) als die Liebe; die fiducia bedeutet keine totale Hingabe an Gott, sondern ein Herüberziehen Gottes, sie kann ebensowenig rechtfertigen, wie der Glaube allein." — Beachtenswert ist schon das darin liegende Zugeständnis, daß auch der Liebe (nach katholischer Vorstellung) immer noch ein Stück Egoismus anhaftet. Aber noch auffallender ist die wie selbstverständlich aufgestellte Behauptung, daß die fiducia als ein „Herüberziehen Gottes" notwendig „egoistisch" sei. Daß es ein Gottvertrauen geben kann, bei dem der Gedanke an das eigene Glück völlig ausfällt, das nur rückhaltlose Ergebung in Gott ist, vermag Denifle sich offenbar überhaupt nicht vorzustellen.

3) WA X 1; 241, 20 Wenn sie nu warhafftig glewbten an eynen gott, der hymel unnd erden geschaffen hatt, ßo wurden sie auch wissen, das derselb got auch eyn schepffer ubir yhren dunckel were und denselben machen, brechen, richten sollt wie er wollt. ib. 70, 16 denn da wirt nit anderß auß, got leret und thut nit anderß, wyr müssen unß nach yhm lencken, er wirt sich nach unß nit lenken. VIII 665, 12 non autem sic se habet in re fidei erga deum, quia non deus propter hominem, sed homo propter deum est. XIII 39, 5 deus vult formare, non formari.

4) WA XVIII 694, 15 quin si bonum operarentur propter regnum obtinendum, nunquam obtinerent et ad impios potius pertinerent, qui oculo nequam et mercennario ea quae sua sunt quaerunt etiam in deo. WA VI 21, 14 derhalben, auf das wir das reich gottes

Das verdeutlicht Luther noch durch eine Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Lohngedanken. Gewiß, treuer Dienst findet bei Gott seinen Lohn [1]). Aber der Lohn muß „von selbst" kommen. Nur der erlangt ihn, der ihn nicht sucht [2]). Wo diese Aussicht zum Bestimmungsgrund wird, da ist der Gehorsam gegen Gott verfälscht. Was wäre denn das für ein Kind, das dem Vater nur gehorchte, weil es auf das Erbe hinschielt [3])? Luther ist nicht so verstiegen, daß er den Glücksgedanken an sich für Sünde erklärte, aber in der Religion stiftet er nach ihm nur Unheil. Der wirklich Fromme, meint er, müßte selbst auf den Himmel verzichten und sogar zur Hölle verdammt sein wollen, wenn etwa Gottes Wille damit geschehen sollte [4]). Eindringlicher ist das „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde" nie gepredigt worden.

Luther vermied es aber auch, den eudämonistischen Trieb, den er vorne hinausgejagt hatte, hinterher wieder einzuführen; in der Weise, daß dem Verzicht auf das Glück im Diesseits ein um so größerer Gewinn im Jenseits entspräche. Er bildet den ganzen Begriff von S e l i g k e i t um. Die Seligkeit besteht ihm nicht in einem Genuß, der äußerlich zu dem Gottesverhältnis hinzukäme, sondern in der Willens-

---

nicht umb unser willen begeren, wirt zum ersten gesetzt die behailigung des götlichen namens. X 1; 322, 20 denn solch heyligen sind nur nießling, lohnsucher und eygennutzige, allis was sie thun, damit suchen sie das yhre, thun nichts frey got zu ehren. ib. 341, 4 also sihestu abermal, das keyn hertz noch lust ynn yhn ist tzu dem gesetz, tzondern tzu dem genieß, odder yhe eyn furcht fur der straff, das es klar ist, wie sie ym grund des hertzen dem gesetz feynd sind, wollten lieber es were keyn gesetz.

1) Disput. S. 235 Drews antea diximus, data fide et persona fideli, quod deus remunerat omnia benefacta, confessionem, constantiam et omnes virtutes S. 237 illa omnia sunt dona f i l i o r u m et dicta f i l i i s. Ich will auch bezalen, liben Kinder, Sorget nicht, seit nur fromm, f i l i i s s u i s dat deus bona pro singulis operibus.

2) WA X 1; 304, 7 ff. Auch ist diß alles nit tzu verstehen, das man gott umb solchs dings willen furchten oder yhm glawben solle odder solchs dadurch suchen; denn das were falsch. Es ist nit drumb geschrieben, das man solchs suchen oder begeren solle, sondern das man wisse, wie solchs gewißlich folget denen, die gott furchten. Und e b e n d i e a l l e y n s o l c h s f i n d e n, d i e e s n i t s u c h e n, das ist: die da gott furchten, nichts des yhren begehren. X 3; 400, 19 Item es leßt sich auch also ansehen, es verhaisse ein lon denen die es tun . . . die weyl wir doch nit sollen lonsüchtig sein, sunder lauter umbsunst frumm sein, nit unser nutz, sunder allain got darinnen gesucht. ib. 401, 16 das nit die verhaissung hinzuthan seind als verhaissung des lons, den wir verdienen sollen, sunder als eine liebliche reytzung unnd lockung, damit uns Got lustig macht frumm zu sein und d a s v o n i m s e l b s t v o l g e n m u ß, w i r d o r f f e n s n i t s u c h e n. XVIII 694, 30 ff.

3) WA VII 559, 18 ff. alßo solten wir widderumb die werck on allen lohn oder geniesz suchenn umb der blossen gutte gottis willen thun, nicht mehr denn seinn wolgefallen darynn begerenn, nicht fur den lohn sorgenn, er wirt sich selb wol finden und on unßer gesuch folgenn, denn wiewohl es nit muglich ist, das der lohn nit solt folgen, ßo wir auß reynem richtigen geist, ohn lohns und geniesz gesuch wolthun: Szo wil doch got denselben genießsuchtigen unreynen geyst nit habenn, wirt auch demselben nymmer der lohn; gleich als ein kind dienet dem vatter willig umbsunst alß ein erbe nur umb seinß vatter willen und w o e i n k i n d d e m v a t t e r n u r u m b ß e r b u n d g u t d i e n e t, das ist billich eyn feyndselig kindt und wirdig, das der vater verstoße.

4) Römerbrief II 217, 27 ff. iis autem qui vere deum diligunt amore filiali et amicitie . . . tales libere se offerunt in omnem voluntatem dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat.

einigung mit Gott. Sie ist dasjenige Freudegefühl, das die Verbundenheit mit Gott und das Wirken in Gottes Sinn ganz von selbst begleitet [1]). Dabei bleibt es im Diesseits und im Jenseits. Wem es wirklich Ernst ist, Gott zu finden und mit ihm einig zu werden, der wird auch nichts anderes begehren. Damit schnitt Luther alle kindlichen Erwartungen über das Jenseits ab, aber auch alle die Vorwegnahmen einer sinnlich gedachten Seligkeit, die wonnigen Rauschzustände der Mystiker wie die „dionysischen" Empfindungen und zumal die Einmengung des Erotischen in das Religiöse [2]). Auch den Ausdruck „Gott genießen", den er zunächst aus Augustin übernommen hatte, hat Luther aus diesem Grund bald wieder fallen lassen.

Nicht auf das „Güterbegehren" also [3]), überhaupt nicht auf einen aufsteigenden Willen des Menschen will Luther die Religion gestellt wissen, sondern umgekehrt auf einen von Gott herstammenden Eindruck, der den Menschen erfaßt und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert. Ist Gott das schlechthin Erste und Ueberragende, so kann echte Religion nur dadurch entstehen, daß er sich dem Menschen

---

1) Römerbrief II 217, 25 cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro. WA II 98, 29 ff. Der ander yrthum, das vill seynd, dye diß gebeth sprechen, alleyn sorge gehabt, das sie nur selig werden, Unnd vorstehen durch das reych gottis nith anders dan freudt unnd lust ym hymel, wye sye dann aus fleyschlicher synlikeit denken mugen, Und werden dadurch gedrungen, das sye dye hell furchten und allzo nur das yre und yren eygen nutz ym hymmel suchen. Dye selben wisszen nith, das gottis reych sey nith anders dan frum, tzuchtig, reyn, milt, sanfft, gutig und aller tugent und gnaden voll seyn, also das gott das sein in uns habe und er allein in uns sey, lebe und regire. Dis solt man am hochsten und ersten begeren. Dan das heyst selig sein, wan got in uns regiert und wir sein reich sein. Dye freud aber und lust und alles ander, das man begeren mag, durft man nit suchen noch bitten noch begeren, sundern es wird sich als selbst finden und folgen dem reich gottis. Dan wie ein guter wein mag nit getrunken werden, er bringt von yhm selb mit ungesucht seinen lust und freud, und mag nit vorhyndert werden, also vil meer, wan die gnaden und tugenden (das reich gottis) volnkummen werden, so muß an unszer tzuthun, naturlich und unvorhyndert folgen freudt, fryd und selickeyt und aller lust.

2) WA V 163, 9 ff. proinde quod in Canticis de sponso et sponsa velut lascivo et de hominum carnali amore dicuntur, immo et omnia, quae inter sexum maris et foeminae etiamnum geruntur, non significant nisi extreme contraria voluptatibus illis, nempe fidei, spei, charitatis perfectissima opera hoc est mortem et infernum, sicut ibi dicit „fortis ut mors dilectio et dura sicut infernus aemulatio." — Der Versuch, die „Tiefenpsychologie" auf Luther selbst anzuwenden, dürfte schon nach dieser einen Stelle aussichtslos sein.

3) Feuerbachs Zergliederung der Religion trifft deshalb nur das, was Luther selbst die „heidnische" Religion nennt. — In dieser Ablehnung des natürlichen Lebensverlangens und der Betonung des Pflichtgedankens liegt zugleich, daß die Religion, wie Luther sie sich vorstellt, nicht etwas von andern Trieben Abgeleitetes oder aus ihnen Zusammengesetztes ist. Das Bezeichnende ist gerade die Einfachheit, die Unmittelbarkeit der Empfindung, die Geradlinigkeit der Bewegung. Natürlich läßt sich die Religion so auflösen, wie Simmel es versucht hat, so gut als eine „tiefergrabende Psychologie" das Sittliche ins Eudämonistische auflösen kann; aber niemand, der wirklich in der Religion steht, wird in einem derartigen Bild seine Religion wiedererkennen. — Aus demselben Grund beruht die Religion auch nicht auf einer „Einstellung", die der Mensch beliebig vollzöge, sondern, wo sie echt ist, auf einem Eingestelltwerden.

fühlbar macht, mit seiner Schwere auf ihn drückt, ja ihn erdrückt. Es ist die Empfindung der „Majestät" Gottes, des „Heiligen"[1]), wie man heute dafür sagt, die dann auf den Menschen wirkt. Immer bedeutet diese Empfindung soviel wie, daß eine höhere Wirklichkeit vor dem Menschen auftaucht, die ihn aus seinem gewohnten Weltbild und aus der gewohnten Selbstverständlichkeit seines eigenen Daseins herausreißt. Das Heilige drängt sich dem Menschen auf als etwas, das sich über das Gemeine erhebt und ihn zu sich selbst emporziehen möchte, und das ihm doch sofort Grenzen setzt, wo er ihm ungescheut zu nahe kommen wollte. Bei Luther ist die Vorstellung dem Christentum entsprechend schon durch den Schöpfergedanken vertieft, noch mehr dadurch, daß hier das Heilige eng, ja ausschließlich mit dem Gewissen in Beziehung gesetzt ist. Darnach trifft der Mensch das Heilige nicht nur wie auf den niederen Stufen an in einer wie zufälligen Begegnung, inmitten einer Welt, die unabhängig von diesem Höheren bestünde. Das Heilige ist ein persönlicher, ehrfurchtgebietender Wille. Der Mensch ist dem Gott, der ihm so erscheint, von vornherein verpflichtet und immerfort an ihn gebunden. Denn er verdankt ihm das Dasein und alle Güter des Lebens[2]). Aber daß dieser selbe Gott ihm nun als der Heilige entgegentritt, enthält die Ahnung einer höheren Ordnung, die Gott über das bloß Geschaffene hinaus gründen will, der gegenüber die „Welt" das „Vergängliche", das nur auf Zeit Berechnete darstellt. Den Sinn dieser Ordnung hat Luther durch seine Deutung der Gottes- und Nächstenliebe ins Licht gesetzt und damit dem Begriff des Heiligen selbst eine neue Eindringlichkeit gegeben. Er streift all das Tabuartige wieder ab, das die katholische Kirche daran gehängt hatte; er bricht mit dem Glauben, als ob das Heilige etwas Dingliches wäre, das wie eine Zauberkraft an gewissen Gegenständen, Gewändern, Gefäßen, Oertlichkeiten haftete[3]). Das Heilige, womit Gott den Menschen in Wahrheit ergreift, ist jener hohe Gedanke einer Herzensgemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander, den das Evangelium ausspricht! Aber dieses Höchste will Gott als der Heilige so nachdrücklich, so bestimmt, daß er alles in seinem Zorn vernichtet, was sich dawider erhebt.

So verstanden wurde das Heilige erst recht eine Macht, die den Menschen aus seinem behaglichen Gleichgewicht warf. Es wurde zum Schreck, zur Beengung, zum unerträglichen Gericht. Wie wenn Gott den Menschen verschlingen — Luther

---

1) Es ist das Verdienst von Söderblom und Otto, die Bedeutung dieses Begriffs für die Religion herausgearbeitet zu haben. Aber es ist nötig, das Unterscheidende in Luthers Anschauung stärker, als bei ihnen geschehen ist, zu betonen.

2) Ich erinnere wiederum nur an die Auslegung des ersten Artikels im Kleinen Katechismus.

3) WA VII 21, 28 Alßo hilffet es die seele nichts, ob der leyp heylige kleyder anlegt, wie die priester und geystlichen thun, auch nit, ob er ynn den kirchen und heyligen stetten sey, auch nit ob er mit heyligen dingen umbgeh . . . denn alle diße obgenannten stuck, werk und wesen mag auch an sich haben und üben eyn bößer mensch, eyn gleyßner und heuchler. Auch durch solch wesen keyn ander volk, denn eytel gleyßner werden. XII 309, 27 So laß nu yhene narren faren, die den geystlichen stand priester nennen, wilche doch keyn ander ampt füren, denn das sie platten tragen und geschmyrt sind. Wenn das bescheren und schmyeren eyn priester macht, so kund ich eyn esel auch wol die pfotten schmyeren und salben, das er auch eyn priester were.

sagt: ihn fressen — wollte. „Greulich ist sein Gruß zu Anfang ... gleich als wyr sehen, wenn der plix einen bawm oder menschen schlecht“ [1]). Denn nun drängt das Heilige den Menschen vor die Frage, ob er innerhalb jener höheren Ordnung ein Daseinsrecht besitzt oder mit zu den Vergänglichen gehört, das Gott vernichtet. Die Wirklichkeit, die ihm da aufgeht, macht ihm mit ihren Riesenmaßen notwendig das ganze eigene Sein zweifelhaft.

Neben diesem Gefühl können oberflächlichere wie etwa das der Bewunderung der Herrlichkeit Gottes überhaupt nicht aufkommen. Wo es sich um Leben oder Sterben handelt, da bleibt kein Raum für eine Empfindung der Schönheit der Welt oder für ein Entzücken über das Erhabene, vor dem der Mensch doch beschämt vergehen möchte [2]). Das Unvermeidliche ist vielmehr, daß es dem Menschen erscheint, als ob wie Gott so auch die ganze Welt ihm feindselig wäre [3]). Und so *soll* er auch empfinden [4]). Wer jenes Erbeben vor Gott nie bis ins Innerste hinein verspürt hat, bei dem bezweifelt Luther von vornherein den ganzen Ernst der Religion. Deshalb ist er mit den Zwickauern so rasch fertig geworden. Leute, denen wirklich einmal Gott begegnet ist, sehen anders aus und reden anders von Gott, als jene Selbstbewußten, die sich so gemütlich mit ihm auf Du und Du stellen [5])!

---

1) WA VII 365, 5 vgl. E. A. 64, 8 heilig heißt hie metuendus terribilis, Nota, da man Gott fürchten und ehren solle. WA I 556, 40 patet itaque quod a facie domini oritur eorum maxima poena, dum confunduntur a foedissima sua immundicia ad tantam puritatem com parata. Enders III 273, 39 ff. vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinorum? „audi, sicut leo contrivit omnia ossa mea“ et „proiectus sum a facie oculorum tuorum‘ et „repleta est malis anima mea et vita mea inferno appropinquavit“.

2) Ich möchte noch besonders unterstreichen, daß Luthers Empfindung des Heiligen auch von allen „dionysischen“ Gefühlen frei ist.

3) Vgl. z. B. WA X 3; 136, 6 got ist die ewige gerechtigkeit und klarheit, wellicher dann auß seyner art hasset die sund. X 1; 473, 19 *als were gott und unßer natur gutte freund mit eynander*, als mocht die gerechtigkeit die sund lieb haben und erhoren, was die sund wollte. XII 443, 8 ff. Also ysts widerumb, wenn er nicht glaubt und doch sycht, das alle creaturen ynn Gottis gewalt stehen, so ist kein creatur, die yhn nit erschreckt, das er sych vor allen furchten muß. Denn syntemal Gott widder yhn ist, so müssen auch alle ding wider yhn sein, so gehet es dann wie Moses schreibt Leviti. 26, das die gottlosen auch ein rauschents blatt, das vom baum fellt erschreckt, da kan das herz nit soviel muß kriegen, das es eyn manheyt fasset wider eyn solch gering rauschent blatt. Ey was wöllt er thun, wenn der todt kumbt, wo er hyn sycht, so ists yhm entgegen.

4) Agrikola gegenüber hat Luther dies noch besonders verteidigt z. B. Disput. S. 416 Drews quia sumus in peccatis, rei aeternae mortis et irae, non statim possumus eum (d. h. Christus) sentire neque consolationem eius agnoscere. *ideo necesse est, ut aliquando appareat deus, corda et medullas ossium scrutans* ac sensu seu vi legis pungens, ita deiiciens et concutiens, ut sciamus, nobis deesse auxilium. — Das dient zugleich nochmals zur Beleuchtung des oben (S. 38 A. 1) behandelten Satzes, daß man nicht bei der Majestät Gottes anheben solle. Luther setzt dort voraus, daß der Mensch, dem er rät sich an Christus zu halten, von der Majestät Gottes schon einen Eindruck bekommen hat. Denn er soll das Gesetz „außer Augen tun“, weil es „in einen andern Artikel gehört“ (z. B. WA XL 1; 42, 8 ff), hat also dessen Wirkung schon an sich verspürt und *muß* sie verspürt haben, wenn ihm Christus zum Heil werden soll.

5) Enders III 271, 88 ff. — Noch kräftiger spricht er sich über die Schwärmer aus WA XII 499, 15 wir haben Profeten im Land hin und her, die leeren die leut allzu freudig trotzen und reden mit der hohen Majestät als mit einem Schusterknecht.

Die Furcht Gottes ist also der erste Schritt zur Religion. Der erste Schritt zu ihr, noch nicht sie selbst. Die wirkliche Religion fängt für Luther erst da an, wo der Mensch in Einheit mit Gott steht. So lange die Furcht allein das Beherrschende ist, bleibt aller Gottesdienst nur Heuchelei, ja Verspottung Gottes. Denn das Herz ist dabei ferne von Gott. Der Mensch haßt notwendig seinen Aengstiger und Richter, so sehr es ihn wiederum darnach verlangen mag, Gott für sich zu haben.

Jedoch ist es möglich, von der Furcht vor Gott zum Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm zu gelangen, ohne daß der Ernst jener Grundempfindung verloren geht?

Die Mystik hatte dafür eine einfache, namentlich dem heutigen Menschen überaus einleuchtende Lösung geboten. Ihre Antwort lief darauf hinaus, daß der Mensch in der Tiefe seines Innern eine unzerstörbare Brücke zu Gott besitzt. Er kann sie betreten, so oft er will, sobald er sich an seinen Ursprung aus Gott erinnert. Auch die Schuld bildet dafür kein Hindernis. Streift er nur das Ichgefühl ab, so hat er mit ihm zugleich seine Sünde abgestreift.

Für Luther ist dieser Gedankengang immer etwas Unverständliches gewesen. Er stellte die Seite an der Mystik dar, die auch in der Zeit ihres stärksten Einflusses gänzlich an Luther abgeglitten war [1]). Und wo ihm später bei den Schwärmern Aehnliches entgegentrat, da kämpfte er leidenschaftlich dawider. Ihm war es unbegreiflich, wie man so rasch über sein Gewissen hinwegkommen, wie man die Frage der Schuld nicht als die allerwichtigste empfinden konnte. Er vermochte nicht hinter sein Ich zurückzugehen, weil sein Verantwortungsbewußtsein das Ichgefühl immer festhielt. Was er getan hatte, hatte eben er, dieser Martin Luther, getan. Dieses Einfachste und Gewissеste auflösen oder abschwächen hätte für ihn soviel geheißen, wie aus der Wirklichkeit sich in eine Traumwelt flüchten.

Hier lag in der Tat der Nerv seiner ganzen Anschauung; es ist der Punkt, an dem die Art seiner Religion als Gewissensreligion am bestimmtesten sich offenbart. Luther konnte, wenn es die Auseinandersetzung mit dieser Frage galt, seinerseits nur dazu auffordern, jenem unmittelbaren Eindruck, der in dem Erschrecken vor Gott lag, stillzuhalten und sich ihn nach seinem Sinn und seinen tieferen Gründen zu verdeutlichen. Indem er zu solcher Selbstvertiefung aufforderte und ihr des näheren die Richtung wies, hat Luther aber zugleich die Tatsachen des Seelenlebens überhaupt in ein neues schlagendes Licht gerückt.

Es gehörte mit zu Luthers frühesten Erkenntnissen, daß die Seele in keinem Teil ihres Wesens etwas Ruhendes ist, wie das mit der Scholastik auch die Mystik voraussetzte. So gewiß sie ein lebendiges Ding ist, so ist sie auch unaufhörlich und zwar als Ganzes in Bewegung, sei es nun in Liebe sei es in Haß [2]). Hinter dieser ruhe-

1) WA X 1; 188, 18 sie haben wohl scharf disputiert von dem inwendigen wort des hertzen im menschen, wilchs da ynnen bleibt, daher der mensch nach Gottis Bilde geschaffen ist. Aber es ist so tief und finster bisher blieben, wirt auch wohl bleyben, das sie selb nit wissen, wie es darumb getan sei.

2) WA II 410, 23 quia peccatum fomitis assidue movetur et nova desyderia profert, ceu spinas et tribulos terra maledicta Gen. 3. VII 110, 33 ff. his adde, quod illi fingunt et ego per impossibile posui, fomitem esse posse sine peccato actuali, cum

losen Bewegung steht aber — und das war die zweite große Erkenntnis — als das sie Erzeugende ein begehrender Wille, der Ichwille, der sich selbst inmitten der ihn umgebenden Welt zu behaupten trachtet und alles, was ihn berührt, auf den eigenen Vorteil hin abschätzt. Luther vollzieht mit diesen Sätzen auf dem Gebiet der Seelenlehre denselben Fortschritt, wie er ihn beim Gottesbegriff und bei der Auffassung der Welt gemacht hatte: alles geistige Leben, ja alles Leben überhaupt ist Bewegung, ist Tätigkeit, ist letztlich Wille. Aber von da aus kommt er bezüglich des Innersten im Menschen zum genau entgegengesetzten Ergebnis wie die Mystik. Sie behauptete als „Grund" der Seele etwas vom Ich Freies, über das Einzelsein in das Unendliche Hineingreifendes. Luther entdeckte, indem er an die Wirklichkeit sich hielt, als tatsächlichen Seelengrund vielmehr das Ichgefühl, etwas selbstisch Zähes, den Menschen in sich selbst Verengendes. Der Mensch will in keinem Augenblick etwas anderes als sich selbst; er steht unter einem natürlichen Zwang, dies sogar zu müssen[1]). Und das ist es, was er dunkel empfindet, wenn er vor der Heiligkeit Gottes erschrickt. Er wird inne, daß er immer und unwillkürlich anders will, als es ihm seine Bestimmung vorschreibt, als die Macht gebietet, nach der er sich eigentlich richten sollte. Denn Sichselbstwollen und Gott dienen wollen stehen in unversöhnlichem Gegensatz.

Luther vergaß nicht, daß es daneben ein Höheres, einen Geist, ein ursprüngliches Trachten nach Gott und ein Begehren nach dem reinen Guten, mittelalterlich gesprochen: eine syntheresis, im Menschen gibt. Wie hätte denn gerade er, der seine ganze Religion auf das Gewissen stellte, diese Seite übersehen können? Daß der Mensch seine Selbstsucht überhaupt als Unrecht empfindet, setzt ja doch, wie Luther wohl weiß, eben den Drang und das Bewußtsein eines Höheren in ihm voraus. Aber Luther wehrt sich zuvörderst schon dagegen, daß man dieses Höhere nach scholastischer Art wie ein vom übrigen Seelengetriebe unberührtes Gebiet aussonderte und damit den Menschen in einzelne „Teile" zerlegte. In Wirklichkeit ist der Mensch eine lebendige Einheit; als Ganzes in all seinen Regungen und Handlungen gegenwärtig. Er ist ein und derselbe, und derselbe ganz in seiner Sinnlichkeit, in seinem „Fleisch", wie in seinem „Geist". Grobes und Feines wohnt in ihm nicht nur nebeneinander, sondern durchdringt sich gegenseitig. Das Höhere,

---

assidue lex membrorum captivet et repugnet legi mentis, ut Paulus conqueritur. res enim viva et quotidie movens est peccatum sicut et ipsa anima in qua habitat. nam et iustitia res est vivens et movens. non enim quiescere potest anima, quin vel amet vel odiat ea quae dei sunt. Disput. S. 182 Drews quemadmodum vita ipsa, etiam cum dormimus, tamen agit etiam per somnia, nunquam quiescit . . . si es bonus, moveris sine intermissione, sic si malus es.

1) Das Nähere in der nächsten Abhandlung. Hier begnüge ich mich mit Römerbrief II 75, 8 ff. quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere, que est summa omnium vitiorum. II 185, 11 ff. natura vero praeter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat, se solam videt, querit et in omnibus intendit ceteraque omnia, ipsum quoque deum in medio, quasi non videat, transit et in se ipsam dirigit. WA II 105, 9 dan der eygen will das aller tieffest und großt ubel yn uns ist und uns nit libers ist dan eygner wille.

das „bessere Ich" ist nie da, ohne daß es durch das Fleisch mitbeeinflußt würde [1]). Wer seinen wirklichen Wert, seinen Wert vor Gott abschätzen will, darf nicht das ihm Peinliche seines Wesens nachsichtig zurückstellen; er muß sich als ganzen ungeteilten Menschen nehmen [2]).

Dazu fügt Luther aber, Paulus aufnehmend, noch den weiteren Nachweis, daß in dem unvermeidlichen Widerstreit zwischen dem Niederen und dem Höheren der Ichwille, die concupiscentia, wie Luther ihn auch nennen kann, tatsächlich immer der überlegene Teil ist. Denn der Ichwille ist immer vorher auf dem Platz; er entsteht ja unmittelbar mit dem Willensvorgang selbst. Und er ist der stärkere gegenüber dem höher gerichteten Streben, deshalb, weil er zumeist ein unbewußter Wille ist. Heimlich, von hinten her, weiß das selbstsüchtige Streben sich immer einzudrängen und auch das redlich Begonnene doch in seinem Sinn umzudrehen [3]). Nicht nur dann, wenn der Mensch sich seiner Lust hingibt, sondern gerade da, wo er einen Aufschwung versucht, wo er nur Gott und dem Nächsten zu dienen glaubt, spricht bei der Gestaltung des wirklichen Willens in der Stille immer der Selbsterhaltungstrieb mit. Sei es in der groben Form, daß die Rücksicht auf die drohende Strafe widerstrebende Empfindungen niederkämpfen hilft, sei es in der feineren, daß die eudämonistische Hoffnung auf die Seligkeit oder auf die Ruhe in Gott bei der Entscheidung für das höhere Streben heimlich den Ausschlag gibt [4]). Eindringlich betont Luther jedoch, daß dieses im Verborgenen den

1) Vgl. schon WA IX 83, 30 anima dividitur in spiritum ⟨et⟩ animam. et secundum hoc fit duplex homo, interior et exterior. Est tamen una eademque anima; dazu außer den in der nächsten Abhandlung zu erwähnenden Stellen aus der Psalmen- und Römervorlesung, WA II 415, 6 ff. causa erroris est, quod . . . . carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus quantum diligit legem dei, tantum caro, quantum odit legem dei. ib. II 585, 32 non enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit . . . non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt . . . totus homo est, qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. sunt duo toti homines et unus totus homo. 587, 2 non enim caro mea aliquid facit, quod non ipse facere dicar. WA VIII 119, 14 unus est homo Paulus qui utrumque de se confitetur (Röm. 7, 14 ff.). 120, 35 idem qui consentit bonae legi, facit quod non vult. 124, 4 sicut sine carne non sumus, ita sine carne non operamur, ita nec sine vitiis carnis sumus nec sine eis operamur.

2) Vgl. Römerbrief II 172, 21 ff. vide quomodo carnem partem sui sibi tribuit quasi ipse sit caro . . . quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria . . . ideo carnalis non potest dicere, in me id est in carne mea, quasi ipse aliud a carne per voluntatem sit, sed est idem cum carne per consensum in concupiscentias eius. WA II 585, 31 ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. non enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam . . . ita idem homo, eadem anima, idem spiritus hominis, quia affectu carnis mixtus et vitiatus est, quatenus sapit quae dei sunt, spiritus est, quatenus carnis movetur illecebris, caro est, quibus si consenserit, totus caro est . . . totus homo est, qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur, sunt duo toti homines et unus totus homo.

3) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

4) Z. B. WA VII 800, 24 solch lust, lieb, freud und willen findt man in keynis menschen hertzen auff Erden, sofern die natur angesehen wirt, sundern allesampt sein wir un-

Menschen Bestimmende ein wirklicher Wille ist. Es handelt sich dabei nicht bloß, wie die Scholastik meinte, um nebenher spielende Gedanken, um flüchtig den Menschen berührende Antriebe, die man eben deshalb bei der Selbstbeurteilung mißachten dürfte [1]), um Nachwirkungen des sogenannten fomes, für die der Mensch nur halb verantwortlich wäre, sondern um Regungen, die aus dem Innersten stammen, um etwas dauernd im Menschen Tätiges [2]), um Offenbarungen eines bestimmt gerichteten Strebens, das den ganzen Menschen sich zu unterwerfen trachtet. War es an sich schon eine bahnbrechende Erkenntnis, daß es auch einen unbewußten Willen gibt, so bedeutet es noch vielmehr, daß Luther den Menschen auch diesen unbewußten Willen sich selbst ernsthaft zurechnen hieß [3]).

Von dieser vertieften Einsicht aus mußte Luther auch das Rettungsmittel als ungenügend beurteilen, das die Philosophie, wo sie auf diese Fragen gestoßen war, von altersher bereit hielt: das Wachrufen einer edlen Leidenschaft, die Aufrüttelung des Willens durch die Erinnerung an das den Menschen über sich selbst erhebende sittliche Gesetz. Luther konnte nur feststellen, daß auch dieses Mittel am entscheidenden Punkt versagt. Auch dem deutlich vorgestellten Gebot gegenüber wiederholt sich im Innern des Menschen dasselbe Spiel wie gegenüber dem unwillkürlichen höheren Streben. Kein Gesetz gibt dem Menschen Freiheit von seinem Ich; das Gesetz schafft vielmehr nur „Heuchler". Denn im Herzen des Menschen bäumt sich stets unwillkürlich etwas gegen die beengende Vorschrift auf, das nur gewaltsam unterdrückt wird, aber eben damit sich als der wahre Wille des Menschen erweist [4]).

---

willig odder falschwillig frum, das wir uns furchten fur straff und schand, oder suchen unsern nutz und wolgefallen darynnen .... Es will und muß die natur yhe etwas suchen, damit sy frumb sei und mag nit um der frumigkeit willen frum sein. Römerbrief II 155, 27 ff. non autem vetus homo tantum dicitur, quia opera carnis operatur, sed etiam magis, dum iuste agit et sapientiam tractat ac in omnibus spiritualibus bonis se exercet, immo dum etiam ipsum deum diligit et colit. ratio est, quia in iis omnibus fruitur donis dei et utitur deo. nec potest ab hac perversitate abusus sui ... nisi per gratiam dei erigi ... propter profundissimam infectionem huius paterni vitii et originalis veneni, quo etiam in ipso deo per amorem concupiscentie querit homo que sua sunt.

1) So sieht auch Denifle die Sache an. Vgl. seinen nachsichtigen Satz Luther und Luthertum I² 504 „da es ferner selten geschieht, daß in den guten Akten nicht widerstreitende Begierden mitspielen, indem ja, wie der hl. Augustin sagt, jene Vollkommenheit, welcher nichts hinzuzufügen ist, erst in jener Welt zu erwarten ist" usw.

2) Disput. S. 60 Drews peccatum originale non est res quiescens, sed continua quaedam motio seu ἐντελέχεια, pariens suos effectus, non est quiescens qualitas, sed inquietum malum, dies ac noctes laborat etiam in somniis et videmus in nocturnis pollutionibus, inquietum animal, bestia est nec potest consulere, quando suos motus habet. hoc est simpliciter verum, peccatum originale perturbat. movetur homo ad avaritiam, inobedientiam et ad caetera vitia, etiam cum dormit.

3) Daher Luthers ständiges Wertlegen auf die abscondita peccata; so schon in der Psalmenvorlesung WA III 129, 10.

4) Vgl. z. B. WA VII 115, 21 ff. quin eat quisque in cor suum et non mentiatur sibiipsi respondeatque mihi, an non cor suum ita inveniat, ut mallet nullam legem esse? an non odiat poenam peccatorum esse? ... quid ergo contra proprium sensum et vitalem pulsum experientiae fingimus amorem naturalem legis et odium peccati ... maiore malo occultum illum affec-

Oder wo der Mensch frei, aus edler Begeisterung heraus das Gebot bejaht, da tut er es mit Rücksicht auf seine eigene Würde, in dem Gefühl einer dadurch bewirkten Erhöhung seiner Persönlichkeit. Aber dann steht er erst recht im Bann seines Ich. Bei Licht besehen ist auch ein derartiges Streben zuletzt nichts anderes als eine nur veredelte Selbstliebe [1]). Luther hat dies bemerkt, lange bevor Kant diesen tötlichen Einwand gegen seine eigene Ethik erhoben hat.

Aber damit scheint nun Luther selbst auf einem Punkt angelangt, der die ganze Absicht seiner Darlegung geradewegs aufhob. Wenn es tatsächlich so war, daß der Mensch, so lang er lebt und sich regt, niemals über den Schatten seiner Selbstsucht zu springen vermag, inwiefern ist dann dieser Ichwille S c h u l d? Ist er nicht als Naturzwang vielmehr ein Schicksal, ein Unglück, unter dem der Mensch leidet, eine ihm auferlegte Pein, die der Mensch tragen, aber ohne Erkünstelung sich unmöglich als Schuld zurechnen kann? Luther hat diese Frage in ihrem ganzen Gewicht empfunden. Er hat sie aufgenommen und beantwortet in seiner Erbsündenlehre. Denn unter der E r b s ü n d e versteht er eben jenen s e l b s t s ü c h t i g e n I c h w i l l e n; aber indem er ihn so bezeichnet, fühlt er zugleich die Verpflichtung, die Stelle zu zeigen, wo das Verantwortungsgefühl auch gegenüber der angeborenen Natur einsetzen muß.

Luther räumt nun ohne weiteres ein, daß, wenn die Erbsünde bloß E r b-sünde, bloß ein den Menschen zwingendes Schicksal wäre, von einer Verantwortung des Menschen keine Rede sein könnte. Wie soll jemand sich schuldig fühlen für etwas, was er nicht selbst getan hat [2])?

Aber zunächst liegt der Fall bei der einzelnen Handlung niemals so, daß der Mensch behaupten dürfte, keine andere Wahl als die zum Bösen gehabt zu haben. Auch wenn er regelmäßig unterliegt, steht er doch jedesmal unter dem Gefühl,

---

t u m contemptae legis et amati peccati nunquam intelligunt nec observant . . . quanto ergo rectius sane docerentur istum affectum c a p i t a l e m, pessimum, occultum agnoscere et donec ab amore legis inciperent poenitere, s e s e h y p o c r i t a s e s s e s c i r e n t et nihil de hypocrisi tali praesumerent, imo super ea magis quam super peccatis, quorum intuitu fictum istum dolorem coegerunt, dolerent.

1) WA II 408, 4 ff. iam quaelibet virtus extra gratiam quaerit quae sua sunt nec potest quaerere quae dei sunt, quia non potest in opus charitatis . . . quare nulla virtus habet deum pro fine nec potest deum diligere super omnia et propter deum. Römerbrief II 1, 13 ff. et ii (sc. philosophi) licet coram hominibus non statuerent istas iustitias neque gloriarentur de illis, sed mero virtutis et sapientiae affectu eis adhererent (quales erant qui optimi et syncerissimi et excepto Socrate pauci sunt famati), non tamen continere se intus poterant, quin sibi placerent et apud se saltem gloriarentur in corde tanquam sapientes, tanquam iusti et boni viri. WA XL 1; 499, 2 si meam gloriam, hypocrisin possum habere ex lege, tum lex mihi lieb, n o n p r o p t e r l e g e m s e d m e. Disput. S. 115 Drews Th. 4 nunquam est tamen vera et recta ea voluntas, sed semper quaerens quae sua sunt Th. 5 ideo et in ipsis heroicis virtutibus naturali hoc vitio depravata est.

2) WA XVIII 773, 12 nec nos peccaremus aut damnaremur delicto illo unico Adae, nisi nostrum delictum esset. q u i s e n i m a l i e n o d e l i c t o d a m n a r e t u r, p r a e s e r t i m c o r a m d e o? nostrum autem non fit imitando aut operando, cum hoc non esse posset delictum illud unicum Adae, ut quod non ipse sed nos fecerimus, fit vero nostrum nascendo.

daß er anders g e s o l l t und deshalb auch anders gekonnt hätte. Er unterliegt auch in Wahrheit nie, ohne daß er mit Willen auf das Nichtseinsollende einginge [1]). Und die Abstufungen, die es dabei gibt, vom leichtsinnigen Sichhineinstürzen in die Lust bis zu dem widerwilligen Sichbeugen unter eine ihn überlistende Macht, erweisen, daß eine Kraft des Widerstehens im Menschen vorhanden ist und daß die im Sollen ausgedrückte Forderung, dem Bösen zu trotzen, keineswegs widersinnig ist [2]).

Luther führt indes die Ueberlegung noch tiefer. Auch die „Natur" selbst, der der Mensch unterliegt, darf nicht als etwas bloß von Adam her Ererbtes, dem Einzelnen schicksalhaft Zugekommenes angesehen werden. Sobald man sich gegenwärtig hält, daß der Mensch ein lebendiges, ununterbrochen tätiges Ganzes ist [3]), gewahrt man auch, wie er sein sittliches Wesen, ja sich selbst aus sich immer wieder neu erzeugt. Er ist, so wie er in jedem Augenblick ist, nicht ohne seinen eigenen Willen geworden. Regen sich jetzt in ihm die bösen Leidenschaften und Instinkte, so trifft ihn die Schuld, weil er nicht früher über sich gewacht und sich selbst umgebildet hat [4]). Insofern ist

1) Disput. S. 279 Drews Adam peccavit voluntarie et libere et ab illo voluntas peccandi nobis est congenita, ita ut n o n i n v i t i , s e d v o l e n t e s p e c c e m u s. verum hoc ipsum est malum nostrum. Augustinus illam sententiam: nullum peccatum est nisi voluntarium, primum intellexit tantum de peccatis actualibus, sed postea retractat atque etiam ad peccatum originale accommodat, ebenda S. 281 habet voluntatem peccandi et v o l u n t a r i e p e c c a t , n o n c o a c t e a u t i n v i t u s , etiam si per se voluntatem illam nequeat mutare. — Wie man schon aus dem letzteren sieht, hat Luther die (für das sittliche Bewußtsein des Menschen vorhandene) W i l l e n s „f r e i h e i t" trotz seiner Lehre vom unfreien Willen behauptet und auch so gut wie Augustin behaupten können; vgl. noch Disput. S. 123 Drews Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non salvabit te sine te. o p o r t e t m e a d e s s e. sed non sequitur: ergo illud ipsum adesse me iustificat, ebenda S. 126 cor humanum, voluntas humana sunt necessaria ad iustificationem, s i e m u s s e n a u c h d a r b e y s e i n , sed non sequitur, ego habeo cor, ergo deus me iustificat. Denifles Ausführung, Luther und Luthertum I ² 631 ff., ist, wie der ganze betreffende Abschnitt — S. 625 über den Glauben als „Wahn"! —, ein solches Höchstmaß von geschmackloser Sophistik, daß jedes Wort darüber zu viel wäre.

2) Man vergleiche und beachte dabei die Abstufungen WA XVIII 634, 23 homo cum vacat spiritu dei, non quidem violentia velut raptus obtorto collo nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed s p o n t e e t l i b e n t i v o l u n t a t e facit. 693, 32 verum iis qui v o l e n t e r faciunt bonum vel malum, etiamsi hanc voluntatem suis viribus mutare non possunt, sequitur naturaliter et necessario praemium vel poena. Daneben aber Römerbrief II 172, 3 caro autem perficit quando c u m d e l e c t a t i o n e s i n e r e p u g n a n t i a e t d i f f i c u l t a t e operatur secundum concupiscentias. — Das Schlimmste, daß einer das Böse a l s B ö s e s liebt, traut Luther niemand zu WA V 362, 28 nemo enim sponte amat malum ut malum.

3) Vgl. die oben S. 60 A. 2 angeführten Stellen und dazu WA VIII 123, 34 ff. nec enim Paulus hoc loco (Röm. 7, 24) Latomi habitus dormitantes et quiescentes formidat. nec Augustinus hoc voluit, quod Latomus ei imponit. verum est quidem, non semper una passione nos insanire: non semper ardet ira, non semper furit libido, non semper torquet invidia, sed una succedit alteri. et q u a n d o o m n e s d o r m i u n t , t e p o r e t i g n a v i a n o n d o r m i t a n t. q u o d s i e t i a m s t r e n u e a g a s , s u p e r b i a v i g i l a t. et ut verissime dixi, sicut sine carne non sumus, i t a s i n e c a r n e n o n o p e r a m u r , ita nec sine vitiis carnis sumus nec sine eis operamur . . . quia caro res viva est, i n a s s i d u o m o t u est, qui mutatur mutatis obiectis.

4) WA IV 364, 12 et quia spiritus et caro unus homo est, s i n e d u b i o c u l p a h o m i n i s e s t , q u o d c a r o t a m m a l a e s t (!) et male agit. II 412, 21 noluntas

der Mensch, obwohl er sein Wesen von Adam her ererbt hat, doch zugleich im ganzen Bestand dieses Wesens sein eigenes Abbild, seine eigene Tat. In seinem Ich, in seinem Sichselbstwollen, liegt zuletzt der Grund dafür, daß er so ist, wie er ist. Diesen tiefen Gedanken will Luther mit ausdrücken, wenn er die Erbsünde gerne auch „Personsünde" nennt [1]).

Luther hat damit tatsächlich den innersten Punkt der ganzen Frage berührt. Er stellt den einzelnen vor eine letzte, entscheidende Wahl. Es gibt hier nur ein Entweder—Oder. Entweder ist der Mensch für nichts, oder ist er für sich als Ganzes verantwortlich. Für jede einzelne Tat kann der Mensch die Verantwortung ablehnen; sie läßt sich immer als Ergebnis unwillkürlicher Kräfte in ihm darstellen. Aber lehnt er sie ab, so verzichtet er auch auf die hohe Gabe, die ihm Gott im Bewußtsein des Sollens geschenkt hat, und auf die Befreiung aus dem Zwang, die ihm in ihr verheißen ist. Wählt er hingegen die andere Seite, so muß er auch wissen, wie weit sich seine Verantwortung erstreckt. Sie dehnt sich notwendig über die einzelne, bestimmte Tat hinaus auf alle inneren Bedingungen dieser Tat, ja auf das Ganze des eigenen Wesens mit aus. Und der Mensch, der sie empfindet und zugleich seine Knechtung unter seine eigene Selbstsucht wahrnimmt, kann nicht anders, denn sich selbst vor Gott als schlechthin schuldig, als mit seiner ganzen Person vor Gott verwerflich empfinden. Daß Luther dies auszudenken und auf sich zu nehmen wagte, ist sein hoher Ruhm. Mit Recht hat er deshalb in seiner Erbsündenlehre immer eine wesentliche, keine Abschwächung vertragende Seite seiner Anschauung erblickt [2]). Hier kam die ganze Kraft seines Verantwortungsgefühls zum Ausdruck. Durch seine Stellungnahme besiegelte er den Grundsatz: je mehr Verantwortung, desto mehr wahrhaftiges Sein [3]).

---

illa legis dei in carne semper est. Römerbrief II 120, 29 ff. conceptus sum in ipsa (sc. iniquitate) et non feci illam. cepit in me regnare, antequam ego cepi esse et simul mecum. si enim parentum generantium hoc solum esset peccatum, non utique ego in ipso conceptus essem, sed ipsi ante conceptum mei peccassent. igitur ista iniquitas et peccatum (ergänze wohl: illorum) fuerunt et non mea; conceptus sum in ipsis et non consensi. sed nunc facta sunt mea. Nunc enim intelligo, quod male ago et contra legem.

1) Z. B. WA X 1; 508, 20 die erbsund oder natursund oder personsund, die rechte hewbtsund; wo die nit were, ßo were auch kein wirklich sund. Vgl. auch E. A. 11, 282 daß also die Reue gehe nicht stücklich über etliche Werke, die du öffentlich begangen hast wider die zehen Gebot, da doch der Traum und Wahn bleibt der heuchlerischen und mönchischen Buße, die ihnen selbst Unterscheid ihrer Werke dichten und dennoch etwas Gutes bei ihnen selbst finden; sondern über die ganze Person, mit alle ihrem Leben und Wesen, ja über deine ganze Natur und dir zeige daß du unter Gottes Zorn liegest und zur Höllen verdammt seyst.

2) Daher kämpft Luther nicht bloß gegen die zahme Erbsündenlehre der Scholastik, sondern auch gegen Augustin (WA VIII 89, 23 ff.) und gegen Zwingli (Enders V 262, 11 WA XX 621, 8).

3) Th. Häring hat (Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1922, S. 237 ff.) in einem alle Seiten der Frage beleuchtenden Aufsatz sich mit diesem Standpunkt Luthers eindringend auseinandergesetzt. Er findet bei aller Zustimmung zu Luther doch die Zumutung unerträglich, daß der Mensch etwas Ueberkommenes sich als persönliche Schuld zurechnen solle, und möchte sie durch die Unterscheidung von „Sündhaftigkeit" und persönlicher Schuld auf ihr

Es ist damit auch gezeigt, daß Luthers Erbsündenlehre nicht aus der Absicht hervorgegangen ist, um jeden Preis vor Gott schuldig werden zu w o l l e n. Ein derartiges Bestreben darf man wohl dem Mönchtum und der Mystik bis zu einem gewissen Grad nachsagen. Denn dort pflegte man tatsächlich das Sündengefühl, nicht ohne dabei zugleich eine geheime Selbstbefriedigung zu verspüren. Luther dagegen hat das Schuldgefühl immer rein als Qual empfunden. Wenn er sich trotzdem zu jener höchsten Steigerung in seiner Erbsündenlehre entschloß, so tat er es nur deshalb, weil er wirklich so empfand und so empfinden m u ß t e.

Denn alles im bisherigen Auseinandergelegte waren für Luther niemals bloß ausgerechnete Lehrsätze. Er hat es selbst immer aufs neue in einem zusammengeballten Gefühl [1]) durchlebt, dann nämlich, wenn die „A n f e ch t u n g" über ihn kam.

Man hat diesen Erlebnissen bisher noch nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdienen, obwohl Luther selbst doch häufig genug auf ihre Bedeutung für sein inneres Leben hingewiesen hat. Sie führten ihn immer wieder in die letzten Tiefen und darum war er trotz aller Schrecken, die sie ihm bereiteten, in gewissem Sinne stolz auf sie. Durch sie fühlte er sich bei aller Bescheidenheit den Großen in der Religion verwandt. Auch Paulus und die Propheten, meint er, müssen solche tentationes gehabt haben; sonst hätten sie ihre Bücher nicht schreiben können. Tatsächlich spielen sie in seinem Leben dieselbe Rolle wie etwa die Visionen beim Mystiker. In ihnen tritt Gott selbst als Wirklichkeit, als der Heilige unmittelbar vor ihn hin. Und vermöge seines geschärften Sündengefühls bedeutete bei ihm diese Art der Gotteserfahrung eine viel tiefere Erschütterung als die ähnlichen der deutschen Mystiker. Seine „Anfechtungen" waren nicht, um Taulers Ausdruck zu gebrauchen, nur ein Winter der Gott v e r l a s s e n h e i t; sie waren ein A n g r i f f, ein ihn mit Vernichtung bedrohender A n g r i f f, den Gott gegen i h n richtete [2]). Aber dann

richtiges Maß zurückführen. Sündhaft, d. h. vor Gott verwerflich kann auch Ueberkommenes sein, Schuld ist nur da vorhanden, wo die r e a l e Möglichkeit einer Ablehnung oder Bejahung des um den Menschen werbenden göttlichen Willens bestand. Ich glaube doch nicht, daß damit die Sache gebessert ist. Zwei Fragen möchte ich Häring entgegenhalten: 1. Mit welchem Grund bezeichnet er das Ueberkommene als „sündhaft", wenn nichts von persönlichem Willen drin steckt? Ist es dann nicht bloßer Stoff, etwas sittlich Unbestimmtes? Oder wenn mit dem Ueberkommenen ererbte böse Eigenschaften gemeint sind, ist dann ein für jeden Menschen gleichermaßen gültiges Urteil möglich? 2. Wo läuft die Grenze zwischen dem Ueberkommenen und dem Eigenen? Wer kann das bei sich unterscheiden? Und wer kann den Zeitpunkt bei sich feststellen, an dem der eigene Wille sich regte? Beides nötigt doch wohl die Folgerung zu ziehen, die Luther gezogen hat.

1) Das sentire ist dabei etwas Wesentliches. WA XL 1; 73, 10 peccatum quod conscientia s e n t i t, vgl. nachher 74, 2 verba facilia, sed s e n t i r e, quod gratia exclusis omnibus aliis ... remittat peccatum (ist schwer). Disput. S. 211 Drews q u a n d o d e u s n o s t a n g i t et intrat in iudicium nobiscum.

2) Am nächsten berühren sich, wie das Luther ja selbst wußte, die Schilderungen Taulers mit Luthers Erlebnissen, vgl. z. B. Predigten, hersg. von Vetter (Deutsche Texte des MAB. XI) S. 294, 23 ff. Sprach S. Bernardus „wenne wir Gott essen, so werden wir von ihm gessen; so isset er uns". Wenne isset uns Gott? Das tut er, wenne er in uns unser gebresten straffet ... als man die spise in dem munde wirffet um her und dar, also wird der mensch ein dem straffende Got har und dar geworfen in angst unde vorchte und in trurikeit.

stand Luther selbst jedesmal wieder vor jener Grundfrage, ob es möglich sei von der Unbedingtheit der Selbstverurteilung aus das Bewußtsein der Einheit mit Gott zu gewinnen. Es ist bei ihm nie dahin gekommen, daß das Sündengefühl auf einem gewissen Punkt ganz von selbst in das Gnadenbewußtsein umgeschlagen wäre. Er braucht — auch das scheidet ihn von den deutschen Mystikern —, so oft sich die Lage wiederholte, immer einen klaren sachlichen Grund, um den Schritt auf Gott hin wagen zu können[1]). Er muß sich jedesmal wieder ganz neu erkämpfen, unter Schmerzen wieder neu erzeugen, was sich ihm ehedem als rettender Gedanke gezeigt hatte.

Zweierlei ist jedoch bei dem Hergang noch besonders hervorzuheben: erstens, daß Luther von der Anfechtung regelmäßig überfallen wird. Darin bestätigt sich, daß für ihn die Religion — da wo sie ganz echt ist — aus einem ungesuchten und ungewollten Eindruck des Göttlichen entspringt. Unvermutet, in der Stille der Nacht, plötzlich steht das Ungeheure vor ihm da[2]). Man sieht nie, daß irgendeine besondere Sünde, die vom Tag her auf ihm lastete, den Anlaß gegeben hätte. Häufig sind es ganz alte Dinge, wie dies, daß er 15 Jahre lang mit Messelesen Gott gelästert hätte, die ihm der Satan dabei vorhält. Die Beklemmung entspringt vielmehr daraus, daß sich ihm in einem solchen Augenblick, während er das einzelne seines Tuns überdenkt, plötzlich jener höchste unbedingte Maßstab und damit ein Gesamtgefühl seines Werts oder vielmehr Unwerts vor Gott heraushebt. Mit einem Schlag kommt ihm zum Bewußtsein, wie fern er noch von dem Ziel ist, das er im großen und im kleinen hätte erreichen müssen. Schon aus dieser Art der Entstehung, aber auch aus der furchtbaren Angst, die er dabei empfand, ergab es sich, daß Luther nie — wie etwa die Mystiker oder auch A. H. Francke — auf den Gedanken verfallen konnte, ein Verfahren auszusinnen, um derartige Erlebnisse künstlich herbeizuführen. Ob und wie Gott den einzelnen vor dieses Letzte stellen wollte, das mußte ihm überlassen bleiben[3]). Nur dann hatte das Erlebnis Ernst. Zudem vergaß Luther auch bei dieser Frage nicht, daß es einen Unterschied zwischen „starken" und „schwachen" Christen gibt. Andere ohne Grund in solche Bedrängnisse hineinzujagen, lag ihm selbst so fern, daß er seine Aufgabe nur darin erblickte, die unter der Anfechtung Leidenden aufzurichten.

Zum zweiten ist beachtenswert, wie für Luther bei der Anfechtung Gott und der Teufel durcheinandergehen. Natürlich nicht so, wie man ihn mißverstanden hat, als ob er in der Gefahr gewesen wäre, Gutes und Böses miteinander zu verwechseln. Denn es war ja gerade sein ganz klar redendes Gewissen[4]), das ihm die Beklemmung

1) Vgl. z. B. WA XL 1; 74, 5 conscientia non potest se quietare nisi habeat illam gratiam (sc. das Wort der Gnade, 74, 8).

2) Ohne Frage hat dabei auch Körperliches stark mitgespielt. Luther war sich dessen selbst bewußt, das zeigen die z. T. sehr derben Mittel, mit denen er sich zu helfen suchte. Nur war damit für Luther die sachliche Frage nie erledigt. Sobald die Sache, um die es sich dabei handelte: der Gedanke an seine Sünde, ihn übermächtig ergriff, denkt er sie trotzdem bis zu Ende durch.

3) Disput. S. 733 Th. 27 Drews ipse novit horas et momenta, quibus corda tangi oportet.

4) Vgl. auch WA XL 1; 73, 2 nostri duo diaboli: peccatum et conscientia. vis legis, postea stimulus peccati.

schuf. Wohl aber ist er unsicher darüber, was mit der Anfechtung letztlich gemeint war, ob sie eine bloße „Versuchung" war oder ein ernsthaftes Gericht. Er vermutet zunächst das Erstere und hält darum den Satan für die ihn angreifende Macht. Denn wußte er sich im Frieden mit Gott und hielt er es für seine Pflicht, sich allezeit auf Gott zu verlassen, dann konnte es bloß der Satan sein, der ihn von Gott loszureißen und ihn in Verzweiflung, ja Gotteshaß hineinzustürzen trachtete [1]). Sah er diesen Abgrund vor sich, dann war der Kampf für ihn rasch entschieden. Dann wird ihm die Anfechtung nur zum Anlaß, sein Gottesverhältnis als reines Gnadenverhältnis scharf herauszukehren. In diesem Fall konnte er dem „Satan" spöttisch erwidern, daß er gar nicht beanspruche, der Heilige zu sein, zu dem er jetzt gemacht werden sollte; er wisse sich selbst auch ohnedem als Sünder, eben darum stelle er sich rein auf Gottes Erbarmen und auf die Versöhnung in Christus [2]).

Aber die Anfechtung konnte höher steigen. Offenbar dann, wenn ein Vorwurf, den ihm sein Gewissen machte, so tief bei ihm einhackte, daß er ihn als ein verdientes Gericht über sein ganzes Wesen empfand. Dann erschien ihm nicht mehr der Teufel, sondern Gott selbst als der Angreifer [3]), und nun fühlte er im Ernst Gottes Zorn über sich. Das waren die schweren Stunden, wo ihm die Bedeutung Christi so, wie er sie neu begriffen hatte, erst ganz offenbar wurde. Da erkennt er Christus als den, der nicht nur in der Vergangenheit einmal Gottes Zorn gestillt hat, sondern jetzt eben mächtig für ihn eintritt. Er wird inne, wie ihm aus Tod und Auferstehung Christi eine Kraft zuströmt, die ihm mit der Vergebungsgewißheit zugleich auch die Zuversicht verleiht, die ihm noch anhaftende Sünde in ihrer Macht zu überwinden [4]). — Indes, es kam auch vor, daß selbst Christus

1) Vgl. WA XL 1; 89, 5 ff. vis me adducere in desperationem, odium dei, sed per hoc gloriam dei, consolationem meam et tui conculcationem; quod me dicis peccatorem, per hoc commonefacis mei redemptoris „qui tradidit".

2) So hat Luther in den Tischreden in der Regel den Hergang geschildert. Vgl. außerdem etwa WA X 3; 105, 23 darum weise nur den Teufel an Christum zurücke, warum er nicht mit ihm streite. Denn du bist durch Christum von ihm erlöset. Du hast also nicht Ursache, dich vor Tod, Sünde oder Hölle zu fürchten, denn kein Gläubiger fürchtet sich dafür" und eine Schilderung wie WA XL 1; 89, 1 ff. vis me facere sanctum? non audis Christum non traditum pro sanctis nec pro iustitia, sed pro peccatis? si peccatum non hab, so durfft ich Christus nicht. Ideo quia dicis me peccatorem, ideo volo esse salvus .... gratias ago tibi, mi Satan; est peccatum meum in colle Christi, submersit.

3) WA V 387, 6 ff. atque hic iam incipit victoria inclinare ad tentatum et finis fieri tentationis. pars enim victoriae est sensisse inimicum in hac tentatione ac illo superiorem iam fieri. etsi enim ordinante deo inimicus exaltatur, tamen in media tentatione non apparet inimicus, sed solus deus omnia facere. atque id etiam satagit inimicus, ut tentatus non sibi, sed deo tribuat soli.

4) Die in der katholischen Kirche geltende Auffassung des Werkes Christi hat Luther nach zwei Seiten hin durchbrochen: 1. Hat er den Tod Christi streng als Strafe verstanden, die an ihm (stellvertretend für die Menschheit) vollzogen wird. Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, daß Luther die katholischen Ausdrücke „Genugtuung" und „Verdienst" auch seinerseits gebraucht. Denn er verbindet mit ihnen einen andern Sinn als die katholische Kirche. Dort bedeutet satisfactio eine Ersatzleistung, einen Schadenersatz für Gott. Ich erinnere nur an das Anselmische Entweder — Oder: aut satisfactio aut poena. Das Zweite wird von Anselm für unmöglich erklärt. Luther dagegen findet gerade in ihm die wahre Bedeutung des Todes Christi. Im deutlichen Zusammenhang mit

seiner strengeren Auffassung von Gott und von der Sünde. Die Sünde ist etwas nie Wiedergutzumachendes und Gott ist nicht einer, der sich etwas abkaufen läßt. Der Uebertretung seines Gesetzes, über die er „zürnt", kann nur dadurch „Genüge geschehen", daß eine Strafe erduldet wird. Und Luther hat diesen Gedanken, den die katholischen Dogmatiker heute noch so gut wie ehedem ablehnen, in Anknüpfung an das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" bis zu Ende gedacht. Christus hat am Kreuz sich wirklich unter dem Zorn Gottes gefühlt, vgl. z. B. WA XL 1; 449, 1 ff. non solum sentit se maledictum concretive, adiective, sed subiective, ut non videatur sibi malus, sed malitia, maledictio . . . ergo non solum factus maledictus sed maledictum, in quem omnia maledicta legis congesta sunt. 567, 6 non sunt verba levia: non fuit tantum civiliter sub lege sed theologice, sed passus summum usum legis, pavefectus, tristissimus factus, ut „sudorem" tota cum inimicitia. Ergo sic redemit eos, qui erant sub lege et sunt tristes, quos gravant peccata.

2. Gehört für ihn mit dem Tod die Auferstehung ganz eng zusammen. Vgl. z. B. Disput. 732 Th. 2 Drews resurrectio eius a mortuis est nostri iustificatio per fidem solam. Damit berichtigt er die Einseitigkeit, der die abendländische Theologie seit Anselm verfallen war und der auch die spätere lutherische Theologie unter Melanchthons Einfluß wieder verfiel, sofern sie den Tod Christi als die Heilstatsache betrachteten. Er erneuert die paulinische Anschauung, nach der Tod und Auferstehung ein unteilbares Ganze bilden. Das Bedeutsame liegt für ihn gerade darin, daß der Tod Christi, die Vollstreckung des Zornesgerichts, noch nicht das letzte Wort Gottes ist. Das Sterben Christi ist vielmehr „der wunderliche Krieg, da Tod und Leben rungen; das Leben doch behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen"; vgl. für diesen Lieblingsausdruck Luthers auch WA XL 1; 439, 10 ff., 440, 3 ff. incurrit maledictio et vult damnare, sed non potest, quia aeterna benedictio; ergo oportet cedere maledictionem, quia si benedictio in Christo possit vinci, tum deus vinceretur. ergo divina benedictio tulit in ista persona. Vermöge der Auferstehung vermag man durch das Zornesgericht hindurch in die Gnade, in die benedictio, wie Luther an der eben angeführten Stelle sagt, hineinzusehen. — Aber an die Auferstehung knüpft sich für Luther — wieder schöpft er darin aus Paulus — noch die weitere Bedeutung, daß Christus nun als Geist in dem Gläubigen gegenwärtig sein kann. Christus ist nach Luther nicht dazu gen Himmel gefahren, damit er für sich seine Ehre gewönne, sondern damit er von dort aus um so mehr schaffen und wirken könnte. Die „Christusmystik", wie man es jetzt zu nennen pflegt, gehört mit zum Allerfrühesten, was bei Luther aus Paulus lebendig geworden ist, lebendiger als dies von der mittelalterlichen Mystik gilt. Ich verweise nur auf den Psalmenkommentar WA III 433, 2 igitur si queris signum gratie dei et an ipse sit Christus in te und dazu die zutreffende Bemerkung von E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festgabe für Kaftan 1920, S. 160). Der wirklich an Christus Glaubende hat Christus als Gegenwärtigen in sich (WA XL 1; 233, 3 fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Zang einen edlen stein, vgl. 229, 4); aber nicht als Gegenstand des Ergötzens und des Spiels, wie das in der Mystik so vielfach der Fall war, sondern als Quelle der Kraft im Kampf wider die Sünde. Der Christus, der selbst auferstanden ist, steht auch im Gläubigen wieder auf (Disput. S. 424 Th. 37 Drews sed idem Christus nondum est in suis fidelibus perfecte suscitatus, imo coepit in eis, ut primitiae, suscitari a morte), er gestaltet ihn um in sein Bild und führt in ihm den siegreichen Kampf wider die Sünde (Disput. S. 451 Drews dum hic ferimur in sinu patris vestiti veste optima, pedes mihi extra pallium descendunt, quos quantum potest mordet sathan, ibi nuit das Kindelein et clamat et sentit, ebenda 454 haec et talia sentit pius et pugnat contra quod potest, credit in Christum, qui pro se legem implevit et postea pugnat cum peccatis). So kommt Christus täglich zu dem Gläubigen (WA XL 1; 16, 27 nos [credimus] in . . Christum . . affectu venientem quottidie) und führt als der Herr Zebaoth seine Kriege in ihm (WA XXX 2; 621, 17 daher Christus heißt der Herr Zebaoth; das ist ein Gott der Heerfart odder Heerschaaren, der immer krieget und in uns zu Felde ligt).

Die Stärkung, die der Gläubige erfährt, wenn er sich an Christus hält, ist also eine doppelte. Er wird 1. sofern er die Bedeutung des Todes Christi, in dem der Zorn Gottes gestillt wird, im Glauben erkennt, der Vergebung seiner Sünden gewiß; aber 2. wenn anders sein Glaube kein bloß historischer ist (WA XL 1; 285, 4 ipsi historica fide credunt in Christum ut Turca. sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam), wird er auch dessen gewiß, daß er in der Kraft Christi die Sünde, die ihn jetzt verklagt, auch zu überwinden vermag (Disput. S. 37 Th. 35 Drews hanc fidem comitatur initium creaturae novae et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur, ebenda S. 10 Th. 12 haec est autem fides apprehensiva, ut dicimus, Christi, pro peccatis nostris morientis et pro iustitia nostra resurgentis; vgl. auch seine Auslegung des ut essemus iustitia Enders IX 20, 66 ff.). Oder, anders ausgedrückt, der Glaube ist bei Luther nicht bloß eine Auseinandersetzung mit der Schuld, sondern zugleich auch mit der Macht der Sünde. Das letztere ist wesentlich. Erst dadurch hat Luther ein ganz „gutes Gewissen", ist Sünde, Tod und Teufel für ihn wirklich überwunden, daß er auch einer Gotteskraft vertrauen darf, die das Sündige in ihm ausfegt. Man sieht, wie falsch es ist, Luthers Glauben nur als „getröstetes Sündenelend" zu bezeichnen und von da aus dann einen vermeintlichen Vorzug Calvins zu behaupten. Das Schlagwort vom bloßen „getrösteten Sündenelend" paßt nur auf die (von Melanchthon beeinflußte) lutherische Orthodoxie, nicht auf Luther selbst, und der Versuch, den die spätere Orthodoxie und mit ihr der Pietismus machte, dem hier vorliegenden Mangel abzuhelfen — mit dem Glauben müsse der Vorsatz, nicht wieder zu sündigen, verbunden sein —, setzt den Abstand von Luther nur erst recht ins Licht. Bei Luther ist es nicht ein Vorsatz des Menschen, der ihn bezüglich seines künftigen Verhaltens stärkt, sondern das Vertrauen auf die Macht Gottes und Christi, mit denen er sich — eben durch die erlangte Vergebung — aufs neue tiefer verbunden fühlt.

Die Gesichtspunkte, von denen Luther in seiner Auffassung der Person wie des Werkes Christi ausging, sind also verständlich und klar. Sie stehen in fester Beziehung zu den innersten Antrieben seiner Frömmigkeit. Es ist darum so verkehrt wie möglich, seine Christologie erst als die Folge seiner Abendmahlslehre zu betrachten; sie ist in den entscheidenden Punkten schon vor dem Abendmahlsstreit fertig. Aber Luther ist nun gleichzeitig überzeugt, daß er mit seiner Auffassung nur das alte Dogma in seinem wahren Sinn zum Ausdruck brächte. So auch gegenüber Zwingli, vgl. WA XL 1; 323, 6 sicut ego non audio (sc. auf Zwingli), quia persuasus meam doctrinam de Christo veram. Und das war eine Täuschung. Denn in Wahrheit hat Luther das alte Dogma nicht nur aufgenommen, sondern fortgebildet, und zwar in einer Weise, die, wenn man den Standpunkt der alten Konzilien einnimmt, überall nahe an das Ketzerische anstreifte.

In der Christologie war es für ihn ein wesentlicher Punkt, daß die Gottheit Christi sich innerhalb der Menschheit selbst offenbart. An die Menschheit Christi muß man sich halten (WA XL 1; 77, 1 prorsus nullum deum scito extra istum hominem et haere in ista humanitate. 93, 6 hereo in humanitate), wenn man den wahren Gotteswillen erfahren will. Das war etwas anderes, Ernsthafteres, als etwa die Mystik des hl. Bernhard, wo das religiöse Verhältnis mit dem empfindsamen Mitleid gegenüber dem gemarterten Menschen beginnt und dann der von Rührung Ergriffene plötzlich sich erinnert, daß jener Mißhandelte nebenher auch noch Gott ist. Luther will das Göttliche, den göttlichen Willen ganz unmittelbar in dem menschlich sich darstellenden Tun und Leiden Christi angeschaut wissen. An der unitas liegt es, schärft er ununterbrochen ein (vgl. Disput. S. 512 Drews duae naturae . . . debent . . . uniri quantum possunt, ebenda S. 594 das gehets ineinander humanitas et divinitas. Die unitas, die „helts"; dazu seinen Tadel über Zwinglis „Alloiosis"). Das war auch bei seiner Auffassung der Gottheit Christi (vgl. dazu oben S. 39 A.) etwas durchaus Vollziehbares. Aber wenn Luther

seinem Blick entschwand [1]), daß der Satan, wie Luther dies auch ausdrücken kann, sich

---

dies in der alten Weise mit den zwei „Naturen" ausdrücken wollte, dann kam er hart an den Monophysitismus heran. Insofern hat Schwenckfeld, gegen den er sich eifrigst abzugrenzen suchte, nur die letzte Folgerung aus seinem Standpunkt gezogen.

Ganz ebenso ging es ihm bei der Trinitätslehre. Es war für ihn ein unaufgebbarer Punkt, daß das Handeln Christi ein unmittelbares Gotteshandeln war, daß der Wille Christi mit dem göttlichen Willen nicht nur übereinstimmte, sondern mit ihm einer und derselbe war. Deshalb mußte Christus „Gott von Art" sein. In diesem Sinn verteidigt er sogar den Titel des Herrn Zebaoth und Jehova für Christus (Disput. S. 433 und 872 Drews) — Folgerungen, die ein altkirchlicher Theologe, auch Augustin, nie gezogen, sondern als etwas Ungebührliches empfunden hätte — und stellt er bezüglich der berühmten Streitfrage des Lombarden seinerseits die Behauptung auf: essentia generat cum capitur personaliter (Disput. S. 788. 808. 861. 869 Drews). Das alles aus dem Bestreben heraus, die Einheit in der Gottheit als lebendige, persönliche zu verstehen. — Aber wenn er damit dem Modalismus naherückte, so ergab sich ihm gleichzeitig (wider Willen) eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Denn Christus war ihm daneben doch die „Gabe Gottes" an die Menschheit (vgl. seine immer wiederholte Formel „Gabe und Exempel"), das Werkzeug, mit dem Gott arbeitete. Und er dehnt dies auch auf die Gottheit Christi aus: Christus hat seine Gottheit vom Vater empfangen (Disput. S. 516 Drews pater generans transfundit suam substantiam in divinitate in filium. S. 518 Christus refert omnia sua in patrem, etiam divinitatem). Deshalb führt er die Menschen nicht zu sich, sondern zum Vater, tut er nicht seinen Willen, sondern den des Vaters. Das war eine Lehre, die zwar zu Paulus und Johannes, aber schlecht zum nicänischen Dogma stimmte. Der Abstand wird aber noch größer dadurch, daß Luther — wiederum Paulus folgend; er hat 1. Cor. 15, 24 nicht umsonst gelesen — ein Aufhören des Werkes Christi (und des Werkes des hl. Geistes) in der Ewigkeit annimmt WA XL 2; 80, 7 sed ubi tradiderit regnum etc. et deus omnia, tum erit charitas eterna Disput. S. 63 Drews angeli non opus habent Christo ebenda S. 709 in hac vita opus habemus Christo vgl. für den Geist ebenda S. 129 post hanc vitam nullum erit ministerium spiritus sancti, quia revelabitur ibi et videbimus eum qualis est. Was wird dann, möchte man Luther fragen, aus der Menschheit Christi, wenn Christus sein Werk ganz getan und seine Herrschaft an den Vater zurückgegeben hat?

Der Fehler lag in alledem nicht bei Luther, sondern beim alten Dogma. Mit dessen aus der alten Naturmetaphysik geschöpften Begriffen von „Substanz" und „Natur", die wie verharrende, nur durch ihre Wesensart bestimmte Größen angesehen wurden, und dem entsprechenden flachen Begriff von „Person" mußte eine auf Wille und Willensgemeinschaft abgestellte Frömmigkeit überall zusammenstoßen.

1) WA XII 411, 10 Wenn uns aber Gott (!) das hertz entfallen lesset, das wyr meynen, er wolle uns den herrn Christum aus dem hertzen reissen, Also das unser gewissen fület, das es yhn habe verloren, und denn zappelt und vertzagt, das die zuversicht untergehet, so ist yamer und nott da, denn ob es auch schon nicht von sunden weyß, so stehet es dennoch in solchem zappeln, das es denket, wer weyß, ob mich Gott haben will. XV 414, 9 Ist ein sonderlich exempel, quando deus (!) agit cum homine, qui in fide stat und entzihet im omnia quae habet etiam Christum. nos hoc non sentimus, sancti (!) sentiunt, non sinit se loqui, sed sentitur ib. 539, 12 Ideo oportet te habere ein eygens kleins stundlein, quod Christus se privat tibi, sinit te stecken in potestate peccati, mortis, inferorum. XXVIII 117, 3 sed Satan (!) macht mir ein Strich zwischen Gott und Christum et tum cogito: Christus quidem mortuus, sed qui adfectus deus erga me? — Es ist selbstverständlich nur Redeform, wenn Luther sich häufig so stellt, als ob nur Höherstehende, wie etwa Tauler, dieser Art der Anfechtung gewürdigt worden wären. Die Beschreibung zeigt, daß er aus eigener Erfahrung spricht. — Vollends zerbrachen ihm dabei die Stützen seines Glaubens, die er sonst in Taufe und Abendmahl fand.

in Christus selbst verwandelte [1]). Denn auch Christus war doch Gott, er war auch — wenngleich nicht allein — Gesetzgeber und Richter, wie konnte er ihn dann gegen „Gott" etwas nützen? Die Tatsache dieses Zurücktretens Christi ist an sich schon bedeutsam. Sie bestätigt das oben Dargelegte [2]), daß — entgegen der üblichen Meinung [3]) — Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre. Aber es kommt noch hinzu, daß Luther sich dieses „Vergessen Christi" niemals als Sünde, als Untreue gegen Christus zurechnet, sondern eben dies für eine Heimsuchung hält, die Gott selbst ihm auferlegt. Es gab also wirklich Lagen, wo er sich ganz unmittelbar und allein Gott gegenüber fühlte [4]). Auf dieser Stufe tritt erst das Allerinnerste seiner Frömmigkeit zutage, hier wird auch erst voll ersichtlich, wie er aus der Furcht vor Gott zur Einheit mit Gott gelangte.

Was Luther in solcher äußersten Bedrängnis noch aufrecht erhielt, war etwas überraschend Einfaches. Es war das erste Gebot. An dessen Anfangsworte, an das: „Ich bin der Herr dein Gott", hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert [5]).

Nirgends wird so klar, wie an dieser Stelle, daß das Gefühl eines Sollens die Grundlage seiner ganzen Frömmigkeit bildete und daß die Pflicht gegen Gott

1) WA XL 1; 299, 4 diabolus venit sub larva Christi et sub eius nomine me fatigat (gemeint ist nach 320, 7, daß Christus zum accusator wird, vgl. auch 90, 3 accipit locum ubi Christus insectatur peccatores). Disput. S. 460 Drews ita diabolus transfigurans se in Christum recipit nos et depraedatur nos per imaginem falsi Christi.

2) Vgl. S. 38 A. 1.

3) Auch an dieser Tatsache scheitert Heims Lutherauffassung (vgl. S. 36 A. 4).

4) WA V 167, 13 spiritualissima etsi acerbissima haec pugna est, intra te solum cum solo deo consummanda vgl. auch ib. 622, 10 quintus quando cogitat anima, Christum non facere nisi que deus ordinarit . . . hic sine mediatore agitur res et disputatur de dei beneplacito ac voluntate.

5) WA V 171, 11 habebis vero ad hoc virgam et baculum dei, qui te sustentet et consoletur, nempe ipsum praeceptum dei primum et maximum omnium „Non habebis deos alienos praeter me". in quo credere et sperare et diligere deum non monemur, hortamur, allicimur tantum, sed sub omnium maxima poena et culpa iubemur (hoc enim est deum habere). hoc autem praecepto nullis peccatis solveris, quin omnibus praeponderat peccatis, praesertim cum eo tempore huius praecepti servandi et implendi assit occasio. neque enim, si omnium aliorum praeceptorum peccata fecisses idque multis modis, tantum peccasti, quantum si hoc momento contra primum hoc praeceptum desperes ib. 346, 7 nam revera blasphemum est dicere, deum oblivisci pauperum et avertere faciem et non requirere, cum in se praeceperit credi et sperari in praecepto primo XIV 640, 30 omnia enim haec fluunt ex oceano illo magno primi praecepti et rursus in ipsum refluunt, ut non sit solatio foecundior ac plenior audita vox nec audienda unquam, rursus nec durior nec severior quam vox illa primi praecepti: Ego sum dominus deus tuus. Disput. S. 350 Drews hic si dubitaveris, facies contra primum praeceptum, quod vult ut credas eum esse deum tuum, non hostem, non diabolum, non mortem, non peccatum. Tischreden I 200, 11 doch habe ich den vorteyl, das mir unser Gott gibt, das ich das verbum wider ergreiff; das fasse ich Gott lob, das primum praeceptum quod dicit: sum deus tuus; ich will dich nit fressen, ich will dein gifft nit sein. Tischreden II 303, 24 unum verbum scio quod omnium difficillimum est in omni scriptura, nempe Tuus in primo praecepto.

ihm als die erste unter allen Pflichten erschien. Ein Gebot ergreift er als das Letzte, gerade das Gebot, das ihn richtet — denn im ersten Gebot faßt sich die ganze Verpflichtung gegen Gott zusammen, die Verpflichtung, der er nicht genügt hat: alle seine Sünde war ja als Ichsucht zuletzt Unglaube und Undank! —, und er ergreift es, um es zunächst aufrichtig zusamt dem daraus sich ergebenden Gericht zu bejahen. Streng verbietet er es sich und andern, daß irgend etwas sich daneben einmischt, was die Reinheit der sittlichen Auseinandersetzung trüben könnte: etwa der Wunsch, nur die Angst wieder loszuwerden [1]), oder die Hoffnung, daß die Anfechtung wohl von selbst nachlassen werde [2]), oder eine Regung des Hasses gegen den unbarmherzigen Gott, die in einer bequemen Verzweiflung endigt [3]). Es gilt vielmehr dem zürnenden Gott ernsthaft standzuhalten; nicht in einem gewissen Trotz, sondern so, daß man das den Menschen verwerfende Urteil Gottes — und damit auch Gott selbst — unentwegt als gerecht anerkennt [4]).

Aber je ernsthafter Luther sich dazu entschließt, desto deutlicher vernimmt er aus demselben Gebot heraus das Wort, das ihn aufrichtet. In dem Augenblick, wo Luther im Gefühl seiner Unwürdigkeit verzweifeln und vor Gott versinken möchte, tritt ihm die Seite des ihn richtenden Gebots scharf ins Bewußtsein, daß es als ein Befehl Gottes allezeit über ihm bestehen bleibt. Man muß ihm immer gehorchen. Immer, das will sagen: auch jetzt, wo dies als ganz unmöglich erscheint. Ja eben jetzt. Denn wenn ein Gebot schwer wird, dann ist gerade die richtige Zeit, es zu erfüllen. Wollte er sich ihm jetzt entziehen, so würde er seine

---

1) WA XIX 215, 7 denn ynn solchem fall, wenn Gotts zorn kompt, sind die zwey stücke da furhanden: die sunde und die angst. Wo nu die unverstendige hertzen sind, die schicken sich verkeret und unrecht ynn die sachen, lassen die sunden die weyl stehen und sehen alleyne die angst an, wie sie derselbigen möchten los werden. Das hilfft denn nicht und müssen also verzweyffeln .... Aber wo verstendige hertzen sind, die schicken sich so, das sie die synne von der angst keren und am meisten die sunde ansehen, das sie die bekennen und der los werden, ob sie gleich ewiglich ynn der angst bleyben solten und geben sich dreyn.

2) WA V 215, 25 ita enim ... agendum est in tristitia aut peccato vexante conscientiam, non stertendum, non cedendum, sed nec hoc expectandum, donec sua sponte recedat tribulatio aut donec res ipsa consolationis praesenter appareat, haec omnia perditionis sunt negotia.

3) WA V 170, 22 id solum cures, ut odio, blasphemiis, desperationi, quantum potes, non concedas.

4) WA XIV 603, 21 sic deus omnia humana in nobis destruit, quando in nobis operatur per legem suam. qui tum potest subsistere et ferre manum domini, is appropinquat gratiae. E. A. 8, 52 Auf die Weise ists auch geredet: Willstu nicht sterben, so stirb; willstu nicht gefangen sein, so gib dich gefangen; willstu nicht in die Hölle kommen, so fahre hinein; willstu nicht ein Sünder seyn, so werde eyn Sünder. WA V 170, 17 primum agnoscas id te meruisse et hoc peccatis tuis debitum. E. A. 11, 121 denn das bringet uns alle Ungnade, daß wir Gottes Urtheil nicht leiden noch ja dazu sagen können, wenn er uns für Sünder hält und urtheilet. Und wenn es die Verdammten könnten tun, so wären sie des Augenblicks selig. Wir sagen es wohl mit dem Munde, daß wir Sünder sind; aber wenn es Gott selbst sagt im Herzen, so stehen wir nicht. WA XXXI 1; 327, 12 und dennoch muß es seyn. Es gilt nicht fliehen fur dem, der dich schlecht, sondern sich nur schlechts frey in spies und in stich geben, so zeuchet er hinter sich.

Sünde durch eine neue, noch größere vermehren [1]). — Jedoch in solcher Lage dem ersten Gebot gehorchen und, so wie es fordert, „Gott für seinen Gott zu haben", heißt auch, wie Luther nun empfindet, daran glauben, daß Gott trotz des Gerichts seinerseits die Gemeinschaft mit dem Menschen festhält [2]); heißt erkennen, daß Gott den Schuldigen im Gericht zwar zerbrechen, aber doch vor sich leben lassen will. Das schließt folgerichtig die Hoffnung der Vergebung ein. Denn man kann nicht vor Gott leben, ohne Vergebung der Sünde zu haben [3]). So sieht Luther durch die Finsternis und den Sturm des göttlichen Zorns in den Liebeswillen Gottes hinein [4]); er vernimmt, wie er es wundervoll ausdrückt, „unter und über dem Nein das tiefe heimliche Ja" [5]), das Gott zu ihm spricht.

An dieser Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs — denn was Luther hier schildert, ist tatsächlich nichts anderes als die „Rechtfertigung" — ist vor allem bezeichnend, wie streng Luther den Gedanken ausschließt, als ob hier nur der natürliche Lebenswille des Menschen sich aufbäumte, der es nicht glauben will, nicht glauben kann, daß er vernichtet werden soll und darum einem Gott, der ihn rettet, sich in die Arme wirft. So Gott ergreifen hieße nach Luther das Bewußtsein der Rechtfertigung auf Sand bauen. Nicht aus seinem eigenen unbesiegbaren Lebensdrang, sondern aus einem während des Ringens ihm entgegentretenden Gotteswillen holt er die Gewißheit, daß er trotz seiner Sünde vor Gott dasein darf. Er macht an seinem eigenen Beispiel deutlich,

---

1) WA V 171, 15 hoc autem praecepto nullis peccatis solveris, quin omnibus praeponderat peccatis, praesertim cum eo tempore huius praecepti servandi et implendi assit occasio. neque enim, si omnium aliorum praeceptorum peccata fecisses, idque multis modis, tantum peccasti, quantum si hoc momento contra primum hoc praeceptum desperes. nam hoc esset iam deum directe negare, quod horrendum est cogitare. quis enim deo suo in faciem dicit: tu non es deus? immo quis hoc audire potest? et tamen desperans hoc dicit ardentissimo et aeterno affectu.

2) WA XXXI 1; 159, 9 ff. Hie liegts denn warlich an einem guten ausleger, der den teufel mit diesem vers uberschreien und uberwinden muge und sagen, dennoch ists nicht der tod noch zorn, dennoch ists gnedige zuchtigung und veterliche straffe, dennoch weis ich, das er mich dem tode nicht ubergibt. — Es ist bezeichnend für Luthers Denkweise, daß er diesem Satz auch mit dem 5. Gebot eine Stütze gibt. Tischreden I 472, 27 deus non vult occidere ex quinto praecepto. certe magna consolatio.

3) WA XXXI 1; 154, 14 ff. Und fleusset alles aus dem ersten gebot, da Gott spricht „Ich bin dein Gott", dies wort gibt dasselbige dritte stuck des glaubens gewaltiglich. . . . 155, 10 Ist aber das war, das sie ynn gott leben, so mus das zuuor war sein, das sie vergebung der sunden haben.

4) WA V 82, 14 proinde verba huius versus verba sunt . . . robustissimae fidei, quae per caliginem tempestatis, mortis et inferni videns deum etiam derelictorem agnoscit susceptorem, deum persecutorem agnoscit auxiliatorem et deum damnatorem agnoscit salvatorem.

5) E. A. 11, 120 Damit ist angezeigt, wie unser Herz stehet in der Anfechtung; wie sichs fühlet, so stellet sich hier Christus. Es meinet nicht anders, es sey eitel Nein da und ist doch nicht wahr; darum muß sichs von solchem Fühlen kehren und das tiefe, heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort fassen und halten . . . und Gott recht geben in seinem Urtheil wider uns, so haben wir gewonnen.

wie dem Angefochtenen aus dem Bewußtsein der nie aufhörenden Verpflichtung gegen Gott die Ahnung einer ebenso unlöslichen Zugehörigkeit zu ihm erwächst. Durch das Gebot in die Enge getrieben wird Luther sich darüber klar, daß er aus der Bindung an Gott nie herausfällt[1]). Auch wenn er die ihm drohende Strafe für seine Sünde erdulden müßte, wäre er doch aus dem Gehorsamsverhältnis zu Gott nicht entlassen. Selbst in der Hölle noch würde das Gebot, Gott für einen, für seinen Gott zu halten, für ihn fortbestehen. So ringt sich Luther in der Anfechtung hindurch zur höchsten Strenge der Auffassung; er versteht das Verhältnis zu Gott ohne Wanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig streng als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann. Daß Gott ihm auch jetzt noch etwas befiehlt und gerade dies befiehlt, wird ihm das Zeichen dafür, daß Gott ihn nicht losläßt und sich damit bejahend zu ihm stellt. Indem Gott auch dem Verworfenen gegenüber fortfährt, sein Gebot, ihn für einen Gott zu halten, geltend zu machen, beruft er ihn gewissermaßen aufs neue in seinen Dienst. Als etwas Neues, Unerwartetes stellt sich dieser Wille Gottes deshalb dar, weil daneben das vorhergehende Gericht in seiner ganzen Schärfe erhalten bleibt. Es wird so wenig aufgehoben, daß der zum „Glauben“ sich Erhebende vielmehr gerade in der unerbittlichen Wahrhaftigkeit, mit der Gott sein Gericht über ihn hält, die seine Seele suchende Liebe Gottes erkennt: es war Gottes Absicht, ihn damit von seiner Ichsucht zu heilen. Nur indem er sich so stellt, weiß er, daß Gott ihm „vergibt“ [2]). Das sola fide war dann der aus der Sache selbst sich ergebende Ausdruck für die Haltung, die dem Menschen solcher Gnade gegenüber allein zukam.

---

1) WA V 279, 37 ff. si dicis: metuo ne me perdat ipse dominus meus, cum sum peccator magnus nec meritus ab eo possideri hac foelicitate. non perdet te, si confitearis te esse suum et eum esse dominum tuum, ipsius enim sunt et sancti et peccatores et omnia opera manuum dei. . . . quare si peccas et cadis, ne desperes de Christo, non enim extra eius imperium rues, nisi desiveris esse opus dei. quod si imperium eius agnoscis et cum illo Sapientiae 15 ei dixeris „Etiam si peccaverimus, tui sumus, scientes magnitudinem tuam . . . non potest ipse te dimittere nec tu sine fiducia misericordiae eius dimitti. agnoscet ipse te suam possessionem, si agnoveris eum tu dominum tuum. XIX 222, 34 die natur ist viel mehr geschickt, das sie fliehe fur Gott, wenn er zurnet odder strafft, schweyge denn, das sie sich solte zu yhm wenden . . . und kan yhn nicht leyden. Darumb fleuget sie auch ewiglich und entfleuget doch nicht und mus also ym zorn, sund, tod und helle bleiben verdampt. V 204, 8 docet autem nos psalmus, si quis hoc malo angustiatus fuerit, non nisi ad ipsum confugiat dominum iratum.

2) Wenn man dies noch weiter ausmalen wollte, so würde es heißen: Gott kann mit seinem Zorn ablassen, wenn er den Menschen innerlich bis zu dem Punkt geführt hat, wo er sich selbst gegenüber sehend geworden ist, wo er den Gegensatz zwischen Gottes Wollen und seinem natürlichen Sichselbstwollen ganz erkannt hat, vgl. etwa WA V 206, 18 ff. ibi enim deus operatur hanc tribulationem, ubi iam homo ad solatia humana currere non potest cogiturque tum purgantis manum sustinere. oportet enim hac ratione peccatum occidi et a nobis separari, ut deum super omnia diligamus et inaestimabili desyderio eius ardeamus et affectiones istae terrenae,

Es ist damit wohl auch deutlich geworden, daß die Rechtfertigung nach Luther nichts weniger als etwas „Rationales" ist, etwa ein Vernunftschluß, den der Mensch „aus der Tatsache des sittlichen Gesetzes" zöge. Luther betont mit allem Nachdruck, daß es sich bei dem Glauben an die Sündenvergebung um etwas handelt, was „wider alle Vernunft"[1]), ja sogar wider alle „Sittlichkeit" geht, um etwas, bei dem der Mensch — Luther selbst gebraucht diese allerstärksten Ausdrücke — „gegen sein eigenes Gewissen" handelt[2]), bei dem er „Gott mit Gott" überwindet[3]). Die „Vernunft" und das „Gewissen" können es nie zu einer andern Gottesanschauung bringen, als zu der, daß Gott den vor ihm gerecht Wandelnden anerkennt. Eine Lehre wie die des Evangeliums, daß Gott mit dem Sünder etwas zu schaffen haben will, muß ihr als eine Ungereimtheit, als eine Zerstörung aller Sittlichkeit erscheinen. Luther sagt noch mehr: Gott selbst bejaht diesen Standpunkt. Sein Gesetz ist der Ausdruck seines ernsthaften Willens. Und trotzdem ist das Evangelium wahr, ja die Wahrheit über Gott[4]). Luther macht damit die „Torheit"

---

quas peccatum operatur, incomparabiliter minores fiant, quam nunc sit hoc desyderium quaerentis deum, idest gratiam et misericordiam eius. — Beim Menschen wäre die „Rechtfertigung" der Augenblick, wo er den inneren Mut gewinnt, auch die Anfechtung selbst aus Gottes Hand zu nehmen.

1) Alles Schelten Luthers auf die „Vernunft" nimmt von diesem Punkt aus seinen Ursprung. Luther denkt dabei immer zunächst an die „praktische Vernunft" (siehe diesen Ausdruck bei ihm selbst, WA XL 1; 410, 7 ratio moralis), vgl. z. B. WA XVII 1; 431, 2 Soviel kann vernunft wohl thun, daß sie yhn eynen schrecklichen, zornigen richter heysset, der yhr die Welt und dazu die helle zu eng macht, das sie nicht weys, wo sie bleiben soll. Das ist aber der natur unmuglich, daß sie yhn von hertzen yhren vater heiße. — Etwas anders XIX 206, 12 ff. soweit reicht das naturlich licht der vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, barmherzigen, milden achtet; das ist eyn groß licht. Aber es fehlt noch an zwey stücken . . . das er wolle und willig sei, solches an ihr auch zu thun, das kann sie nicht . . . die macht gläubt sie und kennet sie; aber am willen zweifelt sie, weil sie das widerspyl fulet ym unfal. WA XL 1; 86, 5 sic natura habe yhr art: libenter cum deo ageret, ut prius esset pura et sine peccato, ebenda 204, 1 ff. ex parte adversariorum maximum est praesidium: habent legem et rationem, quae simul bulen, so ist virginitas fidei hinweg; ratio et lex ambae sunt stark, mus sich einer lang martern, ut se eraus wirke 410, 10 ibi consistimus et dicimus philosophiam moralem nihil scire de deo.

2) WA V 93, 36 nisi contra impetum suorum peccatorum assuescat oculos sursum levare et contra conscientiam deum invocare.

3) WA II 688, 37 ff. wenn dyrs gleich alle Engel, alle Creatur, ya wenns auch dich dunkt, gott selbs anders furlegen (= X 1; 130, 14 ff.). XIV 299, 20 wenn gottes wort wider gottes wort laut. XIX 223, 14 durch hin wider Gott zu Gott dringen. XIII 58, 1 quod non fortitudo sua fuerit, sed divina ipsi donata a deo. qua fortitudine vincimus deum iratum, cum sit fortitudo nostra.

4) Luther hat dies auch auf den Ausdruck gebracht, daß der Angefochtene das Gesetz aus den Augen tun müsse, z. B. WA XL 1; 42, 8 ff.: Ich mus legem ex oculis tun . . . 43, 7 summa ars christianorum ignoscere totam iustitiam activam et ignorare legem, sicut extra populum dei est summa sapientia nosse et inspicere legem. mira res: debeo ergo discere et docere homines, ut ignorent legem utque agant, quasi nulla sit lex et econtra in mundo sic instare et urgere legem, quasi nulla sit gratia. nisi ignoravero legem et direxero cogitationes in gratiam, quasi nulla sit lex et gratia mera, tum non possum salvus fieri. Das Wort vom „Aus-den-Augen-Tun" des Gesetzes hat Denifles sittliche

des Evangeliums in einem Maße fühlbar, wie dies seit Paulus niemand in der Kirche getan hatte [1]). Der Aufrichtige *soll* glauben, daß ihm in der Anfechtung Gott selbst begegnet ist, er soll *gewissenshalber* glauben, daß das Gericht über ihn Gottes *letztes* Wort wäre. Und trotzdem soll er wiederum glauben, daß das Gericht über ihn *nicht* das letzte Wort sei, daß der Gott, der ihm in *gerechtem* Zorn gegenübertrat, doch *nicht* der „wirkliche" Gott sei [2]).

Dadurch wird aber der Glaube an die Vergebung zum „Wagnis", zur „Vermessenheit", zu einem Sichhingeben an das Unwahrscheinliche, zum Fürwahrhalten eines „*Nichtgefühlten*" gegenüber dem ganz klar und deutlich *Gefühlten* [3]). Und doch vollzieht sich der Aufschwung wiederum nicht in einem trotzigen Sichselbstdurchsetzen oder im kecken Ueberspringen aller Schranken, auch nicht in der Form eines „Postulats", sondern unter dem Druck eines *Müssens*, im Gefühl der Beugung. Der Mut dazu kommt zuletzt aus dem Gefühl, daß man durch dieses Vertrauen Gott die höchste, die ihm unweigerlich *geschuldete Ehre* erweist. „Richtig" — das ist das innerlich Nötigende — denkt doch nur der von Gott, der „gut" von ihm denkt [4]). Und erst *das* Gewissen ist wirklich in der Ordnung, das sich auf die Ueber-

---

Entrüstung hervorgerufen (Luther und Luthertum I ² 679 ff. 700 ff.). Ebenso haben zur Zeit Jesu sich alle anständigen und ernsten Menschen über sein „Evangelium" entrüstet.

1) Die Gefährlichkeit der Rechtfertigungslehre hat Luther noch deutlicher als Paulus gefühlt, WA XXVII 378, 9 remissio peccatorum sol dich frolich machen. Hoc est caput doctrinae christianae et tamen *periculosissima praedicatio*. Vgl. auch sein Urteil, wie Paulus sich für den Katholiken ausnimmt, WA XL 1; 267, 8 sic ipsam libertatem appellat legem in despectum legis. hic est Paulus *hereticus omnium hereticissimus*; inaudita est haec heresis: mortuum legi vivere deo.

2) WA XL 1; 523, 1 ff. re ista duo sunt diversa: ein die hel, alterum coelum et *tamen mustus in corde zusammen treiben*. — Vom Standpunkt des sicher Errungenen und schon mehrfach Geübten aus erscheinen Luther dann auch diese Anfechtungen zuletzt nur als ein Sichverstellen Gottes oder als ein Werk des Teufels, z. B. WA V 95, 18 ff. simul hic gravis illa tentatio blasphemiae tangitur, qua homo per daemones (!) urgetur ad desperationem, ut maledictionem dei super se putet ferri ac sic *deum pro deo non habeat*, dum nihil boni de eo sentit. WA II 688, 37 ff. wenn dyrs gleich alle Engel, alle Creatur, ya wens auch dich dunkt, gott selbs anders furlegen, *das sie doch nit thun, aber der böß geyst macht eyn solchen scheyn*. X 1; 130, 17 ff. ya, wenn gott gleich selb anders sagt, als er zuweilen versucht sein auserwelten und *stellt sich als wolt er anders, denn er vorhin gesagt hat*. XX 738, 21 cognitio dei vera habet duas diversas species, quae fallunt corda nostra. prima si quis cogitet deum sibi iratum *et facit sibi deum quasi diabolum*, ut illi qui desperant in morte et aliis necessitatibus.

3) WA X 3; 239, 13 denn das ist die natur des glaubens, das er sich vermißt auff gottes genaden und schöpft ain guten won und zuversicht gegen ihn . . . der glaub fordert nit kundschaft, wissenhait oder sicherheit, sondern frei ergeben und frölich wagen *auff sein unempfundene, unversuchte, unerkante gute* XV 536, 32 ubi ergo verbum zu krafften kumpt, tum sequitur, ut fidamus deo, quamquam simus in dedecore, morte, peccato. *non cognoscendus deus secundum fulen*, sed secundum fidem.

4) WA II 407, 36 ff. sola autem fides firmiter confidit se placere deo et hac fide fit, ut placeamus deo, *quia haec fides vere de deo bene sentit* ac pro deo vero eum habet, *praesumens bona de ipso* iuxta illud Sap. 1 Sentite de domino in bonitate. V 95, 18 ff. simul hic gravis illa tentatio blasphemiae tangitur, qua homo per daemones urgetur ad desperationem, ut maledictionem dei super se putet

zeugung von der Liebe Gottes einstellt[1]). Es hieße nichts anderes als Gott ins Angesicht lästern, wenn man dem in der Anfechtung sich offenbarenden Gott bestritte, daß er zur Güte fähig sei; denn das hieße nichts anderes als leugnen, daß er „Gott" sei. Der Mensch darf sich selbst, darf sein „Gewissen", darf das ihm im Gericht entgegentretende Gottesbild überwinden, weil er an den Gott, der es gut mit ihm meint, glauben soll[2]). Es handelt sich dabei nicht um einen Schluß, der aus einem allgemeinen Satz (über Gottes Güte) auf den besondern Fall gezogen würde. Wer in der Anfechtung zum Glauben kommt, glaubt nicht an eine zeitlose Wahrheit, sondern an den jetzt vor ihm auftauchenden Willen Gottes[3]), an den Willen, dessen Gegenteil er wahrnimmt und den er doch als die wahre Absicht Gottes durch den ihn richtenden Zorneswillen hindurchfühlt. Von diesem letzten Ende aus löst sich dann auch der scheinbare Widersinn einer „Rechtfertigung des Sünders" in einen tiefen Sinn auf. Wenn Gottes unverdiente Güte anerkennen, ihm die höchste Ehre erweisen heißt, dann hält Gott den, der ihm diese Gesinnung zutraut, doch mit Grund für „gerecht"[4]).

Aber Luther heißt dann den Weg, der damit beschritten ist, auch bis zu Ende gehen. Wer solchen Glauben wagt, der muß ihn ganz wagen. Katholische, auch in der Mystik trotz ihres Ueberschwangs immer noch nachwirkende Stimmung war die, sich immer nur ängstlich, nur absatzweise, nur mit halb unsicherem Gewissen

---

ferri ac sic deum pro deo non habet, dum nihil boni de eo sentit. hoc enim est deum blasphemare, de quo omnia optima praecipimur sperare et praesumere, dum fide et spe et charitate colere eum iubemur in praecepto primo, ut Sap. 1 Sentite de deo in bonitate et in simplicitate cordis quaerite llum. E. A. 64, 220 Wer Gott glaubet, der gibt ihm seine Ehre, als daß er wahrhaftig, allmächtig, weise, gut sei. Also erfüllet der Glaube die ersten drei Gebot und macht den Menschen gerecht fur Gott. Das ist denn der rechte Gottesdienst. E. A. 11, 43 Darum ist dieß Stück des Evangelii das höchste und wohl zu merken: daß wir müssen Gott die Ehre geben, daß er gütig und gnädig sei, ob er gleich selbst sich anders stellet und saget und alle Sinne und alles Fühlen anders gedächten. WA XL 1; 375, 12 recte cogitare de deo est solius fidei.

1) Neben dem oft wiederholten Satz qualis conscientia talis deus gilt die Regel WA XX 236, 13 ff. si depingit deum iudicem, est iudex, si patrem, est, si Satan, est, si pro mercatore habeo, est; non quod sic natura sit, sed mea natura et conscientia ita est. nulla conscientia est recta, nisi que habet deum pro misericorde, qui gratis donet gratiam et misericordiam et talis conscientia est recta et consistit.

2) Man beachte auch den bezeichnenden Ausdruck WA XVI 65, 8 ff. hoc nobis notandum in morte: habeo verbum, quod vivere debeo et tamen mors me opprimit. oportet semper haeream cum prima promissione: tu vives, tum dic: tod hin, tod her, dominus promisit mihi me vivere debere, hoc credo.

3) Dies drückt Luther aus, wenn er das Evangelium eine promissio, eine Zusage an den Menschen nennt. Es ist nicht eine Lehre über Gott, sondern eine (durch Christus ergehende) Willenskundgebung Gottes.

4) WA XL 1; 360, 2 ff. fidele cor dat deo gloriam . . . si habet (sc. deus) suam divinitatem integram, illesam, tunc habet quidquid possum ei tribuere. Das ist sapientia sapientiarum, religio religionum. Das macht die maxima maiestas quam fides tribuit deo. quare fides iustificat, quia reddit quod debet. qui hoc facit est iustus, ut etiam iuristae (sc. dicunt).

Gottes zu getrösten[1]). Luther sieht darin eine falsch beratene Demut. Es geziemt sich vielmehr, g r o ß von Gott zu denken; denn groß ist alles, was er wirkt und gibt[2]). Man ehrt Gott nicht, sondern man beleidigt ihn, wenn man ihm wenig zutraut. „Wie wenn ein Kaiser einem Bettler ein groß kaiserlich Geschenk geben wollte und der Narr nicht mehr denn eine Hofesuppen bettelte[3])." Gott ist kein „Kretschmer", der erst mit dem Menschen handelte; er gibt von sich aus[4]). Und er schenkt auch seine Gnade nicht halb oder stückweise[5]). Was er tut, tut er g a n z und tut es a u f e i n m a l[6]). Sagt er in der Vergebung Ja zum Menschen, so ist es ein rundes Ja. Und auch für den Menschen ist keine Zwischenstellung möglich. Er kann sich nur entweder unter dem Zorn oder unter der Gnade Gottes fühlen[7]). Wer

---

1) Vgl. das Tridentinum beim Bußsakrament sess. XIV c. 3 sane vero res et effectus huius sacramenti . . . reconciliatio est cum deo, quam i n t e r d u m in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus c o n s c i e n t i a e p a x ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. — „Interdum" und nur aus Anlaß des Bußsakraments!

2) WA II 693, 32 Es muß groß sein, was der rechte gott zusagt und wirckt. VII 553, 22 Nu mags nit seinn, das yemant erschrecke oder sich troste auß solchen grossen thatten gottes: Es sey denn, das er nit allein glawbe, got vormuge und wisse grosse that zu thun, Szondern muß auch glawben, das er wolle alszo thun und eyne liebe habe solchs zu thun. Ja ist auch nit gnug, das du glewbist, er wolle mit andernn und nit mit dir grosse that thun und alszo dich solcher gotlicher that euszern, wie die thun, die got nit furchten ynn yhrer gewalt unnd die kleinmutig vorzagen ynn yhrem gedrenge. X 1; 372, 5 Groß ding ist alles sampt was gott wurkt. XXVI 32, 15 olim habui tam angustum animum, ut non audebam comprehendere in orationibus meis tam magnas res . . . cum tam magnus deus sit et det tam magna dona, vult magna peti. XL 1; 346, 1 (im Gegensatz gegen die Meinung, Ey ist zu wolfeil geben) sed magnus est qui dat magna.

3) WA XXX 1; 201, 10, vgl. XIX 578, 19: Er ist grösser und vermag und wil auch mehr thuen, denn unser gebrechen sind. Stückelts ihm nur nicht. Er ist nicht ein mensch, den man kündte zu viel bettelns und bittens fürtragen. Yhe mehr du bittest, yhe lieber er dich höret; schütte nur reyn und alles eraus, tröpffle und zipple nicht. denn er wird auch nicht tröpfflen noch zippeln, sondern mit sindflut dich uberschütten.

4) WA XL 1; 224, 13 si dico: hoc facio etc. i. e. volo te deum esse, i. e. volo a te experiri misericordiam, bonitatem, das heißt ex deo kretzmer <machen> XL 2; 178, 3 antea intellexi deum mercennarium, qui emeret tua opera.

5) E. A. 63, 124 denn seine Gnade theilet und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimpt uns ganz und gar auf die Hulde. WA X 1; 113, 2 damit aber außgedruckt wyrtt, das unßer heyl auff eyn mal unß geben wirt und nit mit wercken ßu holen ist. ebenda 344, 2 denn das testament hatts allis ynn sich, rechtfertigung, selickeit, erbe und hewbtgut. Es wirtt auch gantz auff eyn mal, nit stucklich besessen durch den glawben.

6) WA X 3; 416, 18 ff. Alßo ist auch widerumb Christus gegen mir, er will mich alleyn haben und sunst nichts mehr . . . Wil haben, das ich auß grund des hertzen sag: ich byn deyn . . . Nu sich selbst, gantz und garh gibt er mir, schneyt mir nicht ein stick ab und gybt mirß, sunder den gantzen brun der ewigen weyßheyt, nicht eyn kleins bechlen.

7) WA VIII 106, 37 ff. iam sequitur, quod illa duo ira et gratia sic se habent . . ., ut in totum effundantur, ut qui sub ira est, t o t u s s u b t o t a i r a est, qui sub gratia, t o t u s s u b t o t a g r a t i a est, q u i a i r a e t g r a t i a p e r s o n a s r e s p i c i u n t. quem enim in deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet. rursus cui irascitur, in totum irascitur. n o n e n i m p a r t i t u r h a n c g r a t i a m s i c u t d o n a p a r t i t u r nec diligit caput et odit pedes nec favet animae et odit corpus.

sich entschließt, überhaupt an die Vergebung zu glauben, der muß auch den weiteren Schritt tun, Gott zu vertrauen, daß zwischen ihm und dem Menschen nun wirklich alles im Reinen ist.

So gipfelt auch bei Luther der Glaube in dem Bewußtsein einer völligen Einigung mit Gott. Aber diese Einigung hat nichts zu schaffen mit der Verschmelzung, wie sie die Mystik erstrebte. Es ist höchst beachtenswert und zeigt wieder die (trotz des Dogmas) von ihm innegehaltene Abstufung zwischen „Gott" und Christus, daß Luther wohl oft genug gesagt hat, der Gläubige werde mit Christus „ein Kuche", aber niemals diesen Ausdruck auf das Verhältnis zu Gott angewendet hat[1]). Nicht minder ist bezeichnend, daß Luther den von Augustin[2]) herstammenden und in der Scholastik weitergeführten Ausdruck „Freundschaft" für das Gottesverhältnis seinerseits nicht aufgenommen hat. Er will den Abstand Gott gegenüber immer gewahrt wissen[3]). Die Einigung, die erreicht wird, ist nur eine solche des Willens, des „Affekts", wie Luther sich ausdrückt[4]), nicht der „Substanz", und auch dabei wehrt die nachdrücklich betonte Tatsache der Vergebung eine Vertraulichkeit ab, die sich mit Gott auf gleichen Fuß zu stellen wagte. Daraus ergibt sich eine Reinheit des religiösen Verhältnisses, wie sie auf dem Boden der Mystik nicht möglich war.

Die so umschriebene Gottesgewißheit hat nun aber eine höchst eigenartige Gestaltung des religiösen Selbstgefühls, ja des Selbstgefühls überhaupt zur Folge. Auch Luther kommt an dieser Stelle vor die Frage nach der Bedeutung des Ich in der Religion. Aber seine Antwort lautet anders, als die der Mystik. Bei ihm geht das Ich nicht wie dort unter; es bleibt als Bewußtseins- und Willensform erhalten, aber es erscheint zugleich eingespannt in den Gegensatz, den der Doppelsinn der Vergebung in sich schließt. Denn die Vergebung bedeutet nach Luther nicht, daß die Erinnerung an die begangene Sünde schlechthin ausgelöscht wird. Wie Paulus meint auch er, daß umgekehrt erst aus der Vergebung die wahre Buße hervorgehe, weil der Mensch nun erst ganz begreife, gegen welch' einen Gott, gegen welch' gütigen Gott er gefehlt habe[5]). So bleibt die Beziehung zu dem

1) Die Lehre der lutherischen Orthodoxie von der unio mystica ist also nicht eine getreue Wiederaufnahme der Gedanken Luthers selbst. Die Orthodoxie behauptet eine unio mystica cum deo triuno und will nur eine Grenze ziehen, indem sie die unio zwar als eine unio substantiarum, aber nicht als substantialis oder personalis darstellt. Luther hat gerade das letztere mit allem Nachdruck behauptet (vgl. WA XL 1; 285, 5 ff. fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra), aber eben nur mit Christus, nicht mit Gott. Es offenbart sich auch dabei wieder, wie streng Luther in den Bahnen des Paulus geht: er kennt wie dieser nur eine Christus-, nicht eine Gottesmystik.

2) Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, N. 4, S. 28.

3) Man ermesse daran, ob Nietzsche recht hatte, Luther mangelndes „Distanzgefühl" und plebejische Gesinnung vorzuwerfen.

4) z. B. WA XIV 607, 19 deus fit mihi deus, quando secundum affectum in deum feror.

5) Luther drückt sich wohl zuweilen, um das Sicherheitsgefühl über die Vergebung zu stärken und ein gefährliches Wühlen in der eigenen Vergangenheit zu verhindern, so

„Ich“ [1]), das die Sünde begangen hat, bestehen. Aber dieselbe Vergebung gibt dem Menschen zugleich das Recht, sich innerlich von diesem Ich zu lösen. Sie schafft ein neues Ich und erfüllt es mit einem hohen, von dem früheren, auf dem natürlichen Kraftbewußtsein beruhenden sich scharf abhebenden Selbstgefühl. Der mit Gott Versöhnte darf es sich selbst sagen, daß er als dieses Nichts, als dieser Gott Unwürdige, doch von Gott erhoben und der stetigen Gemeinschaft mit ihm für wert geachtet ist [2]). Das bedeutet, daß ihm eine neue Ehre, die höchste, die allein wirkliche Ehre geschenkt ist. Und Luther will, daß das darauf sich gründende Selbstgefühl sogar betont wird. Man darf nicht nur, man soll nach dem Beispiel des Paulus sich der empfangenen Gnade rühmen. Das gehört mit zu dem Dank, den der Mensch Gott schuldet, und ist zugleich die Probe auf die eigene Gewißheit [3]). Noch mehr: je kräftiger sich einer die Größe des ihm zuteil Gewordenen zum Bewußtsein bringt, desto sicherer wandelt ihn dieses Große selbst innerlich um. Denn wer die Bedeutung des neuen Gottesverhältnisses empfindet, bei dem entspringen ganz von selbst daraus neue Wertmaßstäbe [4]), neue „Affekte“ und neue

---

aus, als ob das Vergangene ausgewischt wäre. Aber seine Absicht geht nur dahin, einzuprägen, daß die Sünde keine Scheidewand mehr zwischen Gott und dem Menschen bildet. Sie selbst soll im Gedächtnis behalten werden, vgl. Römerbrief II 109, 7 ff. si enim propter praeterita (sc. peccata), que dicunt semper oportere recordari (et verum dicunt, sed non satis). WA XXXI 1; 376, 4 man soll der vorgetanen Sunde nicht vergessen . . . meminerimus igitur factorum peccatorum et dicamus: So und so hab ich gelebt, das und das hab ich getan. Darnach preise Gott, daß er dies alles vergeben hat. Sic fit gratia pretiosa und bleibt einer fein in der andacht. 377, 2 Es soll vergeben sein, doch so fern, daß dus nicht vergessest, quia si oblivisceris peccatorum, oblivisceris quoque gratiae. Idem monet Christus: hoc facite in meam commemorationem. Wenn man unsers Herr Gottes gedenkt, mus man an unser sunde auch denken. Sic in oratione dominica quoque oramus pro peccatis. — Eben deshalb läßt ja Luther nicht nur aus der Buße den Glauben, sondern umgekehrt auch aus dem Glauben die Buße, sogar erst die wahre Buße entspringen. Vgl. außer dem sermo de poenitentia z. B. WA VI 545, 6 proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient. ib. 611, 1 ff. hoc enim ea doctrina egi, poenitentiam nullius esse momenti, nisi in fide et charitate fieret. Auch in der Auseinandersetzung mit den Antinomern gibt Luther diese Anschauung nicht preis, sondern will sie nur an der richtigen Stelle verwertet wissen, Disput. S. 478 Drews.

1) Wie klar Luther sich dieser Dinge bewußt wurde, zeigt eine Auseinandersetzung wie etwa WA XL 1; 283, 3 ff. das heißt „non ego“. „Ego vivo“ quidem sonat personaliter, quasi suam personam inspiciat; mox ergo corrigit, quod habeat gratiam: sed „non ego“. quis ille „ego“?

2) Ueber die Heilsgewißheit vgl. die nächste Abhandlung.

3) Vielleicht am stärksten ausgesprochen Disput. S. 209 Drews licet ita christiano et maxime doctori ecclesiae gloriari. Imo non solum coram deo licet, sed etiam debemus contra adversarios de vita et doctrina nostra vera gloriari, quia oportet nos certos esse, nos esse in hoc vitae genere, id docere et agere, quod deo propter Christum placet. Uebrigens vergißt Luther, wenn er hier auch das Leben mit einbezieht, nicht, sofort die paulinische Einschränkung hinzuzufügen: ego certo scio, quod fecerim recte, das diese meine lehr recht sei. Verum tamen non propterea iustificatus sum, ut Paulus inquit.

4) WA X 1; 233, 17 ßo zeucht er ab seyn allte heutt, lest haussen seyn licht, seyn dunkel, seyn willen, seyn liebe, seyn lust, seyn reden, seyn wirken und wirt alßo gantz

Willenskräfte. Man kann sich mit Gott nicht eins wissen, ohne zugleich seinen Willen als das allein Gültige zu bejahen. Und man kann Gott nicht aufrichtig danken, ohne daß man zugleich den Antrieb empfindet, frei und freudig, mit innerer Lust das zu tun, was in Gottes Sinne liegt [1]). Es ist nicht, wie die Scholastik träumte, eine neben der Sündenvergebung geheimnisvoll eingegossene Kraft, die die Erneuerung des Menschen bewirkte; sondern die Sündenvergebung selbst, das Bewußtsein der Anerkennung durch Gott, gibt, wo sie nur begriffen und gewürdigt wird, dem Willen unmittelbar die Richtung auf Gott [2]).

Nach zwei Seiten hin zieht Luther jedoch eine bestimmte Grenze. Einmal legt er Gewicht darauf, daß, wie die Gemeinschaft mit Gott selbst, so auch das ganze darauf sich aufbauende Selbstgefühl immer nur als Geschenk betrachtet wird. Der Stützpunkt des neuen Ichgefühls bleibt jederzeit außerhalb des Menschen, in Gott. Das Hochgefühl kann daher nicht nur, es muß verbunden sein mit dem Gefühl der tiefsten Unwürdigkeit. „Der glawb ist eine solche erkenntnis, das eyner meynet, er sei nicht wirdig, das in die erde trägt" [3]) und „die Gaben, die der Mensch von Gott empfängt, sind so groß, daß man sich davor entsetzen muß" [4]). Das Goethische „Zum Erstaunen bin ich da" wird hier in noch tieferem Sinn ausgesprochen. Es bleibt für den mit Gott Geeinten immer ein Wunder, daß er sich so hoch fühlen darf.

Zweitens aber betont Luther fortwährend, daß trotz der Scheidung zwischen dem

---

eyn ander new mensch, der alle dinck anders ansihet denn vorhynn, anderß richtet, anderß urtheilt, anderß dunkt, anderß will, anderß redet, anderß liebt, anderß lust, anderß wirdet und feret denn vorhin. XII 298, 30 Wo nu der (Same des Worts) ym hertzen hafftet, so ist der heylig geyst da und macht eyn newen menschen, da wirt gar eyn ander mensch, ander gedancken, andere wortt und werk. Also wirstu gantz verwandelt. Alles das du vor geflohen hast, das suchstu und was du vor gesucht hast, das fleuchistu. XV 517, 35 ita fit in nobis efficax, ut ego sentiam novum cor, novam conscientiam.

1) z. B. WA VII 536, 39 fides enim in Christum donum dei est, quod impetrat et meretur accipere spiritum sanctum, quo accepto cor fit hilare, iucundum, spontaneum, omnia faciens et paciens gratuita voluntate, non timore inferni nec amore praemii, sed mera benevolentia, qua in deum dulciter affectum est, dum tanta sibi in Christo videt gratis donata. WA XL 1; 234, 6 ff. nunc vade et dilige deum et homines, age gratias, benefac proximo, das sind vera bona opera quae fiunt ex ista fide et hylaritate cordis concepta quod habeat remissionem peccatorum per Christum. postea toleratur suaviter crux „onus meum", quia si remissum peccatum et conscientia serenata, potest omnia facile ferre, quia facit volens. si vero in mea iustitia incedo, quidquid fero est grave quia facio invitus. — Das Nähere darüber in der dritten Abhandlung.

2) Dies ist auch der Sinn des namentlich in den Disputationen begegnenden Ausdrucks, z. B. S. 693 Drews Hieronymus loquitur de impletione legis, quae est corruptae naturae per se impossibilis, tamen fit possibilis per imputationem.

3) WA X 3; 181, 1.

4) WA XII 469, 39 dies alles ist so groß, das man sich davor entsetzen muß, groß ist die person, die sich herablesset, groß ist auch der dienst, das er mir erwirbt ewig gerechtigkait und seligkait und alles, was gott hat.

„neuen“ und dem „alten“ Ich die psychologische Einheit im Menschen nicht zerrissen ist [1]). Der von sich selbst Erlöste [2]) und vermöge seines Gottesverhältnisses gewissermaßen außerhalb seiner selbst Stehende ist damit nicht in eine Traumwelt, ins Schlauraffenland, wie Luther sagt, versetzt. Es kommt bei Luther nicht, wie so häufig in der Mystik, zu einem Doppelleben, zu einer Spaltung des Ich. Vielmehr bleibt der Wiedergeborene mit dem „natürlichen“, dem wirklichen Menschen verbunden. Er fühlt die Macht des „Fleisches“ andauernd in sich und zwar als etwas, was den „Geist“ selbst in Mitleidenschaft zieht. Nur meint Luther das nicht im Sinn eines Sichergebens; er folgert daraus die Pflicht des ständigen sittlichen Kampfes, und er ruft als wirksamste Waffe das *Kraftbewußtsein* zu Hilfe, das eben aus der Verbundenheit mit Gott fließt. Wer Gott für sich hat, der weiß sich allen ihm feindlichen Mächten überlegen. Oder, noch eindrucksvoller gesagt: wer Christus im Glauben gefaßt hat, in dem streitet Christus selbst — *der* Christus, der die mit ihm Geeinigten nach seinem Bilde formen will, — und ihm ist der Sieg gewiß [3]). So kommt gerade an dem Gegensatz, den es verspürt und überwindet, das religiöse Selbstgefühl erst auf seine volle Höhe. Es wird zum *Triumph- und Herrschaftsgefühl*. Luther wagt es wieder, die paulinischen Töne anzuschlagen, die lang, lang in der Christenheit verklungen waren. Er getraut sich wieder zu „stolzieren“ in seinem Glauben, sich als Herrn über alle Dinge zu fühlen, er sieht Welt, Sünde, Tod und Teufel, alles, was ihn niederzwingen möchte, in Gottes Kraft unter sich.

Es ist das höchste Selbstgefühl, das sich vorstellen läßt, aber zugleich ein ganz nüchternes, ein ganz demütiges, ja wenn man den Ausdruck wagen darf, ein vollkommen *selbstloses Selbstgefühl*.

Auf dieser Grundlage, auf dem sichern Bewußtsein, „einen Gott zu haben“ [4]), baut sich nun erst dasjenige auf, was Luther im wahren Sinn Religion nennt.

1) Vgl. die S. 62 A. 1 und 2 angeführten Stellen.

2) WA II 459, 21 ideo quando Christus te eripit a seculo, *certe a te ipso ut omnium tibi pessimo hoste te eripit*. X 1; 89, 6 das also unßer ehre und selbstgefallen tzu poden gestossen und gantz nichts werde unnd *wyr fro werden, das wyr yhr ßo loß werden*.

3) Vgl. z. B. WA XL 1; 75, 3 ff. quando vero gratia dei et pax adest, tum homo est fortis ad ferenda tam peccatum quam crucem, iam cepit efficaciam in victoria mortis Christi et incipit dominari super mortem, qui accepta remissione peccatorum conscientia sua laetatur, ebenda 318, 2 semper triumphavit in nobis Christus 321, 8 tamen kan ich yhn nicht schlagen ut volo; sed Christus in me.

4) Der Ausdruck „einen Gott haben“ selbst ist, wie ich hervorheben möchte, nicht erst von Luther geprägt. Er findet sich bereits bei *Augustin* (ob dieser ihn geschöpft hat?) Solil. c. 3; Migne 32, 870 quem videre hoc est quem habere de ord. II 20; Migne 32, 1004 deum habere = deo perfrui; ebenso de vita beata c. 34; Migne 32, 976. Dagegen de vita beata c. 19; Migne 32, 962 schärfere Unterscheidung zwischen deum habere und deum habere *propitium* (auch das einen „gnädigen Gott haben“ stammt also aus Augustin), das erstere soll allen Menschen zukommen; vgl. auch ep. 238, 29; IV 556, 6 Goldbacher ut habeas propitium deum. — Von Augustin hat ihn dann die mittelalterliche

Es versteht sich von selbst, daß bei Luther, der auf der Anschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes fußt, die Seite in der Religion vorantritt, wornach sie ein Empfangen, ein Aufnehmen der Wirkungen Gottes und ein Eingehen auf seine Absichten ist. Schon damit, aber erst recht vermöge des nahen Verhältnisses, in das er sich zu Gott versetzt weiß, gestaltet sich bei ihm die Einstellung auf Gott überall anders als in der katholischen Kirche.

Das offenbart sich sofort bei seiner Auffassung des unmittelbarsten Gottesverkehrs im Gebet. Wenn Luther zu der Gewißheit gelangt war, daß Gott dem Menschen mit einer uneingeschränkten Gnade entgegenkommt, so konnte es sich für ihn nie darum handeln, durch irgendwelche Einwirkung auf Gott eine höhere Stellung oder eine höhere Gnade bei Gott zu erringen. Wer „Gott hatte", der besaß ja bereits das Höchste, was einem Menschen zuteil werden mochte. Das Sinngemäße war dann vielmehr, daß die Betätigung des Gottesverhältnisses auf seiten des Menschen mit dem Danken begann[1]). Dieser Grundsatz bedeutete eine Umwälzung gegenüber der ganzen herrschenden Frömmigkeitsübung. In Wegfall kam damit vor allem das wichtigste Stück des seitherigen Gottesdienstes, das Meßopfer. Luther vermochte in dem Versuch, Gott durch ein Opfer erst wieder gnädig zu stimmen, nur eine Mißachtung des bereits von Gott Gewährten, einen Rückfall ins Alte Testament oder ins Heidentum zu erblicken. Aus demselben Grund schied für ihn weiter der asketische Gebrauch des Gebets zur Erwerbung von Verdiensten aus. Und endlich zerbrach ihm daran auch der Glaube, daß einzelne von Gott Bevorzugte, die Heiligen, vermöge ihrer besonderen *παρρησία*[2]) von Gott Dinge erlangen könnten, die er andern abschlüge. Es gibt keine Aristokratie von Lieblingen (*φίλοι*) Gottes, sondern jeder Christ steht auf dem gleichen, uneingeschränkten Kindesrecht, das Gott allen Gläubigen ohne Unterschied gewährt.

Demgegenüber sieht Luther eine seiner wichtigsten Aufgaben gerade darin, der Christenheit zunächst das Gewissen dafür zu schärfen, daß das Danken eine wirkliche Pflicht ist. Wie überall so erscheint ihm vollends der Güte Gottes gegenüber das ausdrückliche Anerkennen, das bewußte Bejahen des von Gott Geschenkten als die Ehre, die Gott vor allem andern für sich fordert, und somit als der Akt, in dem die Absicht Gottes auf persönliche Gemeinschaft mit dem Menschen erst ihre

---

Mystik übernommen, vgl. z. B. Bonaventura breviloquium V 1 qui fruitur deo deum habet Tauler S. 161, 18 (Deutsche Texte d. M.A., herausg. v. d. Preuß. Ak. XI) ob er einen Gott habe oder nit habe. — Aber man beachte den verschiedenen Sinn des Ausdrucks bei den einzelnen Zeugen.

1) Vgl. dafür insbesondere de captivitate Babylonica und das Magnifikat; sonst z. B. WA XVII 1; 401, 20 non est maior ignominia dei quam hoc quod dare volo ei decem . . . 25 non est enim alius cultus dei quam agere gratias. WA XXX 2; 602, 30 Danckopffer gibt mir meine Gottliche ehre, Es macht mich zum Gott und behelt mich zum Gott. Gleich wie widderumb die Werckopffer nehmen jhm seine Gotliche ehre und machen ihn zum Götzen und lassen jhn nicht Gott bleiben. Denn wer nicht danckt, sondern verdienen will, der hat keinen Gott und macht jnwendig jnn seinem hertzen und auswendig jnn seinen wercken einen andern Gott aus dem rechten Gott.

2) Vgl. über diesen wichtigen Begriff Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 185 ff. und Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (Neue Jahrbb. für das klass. Altertum, 1912), S. 410.

Verwirklichung findet. Dadurch erhält bei ihm das Gebet zugleich den Sinn eines Bekenntnisses zu Gott und zu seinem Willen [1]). Aber so verstanden war dann das Gebet, auch als Dankgebet, eine tief ernste Sache. Gern hat Luther das alte Mönchswort wiederholt, daß es keine schwerere Arbeit gebe als das Beten [2]). Wirkliches Gebet kostet Willensanstrengung, Sammlung der Gedanken auf ein deutliches Ziel. Deshalb eifert Luther zornig wider das im Schwang gehende gedankenlose Abmachen der vorgeschriebenen Gebete, aber aus demselben Grund wird er auch mißtrauisch gegenüber solchen Formen des Gebets, die in der katholischen Kirche gerade als dessen höchste Stufe galten. Das sogenannte „innere Gebet", das die romanische Mystik vor allem schätzte, hat Luther zwar offenbar nicht kennengelernt. Wäre er darauf gestoßen, so hätte er es gewiß schon wegen des dabei verfolgten Ziels, der mystischen Verschmelzung mit Gott, von vornherein verworfen. Aber eine verwandte Form ist ihm nicht nur in seiner Umgebung entgegengetreten, sondern ehedem auch von ihm selbst gepflegt worden: jene Uebung, die beim Rosenkranz- und Brevier-Gebet das Aussprechen der Worte nur wie eine Art Schutzwehr gegenüber der Außenwelt oder als ein Beruhigungsmittel gegenüber der eigenen Aufregung verwendet und während dem, unbekümmert um das, was der Mund redet, in der Stille des Herzens Gott stetig näherzurücken trachtet [3]). Luther besaß

1) Mit dieser Auffassung stehen auch die von Denifle hervorgezogenen und von Grisar wiederum breitgetretenen Stellen in Zusammenhang, an denen Luther sagt, er könne nicht beten, ohne dabei zu fluchen, z. B. WA XXX 3; 470, 19 ff. den ich kan nicht beten, Ich mus dabey fluchen. Sol ich sagen: Geheiligt werde dein name, mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, geschendet müsse werden der Papisten namen und aller derer die deinen namen lestern. Sol ich sagen: dein Reich komme, so mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, verstöret müsse werden das Bapsttum sampt allen Reichen auf erden, die deynem reich widder sind .... Warlich, so bete ich alle tage mündlich und mit dem herzen on unterlas und mit mir alle, die an Christum gleuben, Und füle auch wol, das es erhöret wird." Nach Grisar bedeutet dies (III 78) „Dafür (d. h. an Stelle der angeblich bei Luther fehlenden Dinge, wie Zerknirschung und Demut) leitet er förmlich an, das Gebet, wie er selbst tut, mit Flüchen gegen die kirchlich Andersdenkenden zu durchsetzen und zu erwärmen." Ist es in der katholischen Kirche, die doch vom Anathema einen gewissen Gebrauch macht, unbekannt, daß man nicht mit Betonung Ja sagen kann, ohne zugleich ebenso kräftig Nein zu sagen? Nur dies meint Luther selbstverständlich. Wie er grundsätzlich über die sittliche Zulässigkeit des „Fluchens" dachte, vgl. E. A. 8, 40 Hie mußt du von einander scheiden Liebe und Glaube. Die Liebe soll nicht fluchen, sondern immer segnen; der Glaube hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube machet Gottes Kinder und stehet an Gottes Statt; aber Liebe macht Menschendiener und stehet an Knechtes Statt.

2) E. A. 19, 175 exstat sententia cuiusdam heremitae inter monachos celebris, qui dixit nullum esse tantum laborem, sicut est labor orandi. id quidem verum est, si respicias ad orandi legem sine fide ... sed magis verum est, cum loquimur de oratione in fide, ut cor reluctetur conscientiae et desperationi ac audeat fiducia misericordiae dei. WA VII 518, 21 gratitudo enim et beneficiorum acceptorum conscientia mirum in modum praestat fiduciam orandi et orationem non modo acceptam, sed et ipsi oranti facilem reddit, cum alioquin non sit, ut patres dixerunt, labor sicut orare deum. — Ausführlich begründet WA VI 235, 14 ff.

3) WA XXXVIII 363, 19 ff. Was ists anders denn Gott versuchen, wenn das maul plappert und das hertz anderswo verstreuet ist? ... denn ich hab selbs solcher horas Canonicas mein tage viel gebet leider, das der Psalm oder gezeit aus war, ehe ich gewahr ward, ob ich angefangen oder im mittel were. Und wie-

und behielt volles Verständnis für ein Gebet, das von dem Inhalt der Worte, etwa des Vaterunsers aus, weitergehend allmählich zur Versenkung in Gott, zur reinen Anbetung führte. In der Weise pflegte er selbst zeitlebens zu beten[1]). Aber in jenem mystischen Gebet erkannte er, sobald er sich selbst klar geworden war, nur eine Verirrung. Das Gebet mußte doch ein wirkliches Reden mit Gott bleiben; das mit dem Mund Gott Vorgetragene mußte vom Menschen selbst ernst genommen werden. Wo jede Beziehung zu dem von den Lippen ausgesprochenen Wort verlorenging, da fürchtete Luther nicht ohne Grund, daß dann das Beten in ein zielloses Träumen ausliefe und Zerstreuung bewirkte, während es doch der Sammlung dienen sollte[2]).

Erst an zweiter Stelle kam ihm das in der katholischen Kirche vorzugsweise geübte Bittgebet. Aber auch bei diesem betonte er nachdrücklich, daß das deutliche Bewußtsein des von Gott gewährten Rechts die Grundlage bilden müsse. Sinn und Ziel hatte das Bittgebet doch nur dann, wenn es „aus dem Glauben ging", d. h. in der sicheren Zuversicht erfolgte, es sei „bei Gott angenehm und erhöret". Ein Gebet aus unsicherem Herzen, ein Bitten, das der Zweifel beschwerte, nannte Luther ein „auf Abenteuer Ausziehen", ja ein Versuchen Gottes[3]). Indes so eindringlich er die Schüchternheit ermutigte, im Vertrauen auf das Kindesrecht

---

wohl sie nicht alle so eraus faren mündlich wie obgenanter pfaff, die gescheft und gebet unternander werffen, so thun sie doch im hertzen mit den gedanken also, werffen das hundert jns tausent, und wenns aus ist, wissen sie nicht, was sie gemacht oder wo sie herdurch komen sind, heben an „Laudate", flux sind sie in schlauraffenland.

1) WA XXXVIII 363, 9 ff. Kompt wohl offt, das ich jnn einem stücke oder bitte in so reiche gedancken spacieren komme, das ich die andern Sechse lasse alle anstehen, Und wenn auch solche reiche gute gedanken komen, so sol man die andern gebete faren lassen und solchen gedancken raum geben und mit stille zuhören und bey leibe nicht hindern, denn da predigt der Heilige geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent, Und ich hab auch also offt mehr gelernet jnn einem gebet, weder ich aus viel lesen und tichten hette kriegen können.

2) WA XXXVIII 364, 4 Aber nu seh ich, Gott lob wohl, das nicht fein gebet ist, so einer vergisset, was er geredt hat, denn ein recht gebet gedenckt gar fein aller wort und gedancken von anfang bis zu ende des gebets . . . Also gar wil ein jglich ding, so es wol gemacht sol werden, den menschen gantz haben mit allen sinnen und geliedern, wie man spricht: pluribus intentus minor est ad singula sensus, Wer mancherlei denckt, der denckt nichts, macht auch nichts guts. Wie viel mehr wil das gebet das hertz einig, gantz und allein haben, sols anders ein gut gebet sein. — Mit dem „Schweigegottesdienst" wäre Luther deshalb gewiß nicht einverstanden gewesen. Was bei den Quäkern diesem Gottesdienst Gehalt gibt, das Warten auf das Kommen des Geistes, ist in keiner andern Gemeinde nachahmbar. Und das Vorspielen eines Mysteriums, das schweigend angestaunt werden soll, hätte er nur als einen Rückfall ins Heidnische betrachtet. Weit mehr wäre die Singstunde der Brüdergemeinde in seinem Sinn gewesen.

3) Z. B. E. A. 12, 152 so jemand also bittet, daß er zweifelt an der Erhörung Gottes und allein dahin setzet auf Ebentheuer sein Gebet, es geschehe oder geschehe nicht, der thut zwei böse Stücke. Das erste, daß er sein Gebet selbst zunichte machet und umsonst arbeitet . . . Das andere böse Stück ist, daß er seinen allergetreuesten und wahrhaftigsten Gott für einen Lügner und einen losen ungewissen Mann achtet, als einer, der seinen Zusagen nicht möge oder wolle genug thun und also durch seinen Zweifel Gott die Ehre und den Namen der Treue und Wahrheit beraubet.

Gott zuversichtlich alles vorzutragen[1]), im bestimmten Augenblick empfand er doch selbst aufs stärkste, was es hieße, der hohen Majestät eine Sache und zumal als jetzt eben gefordert ans Herz zu legen. So wird ihm das Bittgebet immer zur ernsthaften Glaubensprobe, zu einem Unterfangen, dessen er sich nur getraut, weil Gott es ihm nicht bloß gestattete, sondern geradewegs vorschrieb[2]). Es konnte sich bei ihm in bestimmter Lage steigern zu einem heldenhaften Ringen, wo er ähnlich wie in der Anfechtung Gott mit Gott zu überwinden trachtete: den Gott, der ihn zu verlassen schien, mit dem andern, der seinem Kinde die bestimmte Zusage gegeben hatte. Aber dann war er sich auch bewußt, worauf es in solcher Probe ankam. Im Gegensatz zur katholischen Gewohnheit prägt er ein: Nicht die Menge der Worte tut es, auch nicht ein jämmerliches Klagen, das Gottes Mitleid wachzurufen strebt, sondern der gewaltige Affekt, der, von dem Gefühl der Notwendigkeit der Sache erfüllt, sich in die Verheißung Gottes hineinlegt und von dorther die Zuversicht der Erhörung gewinnt[3]). So hat er es in dem berühmten Gebet für Melanchthon betätigt. Er stand dabei ganz unter der Empfindung, daß es sich in diesem Augenblick nicht allein um Melanchthons Person, sondern um die große Sache des Evangeliums handelte. Ohne Frage hat Luther in diesem Fall nahe an ein Zwingen Gottes herangestreift. Immerhin darf man nicht übersehen, daß er nur die gewissen „Verheißungen“ Gottes selbst zu Hilfe nehmen wollte. Diese Bedingung nötigte ihn aber wiederum auch an bestimmter Stelle innezu-

1) Z. B. WA XXXI 1; 97, 9 ff. Und ob dir einfiele vom teufel, du werest nicht so heilig, wirdig und frum als David, Drumb konnestu nicht so gewis sein, So mache das Kreutz fur dich und sprich, Las frum und wirdig sein, wer es ist, Ich weis aber wol, das ich eben desselbigen Gottes geschepffe bin, des David ist, Und David, wie heilig er ist, dennoch darumb keinen andern, bessern, grossern gott hat denn ich. Es ist ia nur ein Gott, beide der heiligen und der sunder, beide der wirdigen und unwirdigen, beide der grossen und der kleinen, Und summa, wie ungleich wir unternander sind, ist er dennoch unser aller, gleicher, einiger Gott, der von allen geehret, angeruffen und gebettet sein will. Was haben die heiligen und wirdigen gehabt mehr denn ich, ehe denn sie heilig und wirdig wurden? Odder sind sie von yhn selbs so heilig und wirdig worden? Haben sie es nicht als die unwirdigen und sunder von dem Gott zuuor empfangen, von welchem ichs itzt auch suche und empfahen wil als ein unwirdiger armer sunder? Ders yhn gegeben hat, der hat mirs auch verheissen und gebeten zu foddern, suchen, beten und anklopfen Matth. 7.

2) E. A. 19, 174 diserte autem additum est „ad dominum“ contra illas cogitationes, quae et me olim exercuerunt et adhuc hodie, si qui inter papistas sunt simplices, exercent. Sic enim cogitabam: peccator sum, non igitur possum orare ad deum, mihi propter peccata succensentem, quaeram mediatores, quibus propitius est, Mariam, Petrum, Annam etc. Conscientiae enim pavidae audito nomine dei terrentur, et sane magna est maiestas, sed non tam magnam fingere tibi debes, ut ideo orare nolis. Si enim maiestatem consideras, cur non in hoc consideras, quod ipsa maiestas praecipit ut orares? profecto non ita pusillus aut nihil es, quin te auctoritas praecipientis liget.

3) E. A. 19, 258 omnis oratio tum satis longa est, quando affectus est vehemens et intelligit praesentem necessitatem, quae sanctis objicitur, non de leviculis rebus, quales mundus maximas iudicat, cum aut periclitandum est de victu aut aliis similibus rebus, sed cum opprimitur ecclesia tyrannorum armis, cum profanatur nomen dei impuris dogmatibus et si qua similia sunt, quae ad gloriam dei ac salutem animarum proprie pertinent.

halten. Er wurde nicht irre, sondern trug es in Ergebung, wenn ihm in anderen ähnlichen Fällen sein Gebet „zurückfiel" [1]).

Die damit auftauchenden Fragen rückten ihm noch näher, wenn es für ihn galt, die Welt und das persönliche Schicksal von seinem Gottesglauben aus zu verstehen. Was er im innern Herzen über Gottes Güte verspürt hatte, hat ihm die unbefangene Freude an der Welt wiedergegeben. Er konnte seine Lust haben an allem, was sich dort zeigt und regt: an der schweigenden Pracht des Sternenhimmels und an dem fröhlichen Gezwitscher der Vögel, an der Majestät des Gewitters und an dem unerschöpflich quellenden Reichtum der Natur. Aber sein Naturgefühl war doch nicht auf die reine Betrachtung oder auf ein bloß ästhetisches Genießen gestimmt. Das litt die willenhafte Art seiner religiösen Empfindung nicht. Er nahm es bei sich als ein Zeichen, daß er alt werde, wie er anfängt, sich harmlos, ohne weitere Gedanken, an den Blumen in seinem Garten zu freuen. Bedeutungsvoll, lebendig wurde ihm die Natur erst dadurch, daß er sie als den „Mummenschanz der Gottheit" betrachtete. In dem Ausdruck Gottes Mummenschanz kommt aber noch ein Zug zutage, der bei Luthers Naturgefühl nicht übersehen werden darf. Wenn er die Welt als eine „Larve Gottes" deutete, so schloß das auch die Empfindung in sich, daß in ihr Gottes Majestät sich offenbarte. Die Welt war nicht bloß für den Menschen da. Sie war bis zu einem gewissen Maße Selbstzweck; Gott hat sie in ihrer ganzen Pracht und ihrem Reichtum geschaffen, um sich selbst damit zu verherrlichen. Das hob Luthers Anschauung hinaus über jene engkreisigen Zweckmäßigkeitsbetrachtungen, wie sie spätere Zeiten anstellten, und ließ ihn die verwandten Stimmungen im Alten Testament wieder entdecken. Er hat die Psalmen nicht bloß darum geschätzt, weil man in ihnen allen Heiligen ins Herz sieht, auch die gewaltigen Naturschilderungen haben in ihm einen Widerhall geweckt.

Von da aus wird es ihm aber erst recht bedeutsam, daß Gott in derselben Schöpfung zugleich seine Gaben in so überreicher Fülle für den Menschen ausschüttet. So ging ihm die Freude an der Welt unmittelbar über in den Vorsehungsglauben. Aber auch bei diesem mußte er das Entscheidende erst ins Licht rücken. Für ihn war der Vorsehungsglaube nicht nur eine allgemeine vertrauensselige Stimmung gegenüber dem Weltlauf, wie sie etwa die Aufklärung pflegte, oder ein je und dann bei besonders eindrucksvollen Anlässen hervorbrechendes Gefühl. Gemäß seiner Auffassung des Gottesverhältnisses betrachtete er ihn als strenge Pflicht und als Pflicht für jeden Augenblick. Wie Gott immer wirkte und aus dem Reichtum seiner Güte dem Menschen ununterbrochen Gaben darreichte, so war es auch der Mensch schuldig, ihn allezeit darum zu „loben und zu bitten". Damit fand jene Pflicht des Anerkennens, des Bezeugens, daß Gott wirklich ein „Gott" sei, ihre Anwendung

---

1) WA XXX 2; 585, 15 ff. denn ich hallt, wenn zehen Mose stunden und fur uns betten, so wurden sie nichts ausrichten, So fule ichs auch, wenn ich fur mein liebes deudschland beten will, das mir das Gebet zuruckprallet und will nicht hinauff dringen, wie es sonst thut, wenn ich fur ander sachen bitte. Tischreden II 217, 11 ego libenter vellem, quod Carolus prostraret Turcam; id ego maximis meis affectibus oro a deo. Aber wen ich bitt, so felt mir mein bitt wider zuruck, den unser sündt sindt zu groß.

auf alle die Güter und Vorkommnisse des natürlichen Lebens. In der Stumpfheit und Verdrossenheit, die die Gabe nicht zu würdigen und dem Geber nicht dafür zu danken vermochte, erblickte er ein Stück der Erbsünde. Und er machte es der katholischen Kirche zum schweren Vorwurf, daß sie diese selbstverständlichste Betätigung der Religion nicht so wie es sich gebührte eingeschärft hätte [1]). Was Luther verlangte, erforderte freilich eine ganz neue seelische Einstellung: eine ständige Aufmerksamkeit auf die einzelnen Vorgänge, ein Wahrnehmen und Beachten auch des Kleinen und Gewohnten, einen offenen Blick für das Große innerhalb des Alltäglichen, Fähigkeiten, die nur in ernster Selbstzusammenfassung und Hingabe zu gewinnen waren. Wie Luther persönlich dies übte und wie sich ihm dann alles in Erbauung, in eine Stärkung seines Gottesglaubens wandelte, davon hat er im Kleinen Katechismus beim ersten Artikel und in seinen Tischreden wunderbare Proben gegeben.

Seine wahre Tiefe gewann dieser Vorsehungsglaube jedoch erst durch die Einbeziehung des Uebels. Es ist oben schon gezeigt worden, daß die Tatsache des Uebels an sich Luther keinen wirklichen Anstoß bereitet hat. Aber damit war die praktische Frage noch nicht erledigt, wie der Mensch im einzelnen Fall, wenn ihm eine Zerstörung oder Schmälerung seines Glücks widerfuhr, sich innerlich dazu zu stellen habe. Die katholische Kirche hatte sich darin, wie in ihrer Sittlichkeitslehre überhaupt, nach dem Vorbild der Stoa gerichtet. Von dorther übernahm sie die Standhaftigkeit als eine ihrer Kardinaltugenden. Abhärtung, Bewahrung des Gleichgewichts war deshalb neben dem Hinweis auf die Entschädigung im Jenseits alles, was sie zu predigen wußte [2]). Auch das Mönchtum und die Mystik erstrebten nicht mehr als die vollkommene „Indifferenz" gegenüber allen Dingen. Luther kommt von seinem Gottesverständnis aus zu einer weit höheren Forderung. Er läßt auf der einen Seite das Schmerzgefühl in seiner ganzen Aufrichtigkeit bestehen: „Gott will uns das natürliche Herz nicht aus dem Leibe reißen"; er erlaubt uns menschlich zu fühlen; er will sogar, daß wir den Schmerz fühlen [3]). Und doch soll der Mensch wiederum zu dem ihm Weh bereitenden Schicksal aufrichtig und freudig Ja sagen; er soll Gottes „guten, gnädigen Willen" auch in demjenigen anerkennen, was ihm das Herz bluten macht. Das heißt den Glauben an Gott bewähren. Luther ist in diesem Punkt unerbittlich. Er duldet kein Ausweichen nach irgendeiner Seite hin. Ihm selbst war es etwas ganz Gewohntes, das Unglück in der Welt mit

1) Wie weit dieser Vorwurf tatsächlich berechtigt war, darüber vgl. in der dritten Abhandlung die Ausführung über die intentio.

2) Thomas hat allerdings (S. th. II 1 qu. 24 a. 3 concl.) einen gewissen Anlauf unternommen, sich gegen den Stoizismus abzugrenzen, aber ohne ihn wirklich zu überwinden.

3) WA XIV 467, 20 hec ideo dico, ne putemus sanctos tales qui penitus lapides sint, ut hactenus praedicavimus. Maria fuit fortis, vidit filium in cruce pendentem, attamen scriptura non silet „gladius transivit per cor eius". quod martyr mortem non timere debeat, impossibile. sic Christus ipse timuit mortem et tamen contra deum non egit. deus voluit ita exercere per bene et malefacere, quando dat et adimit et tamen semper equa sit mens. ib. 473, 27 experitur deus num ista naturalia quae certe non aufert, praeferamus ei. natura dolet amico perdito, nobis esurientibus, patientibus etc. donum dei est ista natura non contemnendum; vgl. 477, 33 ff. XX 146, 34 Stoici stultissime sapientem finxerunt sine sensu. XV 631, 17 ff.

dem Teufel als dem Hasser des Lebens in Zusammenhang zu bringen. Geradezu kraß, fast im Stil des griechischen Mönchtums konnte er es gelegentlich ausführen, wie der Teufel den Menschen unaufhörlich bedroht und ihn mit Herzeleid überhäuft. Aber da, wo es sich um die innere Stellungnahme zu einem persönlich erlebten Unglück handelt, schiebt Luther diese ganze Betrachtungsweise mit einem Stoß beiseite. In solchem Fall erklärt er entschlossen: der Teufel ist nur das Werkzeug Gottes, er kann nichts über den Menschen bringen, was Gott nicht will. Luther geht sogar noch weiter und brandmarkt es als Sünde, als eine Uebertretung des ersten Gebots, wenn jemand das ihm widerfahrene Unglück dem Teufel zuschreibt [1]). Mit Gott und mit Gott allein hat sich der Christ in seinem Schmerz auseinanderzusetzen. — Aber ebenso schneidet Luther den andern, in der Aufklärung später beliebten Ausweg ab, daß man sich mit der Wiedererstattung des Glücks in einem künftigen Leben tröstet [2]). Gott will jetzt, in eben dieser Sache als der Gnädige verstanden sein. Das Unglück selbst soll als eine Wohltat, als ein Segen, als etwas den Menschen Förderndes begriffen werden.

Im Licht dieser Forderung erschien das „Kreuz" — wenigstens das wirkliche Kreuz; denn die Wehleidigkeit, die schon jedes „kleine blatterlin" als ein Kreuz betrachtet, hat Luther nur verspottet [3]) — als eine Art von „Anfechtung". Es stand auch diesmal wieder „Gott wider Gott": der Gott, der sich in der Zufügung des Unglücks als den zornigen, dem Menschen feindlichen gibt, wider den gnädigen Gott, an den man glauben soll. Es galt auch da hindurchzusehen durch eine Wirklichkeit, die doch nicht die wahre Wirklichkeit sein soll, „in dem grausamen Bild des Zorns Gott doch als den allergütigsten Vater" zu erkennen und „durch die Fenster

---

1) WA I 252, 9 (Uebertretung des ersten Gebots ist): Wer sein ungluck und widerwertigkeit dem teufel oder bosen menschen zuschreibt und nit mit liebe und lob als bosz und gut von gott alleyne auffnympt. VI 208, 19 dissen glauben kennen sie gar nichts und geben sich uber, dencken got hab sie verlassen und sey yhn feynd. Ja sie geben solchs ubel den menschen und teuffel und ist da lauter kein zuvorsicht zu gott. XVI 137, 8 ff. hic locus est nobis dictus zu trost und licht und verstand, wie wir uns richten sollen in tribulatione. quando adflictio, mors venit, deus dicit tuus: ego sum qui excitavi demonem qui devorare te vult, in manu mea est ut tu. tu verbum habes et dico demoni: veni, te utar, ut vores hunc ... 138, 9 sic nobis cogitandum in omni periculo. quis hoc malum excitavit super nos? impii (!) dicunt: diabolus, deus est from, non facit.

2) WA V 495, 1 ff. qui vero ab hac laude domini non incipiunt vincere, sed ad hominum respectant consolationes vel ad merita sua convertuntur seu futurae vitae melioris spem apprehendunt, non vincent unquam: quia stat firma sententia: Laudans invocator salvus fit ab inimicis suis et nullus alius. Vgl. auch das oben S. 50 A. 3 zu WA XVIII 785, 23 ff. Bemerkte.

3) WA XXXI 1; 73, 8 denn wir sind solche zertlinge und so weiche merterer, wenn uns nur ein bein wehe thut odder ein klein blatterlin auff feret, so konnen wir himel und erden vol schreien mit klagen und heulen, murren und fluchen, und nicht sehen, wie gar ein geringes ubel ein solchs blatterlin ist gegen die andern unzeligen guter Gottes, die wir noch vol und gantz haben." — Noch höher ist die Forderung gesteigert X 3; 368, 17 ff. Wann ich im betthe liege und bin krank, odder so eyner umb seyner missethat willen wirt getödt durchs feuer, wasser odder schwert, ist nit das creutze Christi. sondern die schande und vorfolgung umb der gerechtigkeit willen ist das creutze Christi

des dunkeln Glaubens" Gott in seiner wahren Gestalt zu erblicken [1]). Luther hatte wohl recht, wenn er behauptete, daß die Erfüllung dieser Forderung ein Meisterstück des Glaubens sei. Wenn Vertrauen so viel ist, wie Zutrauen haben zur guten Absicht des andern, auch da, wo dessen Tun das Gegenteil zu erweisen scheint, und wenn solches Vertrauen einem andern entgegenbringen ihn wahrhaft ehren heißt, dann war in der Tat unter dem Kreuz die rechte Gelegenheit, G o t t d i e h ö c h s t e E h r e a n z u t u n. Hier mußte es sich zeigen, wie weit die in der Rechtfertigung gewonnene Ueberzeugung von Gottes Güte eine Belastung aushielt. Denn hier galt es, die Reinheit des Gottesverhältnisses in dem Verzicht nicht nur auf ein einzelnes Glück, sondern auf den ganzen Glücksstandpunkt zu bewähren. Aber Luther hatte gewiß auch darin recht, wenn er hinzufügte, daß die Selbstüberwindung, die zu solchem Glauben gehörte, etwas unvergleichlich Größeres sei, als alle die Mühsale und Entsagungen, mit denen das Mönchtum prunkte. Er befand sich der katholischen Kirche gegenüber in derselben Lage, wie Jesus gegenüber dem Pharisäismus. Wie Jesus suchte auch er den Zeitgenossen deutlich zu machen, daß ihre scheinbar so hoch gesteigerte Frömmigkeit, die Frömmigkeit der guten Werke, der Andachtsübungen und Kasteiungen, in Wahrheit nur ein Ausweichen vor dem Schwereren, dem wirklich von Gott Geforderten sei [2]) und nicht minder entsprach es dem Sinne Jesu, daß Luther die katholische Pose, das öffentliche oder geheime Sichbrüsten mit „heroischen" Leistungen, noch besonders anstößig fand.

Aber wenn Luther die Forderungen, die aus dem Gottesglauben flossen, in dieser Weise steigerte und zugleich zeigte, wie sie in solcher Gestalt auf Schritt und Tritt innerhalb des gewöhnlichen Lebens an den Menschen herantraten, dann führte jedes Ereignis, jede Gottesbegegnung den Menschen wieder auf das eigene Innere zurück. Am unmittelbarsten das „Kreuz". Aufrichtig Ja sagen zum Kreuz, das ihm Widerwärtige als Gnade betrachten konnte doch nur der, der einräumte, daß ihm solche Zucht h e i l s a m sei. Daß es diese Einkehr bei sich selbst bewirkte, rechnete Luther wesentlich mit zu dem Segen, den das „Sakrament des Kreuzes" — so war er geneigt, es zu nennen [3]) — dem Menschen vermittelte. Luther meinte nicht, daß jedes Unglück die S t r a f e für eine b e s t i m m t e Sünde sei, die der Mensch dann bei sich selbst aufspüren müßte. Das k o n n t e zutreffen. Für diesen Fall forderte Luther von dem Gläubigen, daß er die ihm von Gott auferlegte Strafe willig bejahte und nicht etwa, wie es die katholische Kirche mit ihrem Ablaßangebot

1) WA VI 208, 10 ff. Hie ist kunst zu got, der sich tzornig stellet, noch all unserm syn und vorstandt, gut zuvorsicht haben und bessers sich bey yhm vorsehen, denn sichs empfindet. Hie ist er verborgen, . . . unter dem leyden, die uns gleich von yhm scheiden wollen wie eine wand, ja wie eine maurenn, steht er verborgen und sieht doch auff mich und lesset mich nit. Denn er steht und ist bereit zu helffen in gnaden und durch die fenster des tunkeln glaubens lesset er sich sehen. ib. 249, 24 dann es ist ein groß dinck, eine große zuvorsicht zu got erhalten, ob er schon den tod, schmach, ungesuntheit, armut zufuget und in solchem grawsamen bild des tzorns yhn fur den allergutigsten vatter halten. V 494, 36 o arduum consilium et rarum, facere sibi dulcem et laudabilem dominum in mediis malis et robustius intueri absentem et incomprehensibilem quam mala praesentia et illum intueri prohibentia.

2) Insbesondere führt der ganze Sermon von den guten Werken diesen Gedanken aus.

3) Ich erinnere an de capt. bab. WA VI 572, 1.

beförderte, sie sich zu erleichtern trachtete. Aber das Schwergewicht legte er auf einen allgemeinen und tieferen Gedanken. Unter dem Kreuz, im Zusammenstoß mit dem Unerwünschten, fällt das Gemachte vom Menschen ab; hier wird er sich selbst offenbar; denn hier zeigt er sich, wie er wirklich ist. An seinem eigenen unwillkürlichen Verhalten, an der sich aufbäumenden Leidenschaft und der Versuchung zum Haß gegen Gott, an der Selbstüberwindung, die ihn die Beugung unter Gott kostete, mochte jeder bei sich feststellen, welcher Wille tatsächlich bei ihm der stärkere war, ob der Gott bejahende oder der auf das eigene Ich gerichtete. Das Kreuz brachte jedoch nur Dinge ganz ans Licht, die der auf sich selbst Aufmerksame ohnedem schon im Grund bei jeder Betätigung des Glaubens, ja auch bei jedem Gebet an sich wahrnehmen konnte. Wer erreichte denn wirklich das stetige Gottvertrauen, die volle innere Freiheit und Freudigkeit, den ganzen Willen, Gott zu dienen, den er eigentlich haben sollte? Wer spürte nicht immer dabei, wieviel Totes, Halbherziges, Selbstsüchtiges in ihm war [1])? Wem gerade die Berührung mit Gott im Gebet wieder das Gewissen schärfte — und es konnte doch niemand wirklich vor Gott stehen, ohne daß ihm dies widerfuhr —, bei dem hinterließ auch eine gute Tat immer das Nachgefühl, Gott noch etwas schuldig geblieben zu sein. Es galt auch für den Gläubigen noch, daß er in jedem guten Werk sündigte [2]). Selbst im Besten, was der Mensch vollbrachte, steckte noch das Ich drin, das überwunden werden sollte. Das mußte gerade der am stärksten empfinden, der sich rühmen durfte, die Antriebe des heiligen Geistes in sich zu verspüren [3]).

Eine schwachmütige Gesinnung hätte daraus wohl den Schluß gezogen, daß doch alles Ringen vergeblich sei und der Mensch sich in die Schranken, auch seines sittlichen Könnens zu fügen habe. Einen derartigen Verzicht ließ jedoch weder Luthers Gottesglaube noch sein Gewissensernst zu. Die Aufgabe blieb bestehen, auch wenn sie unmöglich erschien; denn was dem Menschen als unmöglich galt, das war bei Gott möglich. So folgert Luther aus der Tatsache, daß der „alte Mensch" auch beim Gläubigen ständig zum Vorschein kommt, nur die Notwendigkeit, immer wieder zum Anfang zurückzukehren. Zum Anfang: das hieß zur Neubegründung des Gottesverhältnisses. Die „Rechtfertigung" war ihm nicht ein Ereignis, das

1) Z. B. WA II 413, 16 igitur tantum est ibi peccati, quantum noluntatis, difficultatis, repugnantiae et tantum ibi meriti, quantum voluntatis, libertatis, hilaritatis. mixta sunt haec duo in omni vita et opere nostro. non enim sine carne sumus nec sine ea operamur. at qualis est caro, talia operatur. quod si sit tota noluntas, iam est peccatum ibi mortale et aversio. tota autem voluntas in hac vita non est: ideo semper peccamus, dum bene facimus, licet quandoque minus quandoque magis, secundum quod caro minus fuerit cum suis immundis desyd. haec ergo est causa, quare non sit iustus in terra, qui faciat bene et non peccet. est autem talis iustus solum in coelo. cum autem homo sine ista noluntate non sit nec sine ea operetur, per hoc nec sine peccato in opere bono erit.

2) Denifle, Luther und Luthertum [2] I 503 ff. behandelt diesen Satz, wie wenn er eine Art von Lästerung wäre.

3) Z. B. WA XII 573, 26 Also muß es ymer gemenget seyn, das mans beydes fule, den heyligen geyst und unßer sund und unvolkomenheit. Denn es muß also umb uns stehen, wie umb ein kranck mensch, der unter des arzts henden ist, aber soll nu besser umb yhn werden.

einmal durchlebt sich wie von selbst im Menschen auswirkt, sondern ein sich immer wiederholender Vorgang, der durch die Beziehung auf die bestimmten Eindrücke des jeweiligen Augenblickes doch jedesmal seine besondere Art und seinen sich vertiefenden Gehalt bekommt. Und, so widerspruchsvoll es zunächst klingen mag, gerade in dem ständigen Neuanfangen erkennt Luther die unumgängliche Form für ein tatsächliches inneres Vorwärtskommen. Wenn in der „Person", im Ich der Fehler steckt, so kann der wirkliche sittliche Fortschritt sich nur in der Weise vollziehen, daß dieses Ich selbst immer wieder erneuert wird [1]). Es genügt nicht, daß einzelnes am Menschen gebessert, geschweige daß, wie die katholische Kirche es sich vorstellte, der Haufe der „guten Werke" gemehrt wird; es gilt die letzten Antriebe, jenes Verborgene, heimlich den Menschen sich Unterwerfende zu erreichen. In der Rechtfertigung, bei der der Mensch, wenn er sie ernst nimmt vor dem Angesicht Gottes auf sein Innerstes zurückgeht, ersteht jedesmal der ganze Mensch von neuem, wird jenes selbstlose, Gott ganz hingegebene Ich immer wieder neu geboren, das aus dem vertieften Gottesverhältnis die Kraft schöpft, das natürliche, selbstische Ich zu überwinden.

Vermöge der Spannung auf ein stets ganz verpflichtendes und doch nie wirklich erreichtes Ziel wird aber die Frömmigkeit bei Luther höchste innere Lebendigkeit, rastlose Bewegung. „Der Christ steht nicht im Sein, sondern im Werden" ist ein unendlich oft von Luther wiederholter Satz. Es gibt kein Verweilen an dem erreichten Punkt. Auch das scheinbar Reinste ist etwas, was überschritten werden muß; das „Haben Gottes" wird notwendig zum immer erneuten Suchen. Deshalb bleibt auch das Selbstgefühl des Gläubigen immer zweiseitig. Als „Heiligen" und als „Sünder" soll der Christ sich ständig gleichzeitig wissen. Er ist auch tatsächlich immer beides zusammen. Er ist immer noch das Ich, das sich selbst sucht, und er ist doch derjenige, den Gott aufgenommen hat und in der Gemeinschaft mit sich heiligt [2]). Je deutlicher einer beides nebeneinander an sich selbst sieht, je aufrichtiger er gleichzeitig seine Schuld und das ihn tragende Erbarmen empfindet, desto besser steht es um sein inneres Leben. Aber das Stärkere muß die Zuversicht zur Kraft der Gottesgemeinschaft sein. Trotz aller Enttäuschungen und Niederlagen soll bei dem, der glaubt, doch jenes Triumphgefühl sich behaupten oder immer wieder aufkommen, das sich auch der

1) Z. B. WA VIII 110, 2 non sic donum dei, quod radices mortificare laborat et non actus, sed ipsam personam purgat. 111, 29 nam quamvis per donum fidei nos iustificarit et per gratiam suam nobis factus sit propitius, tamen ne vagaremur in nobis ipsis et in his donis suis, voluit ut in Christum niteremur, ut nec iustitia illa cepta nobis satis sit, nisi in Christi iustitia haereat et ex ipso fluat, ne quis insipiens, semel accepto dono, iam satur et securus sibi videatur, sed in illum nos rapi de die in diem magis voluit, non in acceptis consistere, sed in Christum plane transformari.

2) WA II 586, 9 ff. non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt . . . totus homo est qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. sunt duo toti homines et unus totus homo: ita fit ut homo sibiipsi pugnet contrariusque sit, vult et non vult. atque haec est gloria gratiae dei, quod nos fecit nobis ipsis hostes. VIII 119, 14 unus est homo Paulus, qui utrumque de se confitetur, alio et alio respectu, sub gratia est spiritualis, sed sub lege carnalis, idem idem Paulus utrobique.

Macht der Sünde überlegen weiß. Luther betrachtet es als eine letzte Probe, daß der Gläubige auch den Mut gewinnt, sich auf den Tod zu freuen, weil er ihm die Befreiung von der Erbsünde bringt[1]).

Von dieser Seite her angesehen ist die Religion ganz Erleiden[2]), ganz Innerlichkeit, ein unbedingtes Vertrauen zur Güte auch des zunächst unverständlichen göttlichen Handelns und ein demütiges Ausharren gegenüber dem Meister, der in Gericht und Gnade, durch Schicksal und Gewissen aus dem spröden Stoff des Irdischen das Gegenbild des eigenen Wesens formt[3]).

Stark hat Luther diese leidentliche Seite an der Religion betont. Sie ist und bleibt ihm das Wichtigste, das Atemholen der Religion[4]). Aber sein Gottesglaube enthielt doch zugleich die stärksten Antriebe, die ihn auf ein Fruchtbarmachen des innerlich Gewonnenen, auf eine Tätigkeit, auf ein Wirken für Gott hindrängten[5]). Nur, was hieß eigentlich für Gott wirken? Wie gewann die Tätig-

1) WA VI 123, 12 Conandum itaque est, ut ad mortis hoc beneficium cognoscendum et amandum promoveamur. magna res est mortem, quae aliis maximum malorum est, maximum lucrum nobis fieri. ib. 276, 17 Dan es ist die erbsund uns vonn natur angeborn, die sich dempfen lessit, aber nit gantz außrotten, an durch den leyplichen tod, der auch umb derselben nutzlich und tzu wunschen ist. X 1; 42, 11 Darumb schaw drauff, wer dißes tags (= des jüngsten Tags) nit begerd mitt lieb und lust nit warttet, der ist nit in ynn eynem gottlichen leben.

2) Zwischen „Passivität" und „Passivität" ist ein Unterschied. Luthers Passivität ist nicht Stumpfsinn oder Trägheit, sondern höchste Regsamkeit.

3) WA V 164, 28 si patiens sit et expectet operantis manum. VI 368, 7 Hie mit wir uns dargeben sollen gottlichem willen, das er von und aus uns mache, was er will nach seynem gottlichen wolgefallen. VII 575, 8 Ich byn nur die werkstat, darynnen er wirkt. XIV 609, 1 in solum deum se reiicit, cum solum deum sciat exigere sua opera sein eigen werk. alii dii exigunt a nobis opera nostra, non operantur in nobis, quemadmodum solet deus noster. XIX 557, 5 er wil dich machen zu rechter gestalt, so du stil heltest. XXXI 1; 419, 5 Er ist der zimerman, wir sind das holtz dazu . . . Hie zimmert und arbeitet er an uns, hofelt und schnitzet uns, das er den alten menschen jnn uns tödte, samt seiner weisheit, klugheit, heiligkeit, ja mit allen seinen lastern und uns also volkomen bereite, das wir seine newe Creatur seyen. Disput. S. 92 Drews, Th. 35 quare homo huius vitae est pura materia dei ad futurae formae suae vitam.

4) WA II 354, 10 dico peius esse remitti penas quam opera, cum vita passiva et penosa plus perficiat aut prosit quam mere (!) activa, ut apostolus 2. Cor. 12, 10 . . . purius est enim opus quod solo deo operante nobis patientibus perficitur quam quod nobis cooperantibus perficitur iuxta illud Deut. 32, 39. V 166, 11 sola vero passiva vita purissima est. ib. 382, 9 nemo autem credit, nisi patiatur magis quam operetur. X 1; 675, 24 das heißt recht gefeyret und den Sabbath geheiligt, da nit du selb, sondern gott alleyn in dir wirkt und du nur eyn leydend vorfolgt mensch bist. VII 550, 9 denn es ist kein menschen werk, got mit frewden loben. Es ist mehr ein frohlich leyden und allein ein gottes Werk.

5) Es ist hergebracht, Luther an Calvin zu messen und von da aus die lutherische Frömmigkeit als die ruhselige, die calvinische als die der Tätigkeit zu kennzeichnen. Allein dabei ist das geschichtliche Verhältnis verschoben. Um Luther richtig zu würdigen, muß man ihn auf dem Hintergrund der katholischen Frömmigkeit und insbesondere der Mystik sehen. Sobald man ihn so betrachtet, gewahrt man, daß Luther es ist, der zuerst den Tätigkeitsge-

keitspflicht ihren bestimmten Inhalt? Und wann war ein dem Menschen sich nahelegendes Tun ein wirklicher Gottesdienst? Es bedurfte erst einer umständlichen Gedankenarbeit, einer Auseinandersetzung mit der ganzen geltenden Lebens- und Gesellschaftsordnung, bis Luther auf diese Fragen die einfache, seinen Grundanschauungen entsprechende Antwort geben konnte. Aber man sieht ihn auch auf dieser Linie stetig, vom Innerlichsten aus weiterschreitend, seinen Weg gehen.

Von vornherein hat Luther seinen Gott nicht so erlebt, wie es dem Mystiker als das Natürliche erscheint, daß er ihn als sein ausschließliches Eigentum hätte in Anspruch nehmen mögen. Er ist überzeugt, daß das, was er gefunden hat, jeder andere auch finden kann und finden soll. Die Gaben, die Gott ihm schenkt, Sündenvergebung und Gemeinschaft mit sich, gewährt er nicht nur ihm, sondern allen. Denn geistliche Güter sind ihrem Wesen nach Gemeinschaftsgüter [1]). Sie haben die Art, daß sie die an ihnen Teilhabenden unter sich zusammenschließen und gerade in der gleichzeitigen Anteilnahme vieler nur wachsen [2]). Darum, weil niemand, der sie besitzt, ihre Tiefe allein völlig auszuschöpfen vermag. Wohl ist es richtig zu sagen: „Jeder Gläubige hat Christus ganz"; aber man kann ebensogut behaupten „Niemand hat Christus ganz" [3]). Was der einzelne von ihm ergreift, ist doch immer

---

danken in die Religion hineingebracht hat. Calvin ist nur auf dem Weg, den Luther eingeschlagen hat, weitergegangen.

1) WA II 754, 9 ff. Zu beschliessen Ist die frucht dißes sakraments gemeynschafft und lieb, da durch wir gesterckt werden widder tod und alles ubell, Szo das die gemeynschafft zweyerley sey, Eyne das wir Christi und aller heyligen genyessen, die andre, das wir alle Christen unßer auch lassen geniessen, warynne sie und wir mugen, das alßo die eygennutzige liebe seins selbs durch diß sakrament außgerodtet eynlasse die gemeyn nutzige liebe aller menschen. V 662, 13 ff. dum ergo quisque deo servit studio a se reperto et a communi totius ecclesiae studio (quae est fides) separat se ipsum velut in illo iustificandus et salvandus, nonne seorsum deo ecclesiam fabricat et deum laudat in minuta sua parte et coram seipso tantum? ... quare in ecclesia magna laudare est confiteri communi omnium gratia, non propriis suis studiis iustificari et salvari ... nihil duco omnia alia praeter communem illam gratiam fidei, qua omnes aequaliter iustificas et servas. VII 219, 11 ff. Ich glaub, das yn dißer gemeyne odder Christenheyt alle ding gemeyn seynd und eyns yglichen gutter des andern eygen und niemant ichts eygen sey, darumb mir und eynem yglichen glaubigen alle gepett und gutte werck der gantzen gemeyne zu hulff kummen, beystehen und stercken mussen. XII 488, 9 ff. Und so wyr denn mit Christo eyn kuchen sind, so wirckt dasselbige soviel, das wyr auch unter einander eyn ding werden.

2) WA IV 401, 18 Christus est nostrum idipsum, in quo omnes participamus; quod si participamus, eo ipso associamur omnes simul, id est in unum, ei id est Christo. XIV 714, 2 haec est communio sanctorum qua fit ut omnia omnium sint communia. et tamen non et fructu mutuo nihil tollitur aut minuitur alteri, sed relinquitur integrum imo augescit usu et communione.

3) WA XX 366, 34 sic fides magna vel parva habet totum Christum, remissionem peccatorum, sed alius habet plus et pesser quam alius; dagegen IV 401, 27 nunquam habet aliquis sanctorum totum Christum, sed quilibet partem eius, etiam perfectissimi ... quocirca qui sapiunt, semper se nihil habere putant et nondum apprehendisse, sed currunt et festinant ac semper de novo incipiunt, etiam cum cons mmaverint, ut apprehendant, obliviscentes posteriora et in anteriora extendentes seipsos. XV 605, 18 non dat se uni simul et tamen quisquc eum habet totum, sein gratia mea est, sed das externum wesen non, ipse meus est,

nur eine Seite, die der Ergänzung durch das andern Verliehene bedarf [1]). Und weiter: Gott geht zwar mit jedem seine besonderen Wege und stellt jedem seine besondere Aufgabe [2]), aber das von dem einzelnen Erworbene gewinnt seinen vollen Wert erst dadurch, daß es andern zugut kommt. Daraus folgt, daß jeder mit seiner Gabe dem andern helfen und insbesondere der „Starke" sich dazu gesetzt fühlen soll, den „Schwachen" zu unterstützen [3]). Es ist unerträglicher Hochmut und für den Betreffenden selbst seelengefährlich, wenn einer nur für sich stehen will [4]).

sed tamen eius sapientiam, iustitiam non habeo. WA XL 1; 535, 17 si possum istum Christum abrogantem legem comprehendere perfecte. quantum comprehendo tantum habeo ebda. 538, 3 semel venit Christus, sic omnia facta. sed caro mea resistit, ratio, diabolus resistit, mundus, non possum eum totum complecti.

1) WA III 512, 24 ff. nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus (quia sapientie eius non est numerus: et semper de claritate in claritatem, de virtute in virtutem, ex fide in fidem eundum): in singulis gradibus deus suis donis abundat et aliud experitur qui est in secundo, quam qui in primo et sic deinceps: secundum quod multe sunt mansiones in domo patris Christi. Hinc enim tot oriuntur expositiones in scripturis sanctis, quia quisque in suo sensu abundat, et uni est liquefactio illud, quod alteri nondum est. sic eodem modo in ceteris donis et virtutibus: uni est fortitudo et decor, quod alteri nondum est. exempli gratia subdiacono est suus decor, diacono suus, presbytero suus, episcopo suus. et tamen cuiuslibet est decor. et quilibet in suo potest habere liquefactionem, unctionem et cetera charismata. quoniam deus est mirabilis et infinitus in sanctis suis. ac ideo non sunt contemnende diverse expositiones unius textus, presertim morales.

2) WA VII 565, 2 Ein iglicher sol drauff acht habenn, was got mit yhm wirkt, fur allen wercken, die er mit anderen thut, denn es wirt keinß selickeit darinnen stehen, was er mit einem andern, ßondern was er mit dir wirckt. VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco, nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius absconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi.

3) z. B. WA XV 606, 18 nemo habet omnia dona, officia, virtutes, so mus an eynem ytzlichen Christen sein, das da felt, quare deus ordinavit, ut alter alteri inserviat XL 1; 319, 3 ff. si unus fascinatus, alter liberat, quia deus non permittit, ut totam ecclesiam et omnes homines fascinet. deus sic constituit, ut alter sit alteri solatio, ut frater cum fratre sthe contra diabolum.

4) Hierher gehört namentlich auch der Kampf, den Luther schon in der Psalmenvorlesung gegen die singulares, die monii — man könnte das mit „Individualisten" übersetzen — führt. Sonst vgl. z. B. Tischreden II 462, 7 ff. et Christi vita omnino socialis fuit et nunquam solitaria, nisi cum oraret, etiamsi simillima esset seditioni. continuo enim currebat vulgus und wolt umb yhn sein. Valeant ergo dicentes: Bleib gern allein, so bleibt dein hertz rein. E. A. 12, 320 Ja vermaledeiet und verflucht sey das Leben in die Hölle hinein, das ihm alleine lebt; denn das ist heidnisch und nicht christlich: sondern die jetz und genug haben von Christo, die müssen dem Bilde Christi nachfolgen und aus Herzensgrund dem Nächsten wohltun, wie er uns gethan hat, frei, ohn alles Vornehmen etwas dadurch zu erlangen, allein angesehen, daß es Gott also gefalle.

Der Gemeinschaftsgedanke liegt also unmittelbar in Luthers Frömmigkeit. Und Luther unterließ es nicht, die Bedeutung dieser Seite stark hervorzuheben. Wie er überall die Selbstsucht bekämpft, so erst recht die fromme Selbstsucht, die nur daran denkt, wie sie in den Himmel komme[1]). Ein rechter Christ liebt die Seligkeit des andern wie die eigene; ja er möchte nach Röm. 9, 3 die eigene Seligkeit opfern, wenn er die der andern dadurch bewirken könnte. Es ist deshalb so verkehrt wie möglich, in Luther nur den „Individualisten" zu sehen. Man möchte zugespitzt dagegen sagen, gerade weil Luther der entschiedene „Individualist" ist, der alles auf das persönliche Gewissen stellt, ist er zugleich der grundsätzliche Vertreter des Gemeinschaftsgedankens in der Religion. Denn niemand hat tiefer als er die Schranken und die Gefahren eines ausschließenden Individualismus empfunden. Er war es gerade, der den Individualismus der Mystik und der Renaissance überwand.

Bestimmtere Form gewannen diese Ueberzeugungen bei Luther durch die Auseinandersetzung mit dem geltenden Kirchenbegriff[2]). Die Vereinigung der Seelen, die ihm bei seinem Gemeinschaftsgedanken vorschwebte, vermochte er in der sichtbaren Kirche als solcher nicht wieder zu erkennen. Die sichtbare katholische Kirche war ein rechtlicher Verband, für den dem Begriff nach die persönliche Stellung des einzelnen zu Christus und zum Glauben gleichgültig war. Aber für Luther wurde gerade das hier Zurückgestellte zur Hauptsache. Kirche Christi konnte doch im Ernst bloß diejenige Gemeinschaft heißen, deren Glieder tatsächlich in der Verbindung mit Gott standen. Nur sie regierte Christus und nur sie vermochten auch unter sich den geistigen Austausch zu verwirklichen, der Luther am Herzen lag.

Das führte nun Luther — nicht etwa zum Gedanken einer Sekte der Auserwählten — wohl aber zur Wiederaufnahme der von Augustin begründeten Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche. Die Gesamtheit der von Gott innerlich Ergriffenen ist, obwohl eine unsichtbare Größe, trotzdem die wahre Kirche. Sie ist, wie Luther gerne auch mit dem biblischen Ausdruck sagt, das Reich Gottes. Die sichtbare Kirche ist im Vergleich mit ihr nur ein Abbild, nur ein mehr oder minder brauchbares Werkzeug. Luther erfüllt aber den Gedanken der unsichtbaren Kirche zugleich mit all dem sittlichen Gehalt, den ihm sein Verständnis des Evangeliums an die Hand gab. Schon Augustin hatte von dem Liebesgeist gesprochen, der die Glieder der wahren Kirche durchdringt und

1) WA X 1; 435, 24 die allerbesten (sc. in der katholischen Kirche) meynen, es sey wohl than, wenn sie fur sich selb frum seyn und bitten. ib. 665, 26 der ist keyn rechter Christen, liebt auch nit seyner nehisten seligkeyt als seyn eygen. I 388, 27 das sies davor halten, das eyn almosen oder gut wergk, gethan dem nehsten, sey nit ordentlich sich selbst geliebt und nit seyn selbs seligkeit zum ersten gesucht. ib. 697, 29 die kinder gotes die fliehen nit die geselschaft der bösen, ja sy suchen sy, das sie in helffen mögen. Sy wöllen nit allain inn himmel, sonder mit in zwingen die allersündigsten, ob sie möchten X 2; 54, 24 (nach Anführung von Röm. 9, 3) Sehet sollichen durst nach brüderlicher selickeit habt ihr nu auch entpfangen, tzum gewissen tzeichen eyns grundgutten glaubens.

2) Das Nähere in der Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.

sie zu einem Herzensbund vereinigt. Luther dringt auch hier zum Bestimmteren vor. Denn es greift auch an dieser Stelle ein, daß er den neutestamentlichen Gedanken der Liebe in seiner ganzen Unbedingtheit wiederhergestellt hatte. Die Glieder der unsichtbaren Kirche sind ihm zugleich diejenigen, die im Bewußtsein der gemeinsamen Bestimmung und der ihnen selbst zuteil gewordenen unverdienten Gnade jeden Nebenmenschen als ihren Bruder betrachten, denen die Gemeinschaft mit ihm unbedingt höher steht als ihr persönlicher Vorteil, die deshalb alles, was sie haben, vom äußeren Gut bis zum innerlichsten geistigen Besitz freudig in den Dienst des Nächsten stellen und die jedes Opfers an Recht, Ehre und Gut fähig sind, um den feindselig Gesinnten durch Güte zu überwinden [1]).

So ausgedacht wurde die Vorstellung der unsichtbaren Kirche für Luther der feste Punkt, von dem aus seine Gedanken über die ihn umgebende Welt sich ordneten. Er nimmt keinen Anstand auf sie das anzuwenden, was die Kirche von jeher über sich behauptet hatte, daß dies der Zielgedanke sei, um dessen willen Gott die Welt und den Menschen geschaffen habe. Mochte jene Gemeinde sich vielleicht noch so bescheiden ausnehmen, wenn irgend etwas in der Welt unbedingt wert schien dazusein, so war es diese höchste Stufe einer Gott und die Menschen zusammenschlingenden Gemeinschaft. Aber indem Luther nun entschlossen Gott selbst als den Schöpfer der unsichtbaren Kirche setzte, ergab sich ihm noch zweierlei. Zunächst: dann war sie nicht nur ein Gedanke oder ein Fernziel, sondern bereits in der Gegenwart wirklich. Sie mußte schon wirklich sein, wenn anders Gott der Allmächtige war. Was Luther an sich selbst erfahren hatte, die unwiderstehliche Gewalt des Gottesworts, das galt gewiß auch für andere. Wo Gott sein Wort aussendete — und das Evangelium wirkte ja doch schon seit Jahrhunderten als Macht —, da mußten auch immer Menschen da sein, die dadurch getroffen und zu Gott geführt waren. So fand Luther es aber auch durch die unmittelbare Erfahrung bestätigt. In jedem guten Wort, das ein anderer zu ihm sprach, in jedem herzlich gemeinten Dienst, den ihm einer erwies, in jeder Fürbitte, durch die ein Freund ihn stärkte, in jedem Gottesdienst, wo das Gefühl „Herz und Herz vereint zusammen" ihn ergriff, spürte er es, daß die Gemeinschaft in Gott jetzt schon besteht, daß es unter den ihn Umgebenden Menschen gab, die zu Gottes Reich gehörten und in seinem Geist wirkten. — Aber ebenso zeigte sich das andere, daß Gottes Reich noch nicht fertig ist. Weder äußerlich — denn das Evangelium ist längst noch nicht in die ganze Welt gedrungen [2]) —, noch auch innerlich. Wie der einzelne, auch wenn er ein „Heiliger" ist, immer noch der Reinigung bedarf, so auch die Gesamtheit. Die unsichtbare Kirche — man beachte: die unsichtbare, nicht die sichtbare Kirche — ist ein Spital, in dem Christus als der barmherzige Samariter die Seinen pflegt und heilt.

Durch die Beziehung auf dieses Werk erhielt Luthers Gottesbegriff, der Be-

---

1) Vgl. wie Luther inmitten einer Auseinandersetzung über die Rechtfertigung sagen kann Disput. S. 44 Drews nos debemus esse pars ecclesiae, non tantum ut hypocritae, sed etiam operibus, ut glorificetur pater coelestis.

2) Luther teilt die Anschauung der Scholastik und der späteren Orthodoxie nicht, daß das Evangelium bereits in der Apostelzeit in der ganzen Welt verkündet worden sei. Ich komme darauf an anderer Stelle zurück.

griff des lebendigen, des rastlos schaffenden Gottes, erst seine volle konkrete Bestimmtheit. Luther sah nun Gott tätig nicht bloß im Mummenschanz der äußeren Kreatur, sondern im Innern der Menschenherzen. Wohl war hier sein Wirken nicht ebenso sinnenfällig, wie das in der sichtbaren Welt. Nur der Glaube vermochte etwas davon zu schauen. Aber es war doch dasjenige Werk, das Gott als sein eigentlichstes trieb. Und es fehlte nicht an Spuren, wo man das Walten seines Zorns wie seiner Gnade in den Geschicken der Menschheit wahrnehmen konnte.

Hier war nun aber auch die Stelle, an der bei Luther der Antrieb zur Tätigkeit entsprang.

An sich konnte der Gedanke der göttlichen Alleinwirksamkeit, den Luther soeben beim Begriff der unsichtbaren Kirche wieder so bedeutsam verwendet hatte, die Folgerung des Quietismus nach sich ziehen. In dieser Weise hat er tatsächlich später in der Orthodoxie und im Pietismus — übrigens auch im reformierten Pietismus — gewirkt. Aber es kennzeichnet Luther, daß er wie Paulus den Schluß in entgegengesetzter Richtung zog. Zu fest war bei ihm von vornherein mit dem Gedanken der göttlichen Alleinwirksamkeit das Verantwortlichkeitsbewußtsein des Menschen verknüpft. Gott wirkte freilich alles in allem, aber beim Menschen (wenigstens bei dem Erwählten) doch so, daß er das Gewissen in ihm wachrief. Und setzte er ihn zu sich ins Verhältnis, so bedeutete das auch, daß er ihn gebrauchen wollte. Der Mensch sollte nicht nur Gefäß sein, sondern Werkzeug[1]). Dazu verlieh Gott ihm die Gaben[2]), und dazu schenkte er ihm die freie Lust zu seinem Willen, damit er selbst Hand mit anlegte. Wo Gott nicht ruhte, da durfte auch der Mensch nicht müßig gehen[3]).

---

1) WA II 413, 27 quare iustus est velut instrumentum corrasum rubigine, quod deus suscepit expoliendum, quod ubi corrasum est, male secat, donec perfecte sit expolitum. XIV 635, 24 cogitando, quod nos instrumentum dei sumus forte. WA XVIII 695, 28 dicemus: sic placitum est deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores. 754, 4 non operatur (deus) in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur, sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui.

2) WA X 3; 287, 10 ff. denn er gibt niemant seyn gnad alßo, das sie soll stille liegen und keynen nutz mehr schaffen, ßondern das sie wuchern soll und durch bekentnis und offentlich beweyssung außwendig ydermann tzu gott reitzen, wie Christus sagt Matt. 5 . . . Sonst were es wie eyn verborgener schatz und verholene weyßheit, waß sind die alle beyde nutz?

3) WA VI 207, 26 ff. Alßo einn Christenmensch, der in dieser zuvorsicht gegen got lebt, weiß alle ding, vermag alle dingk, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey, nit umb vil guter vordinst und werk zusameln, sondern das yhm eine lust ist got alßo wolgefallen und leuterlich umb sunst got dienet, daran benuget, das es got gefellet X 1; 102, 9 ff. Was wiltu nu auff erden machen ynn dißem leben? Du must yhe nit mussig gehen. Ja es lesset dich solch lust und lieb gegen gott nit rugen. Szondern du wirst hitzig und begierig tzu thun allis, was du nur wissist, daran du solchem freuntlichen, holtseligen gott lob, ehre und danck thettist. ib. X 1; 269, 19 denn wo der glawb recht ist, da folgett auch die tadt, und yhe grosser der glawb, yhe mehr der tadt. Es ist gar ein krefftig, mechtig, thettig ding umb eyn rechten glawben. Nichts ist yhm unmuglich, er rugett und feyrett auch nit. XV 437, 12 verbum datum, ut expergefias tu et excitet ad bona facienda, non ut secure vivas. XVI 263, 1 deus vult me iuvare an lib und sel et fidere debeo solo verbo et gut, et vult, das ich dennoch das mein dazu thu. — Gegen den Vorwurf, daß er die guten Werke verbiete, hat Luther sich so oft und mit so klaren Gründen gewehrt, daß man meinen

Als das Kind im Hause war der Gläubige verpflichtet, das Erbe mehren zu helfen [1]).

Damit setzte sich jenes lebendige Gemeinschaftsbewußtsein und das Hochgefühl über die empfangene Gnade in Schaffensfreude um. In dem Bau der ständig im Werden begriffenen unsichtbaren Kirche zeigte sich das Gotteswerk, zu dem jeder Christ mitberufen war. Wo eine äußere oder innere Bedrängnis bei einem Nebenmenschen, wo ein Mangel im religiösen und sittlichen Leben sich offenbarte, entstand jetzt eine Aufgabe. Dem, der sie wahrnahm, fiel die Pflicht zu, sie in seinem Teil zu erfüllen. Und wiederum jede Gabe, die einer besaß, fand hier das Feld, um sich auszuwirken [2]). Luther verwendet die stärksten Ausdrücke, um die Herrlichkeit solchen Dienstes hervorzuheben. Jeder einzelne darf dem andern ein Christus, ja — zuweilen wagt Luther, gestützt auf längst in diesem Sinn verwertete Bibelworte, selbst dieses Kühnste — er darf ihm „Gott" werden. Er darf Größe zeigen, indem er wie Gott Geduld übt und vergibt, er darf Gaben spenden aus Gottes Reichtum, er darf sogar schaffen und Leben wecken, wie Gott es tut [3]).

---

könnte, er müßte damit, zumal heute, verstanden worden sein. Auf Denifle hat das alles trotzdem nur den Eindruck gemacht, daß Luther „wieder einmal die Karre umdrehe". Ein bißchen Nachdenken darüber, ob der von ihm Verlästerte wirklich so zusammenhangslos denke, hätte sich für einen Historiker doch vielleicht geschickt.

1) E. A. 12, 320 Und wir Christen sind gleich als wenn ein Kind geboren ist in des Vaters Hause, das bringet die Erbschaft mit im Fleisch und Blut und dem gebühret die Erbschaft aus der Geburt und bringet sie mit der Geburt ins Haus. Ein Knecht aber bringet seinen Verdienst nicht ins Haus, sondern aus dem Hause. Noch wenn das Kind erwachsen, so muß es dennoch das Erbe helfen mehren und bessern, daß es größer und besser wird, nicht daß es das Erbe allererst müsse gewinnen mit den Werken, sondern es ist schon mit der Geburt erlanget. Also auch, wenn wir an Gott glauben, so sind wir schon Erben und dürfens mit keinem Werk erlangen; noch dennoch müssen wirs dem Vater helfen mehren.

2) E. A. v. arg. I 227 omne bonum, quo in forma dei ponimur, non propter nos datum est nec ut in ipso gloriemur nec superbiamus nec alterum despiciamus aut iudicemus, qui non habet, sed propter eos potius nobis datum est, qui non habent, ut nos eis per ipsum et in ipso serviamus.

3) Biblisch begründet Luther den Ausdruck teils (wie schon das griechische Mönchtum) mit Psalm 82, 6 teils mit Ex. 4, 16; 7, 1. — Zum Sinn bei Luther vgl. WA IV 280, 2 ff. eodem modo quilibet Christianus debet se agnoscere magnum esse, quia propter fidem Christi qui habitat in ipso, est deus, dei filius et infinitus, eo quod iam deus in ipso sit. ergo omnis persecutor eius est ad eum sicut apis quem magnanimiter debet suscipere et contemnere et in nomine domini querere vindictam in eum. est enim hoc verbum exhortatorium et consolatorium ad patientiam. X 1; 100, 18 ff. Gotte sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren nächsten wohlthätig macht denn gottlich natur ist nichts anderes den eitel Wohlthätigkeit."

Man vermag an diesem Ausdruck die ganze religionsgeschichtliche Stellung Luthers zu überblicken. Vergegenwärtigt man sich, was man unter „Gottwerden" im Lauf der Geschichte des Christentums verstanden hat: „Unsterblichwerden" oder „mit geheimnisvollen übernatürlichen Kräften erfüllt werden" — so in der katholischen Kirche; „Herrwerden über die Leidenschaften und damit auch über die Natur" — so im Mönchtum; „Einswerden mit dem Unendlichen" — so in der Mystik; dann wird deutlich, wie weit Luthers Begriff vom Gottwerden = „ein Wohltäter für andere werden" über alles Frühere hinausgeht.

Eine Pflicht zum Wirken hat Luther damit begründet. Und zwar, wie ich unterstreichen möchte, die Pflicht, die für Luther immer an erster Stelle stand. Aber die Tätigkeit, die sich so ergab, bezog sich nur auf das Geistliche, auf die innerliche Förderung des Nebenmenschen. Die Frage blieb noch offen oder vielmehr sie trat jetzt erst scharf hervor, wie sich zu diesem Wirken im Reiche Gottes die gewöhnliche weltliche Arbeit verhielte. War sie eine Entfernung von Gott oder wenigstens ein Herabsteigen von der Höhe, das nach Kräften vermieden werden mußte [1])?

Ohne viel Schwierigkeiten hat Luther über das Allgemeine, das hier in Betracht kam, Klarheit gewonnen. Es war ja leicht einzusehen, daß auch jenes geistliche Reich nicht bestehen konnte, ohne daß es überhaupt Menschen gab, und ohne daß Arbeit zu ihrer Erhaltung geleistet wurde. Und auch dem Einwand wußte Luther siegreich zu begegnen, als ob die Tätigkeit in der Welt an sich von Gott wegführte. Sein Begriff von Glaube durchstieß die Scheidewand, die die katholische Kirche zwischen geistlicher und weltlicher Tätigkeit aufgerichtet hatte. War der Glaube das vor Gott Wichtigste, dasjenige, womit man Gott wirklich ehrte, dann kam es nicht mehr darauf an, welcher Art das verrichtete Werk war, ob groß oder klein, ob geistlich oder weltlich. Der niedrigste Dienst konnte eine im höchsten Sinn geistliche Tätigkeit sein, wenn er im Bewußtsein, die gottgesetzte Pflicht zu erfüllen, geübt wurde. Dazu: nur für denjenigen, der die Sorge und die Last der Arbeit in der Welt auf sich nahm, ergaben sich jene Proben des Glaubens, in denen das Vertrauen zu Gott sich als rein und ganz erweisen mußte. So kam Luther zu dem bündigen Schluß, daß die Tätigkeit in der Welt vielmehr näher an Gott heranführte, als die Weltflucht des Mönchs. Im Gegensatz zu diesem von der katholischen Kirche bevorzugten Stand hob sich ihm die geordnete Arbeit in der Welt zur Höhe eines „Berufs" im eigentlichen Sinne des Worts, eines Auftrags, eines Befehls, den Gott dem einzelnen gab und dem dieser sich nicht entziehen durfte.

Aber der Beruf, in dem der einzelne tatsächlich stand, war ihm doch in Wahrheit nicht unmittelbar von Gott gegeben. Er war ihm vermittelt durch eine Staats- und Gesellschaftsordnung, die den einzelnen selbstherrlich ergriff, und seine Tätigkeit bildete wiederum selbst nur ein Glied dieser umfassenden Ordnung. Konnte und mußte derjenige, der die Welt als Gottes Schöpfung bejahte und die Wirksamkeit in der Welt als einen Gottesdienst betrachtete, zugleich auch jene ganze, von Menschen gemachte Ordnung, so wie sie war, bejahen? Damit kam Luther erst vor die eigentlich schweren Fragen. Er hat schon einen tiefen Riß in die bestehende Ordnung gemacht, indem er die sichtbare Kirche ihres Ansehens als unmittelbarer göttlicher Stiftung beraubte. Jedoch konnte der Rest ganz unverändert bleiben? Man verbirgt sich etwas vom Größten, was Luther geleistet hat, wenn man glaubt, daß sich ihm, sobald er nur die Kirche entthront hatte, alles weitere von selbst zurechtgeschoben hätte. Vielmehr türmten sich jetzt die Fragen, vor denen das Urchristentum gestanden hatte, wieder in ihrer ganzen Schroffheit vor ihm auf. Sein neues Verständnis der Forderungen des Evangeliums ließ ihn die Andersartigkeit der christlichen Lebensregelung und der weltlichen Ordnungen so tief empfinden, wie

1) Ich gebe hier nur einen kurzen Ueberblick. Das Nähere in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit.

sie niemand vor ihm, auch Augustin nicht, gefühlt hatte. War das Reich Gottes ein Bruderbund, in dem alles auf Freiwilligkeit gestellt war und wo dem Nächsten zulieb jedes Opfer gerne gebracht werden sollte, wie reimte sich dazu der Staat, der seine Glieder — dieselben Menschen, auch die Christen! — mit Zwang und Gewalt zusammenhielt? Wie das Recht, das die Selbstbehauptung des einen gegen den andern unterstützte? Wie vollends der Krieg? Wie das Wirtschaftsleben, dessen Blüte darauf beruht, daß jeder zunächst seinen eigenen Vorteil sucht? Konnte es zwei Ordnungen in der Welt geben? War nicht die Ordnung des Reiches Gottes die allein von Gott gewollte und deshalb unbedingt durchzusetzende? — Nicht erst die Täufer haben diese Fragen aufgeworfen. Luther hat sie längst vor ihnen erwogen. Ja ohne ihn, ohne daß er sie zuerst das Evangelium und die Bergpredigt wieder verstehen gelehrt hätte, wären weder die Täufer noch irgendeiner der Späteren bis herab zu Tolstoi überhaupt auf ihre Gedanken gekommen.

Luther selbst ist allerdings zu keiner Zeit der Versuchung unterlegen, die Rechts- und Wirtschaftsordnung durch das Evangelium *ersetzen* zu wollen. Er hat diesen Gedanken von sich gewiesen, auch als er sich im Bauernkrieg unmittelbar an ihn herandrängte und er mit seiner Ablehnung seine ganze bisherige Volkstümlichkeit aufs Spiel setzte. Aber er blieb fest, gerade um des Evangeliums willen. Denn er behielt klar im Auge, daß für das Evangelium nicht bloß ein sachlicher Inhalt, sondern bestimmte Antriebe wesentlich sind. Verwirklicht sind dessen Forderungen nur dann, wenn sie in voller *innerer Freiheit*, aus der lauteren Begeisterung des Herzens erfüllt werden. Dieses Wichtigste sah er bedroht, wenn das Evangelium eine Gesellschaftsordnung, d. h. ein alle, *mochten sie innerlich wollen oder nicht*, unter sich beugendes Recht werden sollte. Dann wurde das Evangelium unvermeidlich zu einem Zwang, zu einem „Gesetz", das nach Luther in allewege nur Heuchler schafft. Mindestens liefen Frömmigkeit wie Sittlichkeit dabei Gefahr, zur Innehaltung einer äußerlichen Regel herabzusinken.

Ebensowenig war es ihm freilich erträglich, das Evangelium und die Lebensformen der Welt als beziehungslose Größen anzusehen und damit den Christen entweder doch zur Absage an die Welt zu nötigen, oder ihm, sofern er nach beidem sich richten sollte, ein Doppelleben und ein Doppelgewissen zuzumuten.

Luther fand die Lösung, indem er sich zunächst entschlossen auf den Boden der Tatsache stellte, daß, auf die Zahl seiner Glieder gesehen, der Umfang des Reiches Gottes immer hinter dem der ganzen Menschheit zurückbleibt. Es wird nie dahin kommen, daß das Evangelium *tatsächlich*, d. h. als eine *mit dem Herzen* ergriffene Lehre die ganze Welt gewinnt. Allezeit wird es, selbst unter den sogenannten Christen, Nichtchristen geben; ja diese werden auch da, wo das Evangelium äußerlich herrscht, sogar die Mehrzahl bilden. So las Luther es im Neuen Testament, im Wort von den wenigen Auserwählten, und so sah er es durch die Erfahrung bestätigt: es gibt eine nicht geringe Anzahl von Menschen, bei denen schon die allererste Bedingung, das lebendige persönliche Gewissen, ausfällt [1]). Dieser schmerzliche

1) Ich erinnere noch einmal an WA XVIII 684, 32 Caeterum cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam, alia quaestio est . . . de occulta illa et metuenda Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae

Eindruck war es ja vor allem, der Luther an einen geheimen Ratschluß Gottes glauben ließ.

Deshalb konnte er es nur als eine verhängnisvolle Selbsttäuschung betrachten, wenn man schon innerhalb der sogenannten „Christenheit" die Regelung des natürlichen menschlichen Zusammenlebens darauf einstellen wollte, als ob alle Glieder wirklich Christen, d. h. Menschen wären, die die Pflicht gegen den Nächsten freiwillig und sogar auf Kosten des eigenen Vorteils erfüllten. Eine nüchterne Einschätzung mußte vielmehr davon ausgehen, daß die Mehrzahl immer bloß ihren selbstsüchtigen Antrieben gehorcht und aus freien Stücken sich höchstens zur Wahrung eines gewissen äußeren Anstands herbeiläßt.

Daraus erhellt Luther die Notwendigkeit von Staat und Recht. Beides ist unentbehrlich, um die sonst sich gegenseitig zerfleischende und zerreibende Menschheit friedlich zu einigen und die Grundlage für eine Höherentwicklung des äußeren Lebens zu schaffen. Auch auf Zwang und Gewalt kann dabei nicht verzichtet werden. Denn es gibt Menschen, die nur diese Sprache verstehen. Und ihnen gegenüber langmütig abzuwarten, bis sie vielleicht durch innerlich wirkende Mittel bekehrt und von ihren wilden Trieben geheilt wären, hieße sich all der Verbrechen, die sie inzwischen noch begehen, mitschuldig machen.

Mit dieser Begründung hat Luther zugleich unzweideutig zum Ausdruck gebracht, daß Staat und Recht Formen sind, die unterhalb des Evangeliums — auch unterhalb der Kirche — liegen. Der Staat ist zwar, sofern er der Menschheit zum Heil gereicht, Gottesordnung. Aber nicht Gottesordnung der höchsten Stufe; er ist nicht etwas „eigentlich" von Gott Gewolltes. Luther zögerte nicht, auf das Verhältnis von Staat und Reich Gottes die für seinen Gottesbegriff bezeichnende Unterscheidung von opus proprium und opus alienum, von Zorn und Gnade anzuwenden. Der Staat gehört der niedrigeren Stufe an. In ihm, d. h. in seiner Strafgewalt, offenbart sich der Zorn Gottes über die sündige Menschheit..

Trotzdem, wie ihm ja auch der Zorn Gottes nicht nur als ein vernichtender gilt, sieht Luther wiederum an Staat und Recht eine Seite, mit der sie sich an das Evangelium anschließen und dieses selbst mit fördern helfen. Der Friede, den der Staat schafft, ist eine Bedingung für das Wachstum, ja selbst für das Bestehen des Reiches Gottes auf Erden. Ohne das Zwischengreifen des Staates wären die Christen, die dem Unrecht keinen Widerstand entgegensetzen dürfen, der Ausbeutung durch die Gewalttätigen schutzlos preisgegeben. Sie könnten das als einzelne ertragen. Aber aufs Ganze gesehen wäre, da die Eigensüchtigen überwiegen, die Folge die, daß die Christen ausgerottet würden. Und das wäre zugleich der Untergang des Evangeliums. Indem der Staat dies verhindert und den Frieden in der Welt sichert, wird er ein Mittel, durch das Gott sein Evangelium in der Welt aufrechterhält. Noch mehr. Der Staat verwirklicht selbst ein Stück von Gottes Liebe. Denn der Schutz, den er den Schwachen angedeihen läßt, die Fürsorge, die durch ihn dem leiblichen Wohlsein der Untertanen zugewendet wird, die Gemeinschaft, die er her-

et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. 686, 8 verum quare maiestas illa vitium hoc non tollit aut mutat in omnibus . . . quaerere non licet ac si multum quaeras, nunquam tamen invenies, sicut Paulus Rom. 11 dicit: Tu quis es, qui respondeas deo?

stellt, ist — obwohl es sich dabei nur ums Aeußere handelt — doch eine Betätigung von Güte und von Menschenliebe.

Aber Luther zieht daraus dann auch tapfer den Schluß für das Verhalten der Christen. Er war nicht gewillt, dem Christen die heuchlerische Rolle zuzumuten, daß er wohl Vorteil aus dem Dasein des Staats ziehen, aber den peinlichen Teil der Sache andern überlassen dürfte. Kommt die Arbeit des Staats dem Christentum zugut, so darf nicht bloß, so muß gerade der Fromme an ihr mithelfen. Sei es als Obrigkeit oder als Richter, als Kriegsmann oder auch als Henker. Der Christ darf diese Aemter mit gutem Gewissen übernehmen, und er muß in ihre Verwaltung all die Hingebung und Treue hineinlegen, zu der er als Christ verpflichtet ist. Er übt auch damit Gottesdienst; ja, so fremdartig es sich im einzelnen ausnehmen mag, er übt auch damit Nächstenliebe. Man darf nur nicht, wenn es sich etwa um die Bestrafung eines Verbrechers handelt, bloß an den betreffenden einzelnen denken — obwohl auch dieser d. h. die Wirkung der Härte auf seine Seele von einem christlich gesinnten Richter nicht vergessen werden soll [1] —; man muß das Ganze sich vorstellen, um dessen willen auch die Strenge nötig ist. Dann wird deutlich, daß die Aufrechterhaltung der Ordnung Schutz des Nebenmenschen und insofern wahre Liebe ist.

Damit hat Luther dem auf Gott zustrebenden Handeln seine deutlichen Ziele gewiesen und neben der unmittelbaren Tätigkeit für das Reich Gottes in der geistlichen Einwirkung auf den Nebenmenschen auch die Arbeit in Welt und Beruf sicher mit ihm in Beziehung gesetzt. Indes zwei Bedingungen hebt Luther noch ausdrücklich hervor, von denen es abhängt, ob die Tätigkeit innerhalb des weltlichen Berufs wirklich ein Gottesdienst ist.

Erstens: wenn Luther auf dem geschilderten Wege dazu gelangt war, die Ordnungen der Welt als Gottesordnungen zu bejahen, so meinte er damit weder, daß der einzelne als Privatmann jederzeit von alledem Gebrauch machen dürfe, was ihm nach dem Recht zustand, noch auch, daß er als Träger eines verantwortlichen Amts, als Obrigkeit, die augenblicklich bestehenden Einrichtungen wie ein unabänderliches Naturgesetz hinnehmen dürfte. Luther hat Staat, Recht und Wirtschaftsleben gerechtfertigt, indem er hervorkehrte, wie sie in den Dienst der Liebe traten. Damit will Luther aber zugleich ein Richtziel aufgestellt haben. Es gilt schon für den einzelnen, sich immer zu überlegen, welche Art des Verhaltens — ob das Bestehen auf dem Recht oder der Verzicht auf das Recht — im bestimmten Augenblick die für die Betätigung der Liebe d. h. für die innere Förderung des andern angemessene Form ist. Aber auch für die Obrigkeit ist eine ähnliche Ueberlegung gefordert. Auch sie ist verpflichtet, das Bestehende in der Richtung auf die Liebe weiterzubilden und deshalb Unmenschlichkeiten, Härten, Unvernünftigkeiten im geltenden Recht zu beseitigen. Luther selbst hat es an entsprechenden Vorschlägen nicht fehlen lassen. Er der konservative Mann wird damit zum Wortführer des Fortschritts [2]).

---

1) Das hat Luther immer eingeschärft; vgl. darüber die dritte Abhandlung. Wie man behaupten kann, daß Luther in den Schriften gegen die Bauern das Hauen, Stechen, Würgen mit „offenbarer, innerer Freude" ausgemalt habe, ist mir unverständlich.

2) Es ist einer der schwersten Mängel von Troeltschs Darstellung in seinen Soziallehren,

Noch mehr liegt ihm an einem zweiten. Der Nachweis über die Bedeutung von Staat, Recht und Wirtschaft hat im Sinne Luthers zunächst nur so viel erbracht, daß auch das Wirken in der Welt Gottesdienst werden kann, nicht daß es an sich schon und in jedem Fall Gottesdienst ist. Auch die treueste Ausrichtung des Berufs und die gewissenhafteste Erfüllung der Fürstenpflicht kann noch in rein selbstsüchtigen Beweggründen wurzeln. Religion, Gottesdienst wird auch das sachlich Untadelhafte erst dadurch, daß das Handeln bewußt auf Gott eingestellt und seine Ehre allein darin gesucht wird [1]). Wie viel ihm gerade darauf ankam, ist Luther nicht müde geworden zu betonen. Er kämpfte hier um sein Höchstes, um dasjenige, worin sein Glaubensbegriff zuletzt gipfelte, und er hatte dabei doch das Gefühl, nur eine an sich selbstverständliche Wahrheit geltend zu machen, die bloß der Stumpfsinn hatte vergessen können. Scheinbar sagte ja schon die Scholastik dasselbe wie er. Auch sie lehrte, daß alles zur Ehre Gottes geschehen sollte. Aber ihr genügten — soweit die strenge Pflicht in Betracht kam — zur Erfüllung des Gebots jene „zuweilen" erweckten Akte der Gottesliebe; während im übrigen die aus ihnen nachbleibende Stimmung, die sogenannte „virtuelle" oder auch die bloß „habituale" „gute Meinung" ausreichen sollte, um die nötige „Hinordnung" des Handelns auf Gott sicherzustellen. Luther fordert wiederum das Ganze. Wie beim Leiden, so liegt ihm auch beim Tun zuletzt alles an der bewußten, persönlichen Auseinandersetzung mit Gott. Es war ihm eine Stärkung, daß Paulus in Röm. 14, 23 ein Handeln, das nicht aus dem Glauben kam, geradewegs Sünde genannt hatte. Er holte jedoch aus diesem Wort nicht nur den allgemeinen Gedanken heraus, daß es demgemäß unerläßliche Pflicht sei, bei allem Handeln die Beziehung auf Gott irgendwie herzustellen. Es fand das Tiefere darin ausgedrückt, daß das Handeln immer auch von der Gewißheit getragen sein müsse, eben dieses bestimmte Tun sei „vor Gott angenehm und wohlgefällig." Der Gläubige muß sich, so meint es Luther, als Vollstrecker des göttlichen Willens fühlen können. Dadurch erst wird sein Handeln im wahren Sinn ein Gottesdienst [2]).

Die Zuspitzung auf diese Forderung gibt der Einstellung des Tuns auf Gott die Bedeutung einer Gewissensprobe. Sie durchbricht die Gedankenlosigkeit, die sich die Ziele des Handelns durch die Gewohnheit oder durch den natürlichen

---

daß er diese Seite bei Luther so gut wie ganz außer Betracht gelassen hat. Troeltsch nimmt überall Luther mit Melanchthon und der Orthodoxie in Eins zusammen und trägt deren Begriffe in ihn ein. Aber dadurch wird Luther um seine eigenartige Größe gebracht; das die Folgezeit Ueberragende kommt nirgends zu seinem Recht. Letztlich steht bei Troeltsch dahinter die Angst vor einer „Modernisierung" Luthers. Das ist an sich schön und löblich. Nur darf es nicht dahin führen, daß man Luther künstlich mittelalterlicher macht als er ist.

1) Es gehört zu den seltsamen Vorurteilen der heutigen Forschung, daß die Formel „die Ehre Gottes suchen" ein „calvinischer" Begriff sei. Als ob die beiden Stellen, aus denen der Begriff stammt (1. Cor. 10, 31 und Col. 3, 17), nicht schon durch die ganze Scholastik hindurch eine Rolle gespielt hätten. Es wird in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit des Genaueren zu zeigen sein, wie Luther sich mit der Scholastik darüber auseinandersetzt und in welchem Sinn er den Begriff aufnimmt. Calvin erweist sich auch da nur als Fortsetzer Luthers.

2) WA XV 677, 8 tum fit cultus dei, quando video dei voluntatem et dicat cor ita: hoc facio quia dei voluntas est.

Instinkt geben läßt, und nötigt dazu, die Regel des Handelns, auch wenn das Alltäglichste in Frage steht, vom höchsten Gesichtspunkt, vom göttlichen Willen und von dem persönlichen Gottesverhältnis aus, jedesmal neu zu erzeugen. Luther betonte es dabei als Grundsatz, daß das Einfache, das Schlichte, das durch die Verhältnisse selbst Gebotene, den Vorzug gegenüber dem „gleißenden Werk" besitzt. Denn in dem Einfachen ist der Mensch am sichersten, Gottes Willen zu treffen. Aber indem dieses Einfache als Gottes Wille bewußt bejaht wird, verbindet sich mit dem Tun, auch wenn es sich innerhalb des durch den Beruf Vorgeschriebenen bewegt, doch immer das Gefühl der Freiheit und bleibt noch Kraft übrig, auch außerhalb des Berufs an den Nebenmenschen zu denken. Dieses Gefühl der Freiheit kann sich, wo die Umstände es fordern, bis zu dem Mut steigern, im Namen des „Berufs" auch Ungewohntes, dem Ueberlieferten Trotzendes zu wagen. Denn ist Gott der lebendig Schaffende, der immer neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten Setzende, und darf der Gläubige sich als sein Werkzeug fühlen, dann kann es Lagen geben, in denen einer es als seine Pflicht erkennt, Dinge zu tun, die am Maßstab des „Gesetzes" gemessen, Ueberschreitungen sind. Doch wehe dem, der sich dies freventlich herausnimmt!

So läuft auch die Betrachtung des Wirkens in der Welt bei Luther wieder auf das Persönliche, das Innerliche, auf das lebendige Gewissen hinaus. Luther nimmt, während er die königliche Freiheit des Handelns schildert, keines seiner früheren Worte über die Unzulänglichkeit alles menschlichen Tuns und über die Notwendigkeit einer ständigen Buße zurück. Er sah hier keinen Widerspruch, sondern eine Zusammengehörigkeit. Denn jene Freiheit und Selbstgewißheit galt ihm, obwohl sie göttliches Geschenk war, doch als etwas immer erst zu Erwerbendes und nur in der ständigen Arbeit an sich selbst zu Erwerbendes. Je mehr einer in der Buße von seinem Ich loskam, je tiefer er sich unter Gott beugte und sich aus Gott erneute, desto eher wurde er fähig, im einzelnen Fall die Richtung zu erkennen, in der Gottes Wille ging, und wurde er frei, um sie zu bejahen. Als Höchstes schwebte ihm eine Seelenverfassung vor, in der durch die Bewußtheit hindurch eine innere Unbefangenheit wiedergewonnen war, wo der Mensch ohne viel Ueberlegen von selbst das Richtige fand — „der Glaube fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan, und ist immer im Tun" — und wo die Gegensätze sich völlig durchdrangen: eine Stimmung, in der der Mensch das Gefühl haben durfte, nur Gottes Mummerei vorzustellen, und dabei doch ganz er selbst war, ein Tun, das ganz Leiden und ein Leiden, das ganz Tun war[1]).

1) WA V 144, 34 ff. operante deo in nobis et nos operari recte dicimur quamquam hoc operari magis sit rapi, duci et pati operantem deum. ib. 176, 12 in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus. X 1; 291, 7 Sihe, die demut macht denn, daß alle seine werke gutt seyn. XV 373, 7 ff. Sondern soll all solche bereytschaft und rüstunge lassen unseres Herr Gottes Mummerei seyn, darunter her selbs alleyne wirke und ausrichte, was wyr gerne hetten. Denn er solche rüstunge auch darumb befiehlet, auf daß er seyn werk darunter verberge... das man wohl mag sagen, der welt lauf und sonderlich seyner heyligen wesen sey Gottes mummerey, darunter er sich verbirgt und ynn der welt so wunderlich regiert und rumort. XXXI 1; 134, 6 ff. das erst ist, das er rein und fein auff gott trawet,

Wie stand nun Luther mit dieser Auffassung der Religion zu dem vorwärtsdrängenden Geist seiner Zeit? — Er hat ein gutes Stück Wegs mit ihm gehen können. Von der Stellung aus, die er gegenüber dem Wirken in der Welt gewonnen hatte, hat er das machtvolle Aufsteigen der Kultur nicht nur mit Freuden begrüßt — er konnte ganz in Huttens Stil von dem goldenen Zeitalter reden, in dem die Gegenwart lebte [1]), und er dehnte, trotz seines Spotts über Kopernikus, dieses Urteil auch auf den Fortschritt der Naturwissenschaften aus [2]) —, sondern ihr auch selbst überall neue kräftige Anregungen gegeben [3]). Es gibt kein Gebiet der Kultur, das er nicht mit seinen Gedanken befruchtet hätte. Umgekehrt fand alles, was in der Zeit nach Freiheit und persönlicher Lebensgestaltung strebte, in der von ihm eingeleiteten Bewegung eine religiöse Stütze.

Und doch befand er sich gerade in seinem Tiefsten zur Zeitbewegung in einem bewußten und betonten Gegensatz. Man kann Luther kaum gröblicher mißverstehen, als wenn man ihn selbst und sein Werk aus dem sogenannten „allgemeinen Lebensgefühl" der Zeit herleitet. Die Wahrheit ist, daß er sich diesem allgemeinen Lebensgefühl mit ganzer Kraft entgegengeworfen hat. Er hat nicht nur etwas in der Zeit schon Angelegtes vollendet; es ist etwas Eigenes, Größeres in ihm aufgestiegen. Er selbst hat den Eindruck gehabt und Nietzsche hat es ihm in seiner Weise bestätigt, daß ohne ihn sein Zeitalter in Epikureismus versunken wäre [4]).

daß Gottes alles und alles yn ym wirke, rede und lebe und er nicht auf eigene kraft, vermugen, vernunft, weisheit, heiligkeit oder werk poche. V 580, 12 tunc nos ardentissime oramus, quando nos regnum et partem rerum dei esse confidimus. tunc enim non nostra quaerimus et certi sumus non derelicturum eum rem quae sua et regnum quod suum est.

1) WA XV 31, 9 ff. denn gott der allmechtige hat furwar uns deutschen itzt gnediglich daheymen gesucht und eyn recht gülden jar aufgericht. Da haben wir jetzt die feynsten, gelertisten junge gesellen und menner, mit sprachen und aller kunst geziert. Tischreden I 85, 28 ff. aber itzt, o Gott, woll hab ich so ein edle zeit erlebet, souil revelationes et vere sicut Christus dicit de novissimi diei temporibus: Es soll yhn der bluet stehen und darnach der jungst tag drauff kummen. Omnes artes florent. ib. 108, 30 hodie est aureum saeculum. ib. 523, 18 omnes artes et disciplinae nunc sunt in summo fastigio.

2) Enders III 245, 36 vehementer enim et toto corde errare censeo, qui philosophiam et naturae cognitionem inutilem putant theologiae. Tischreden I 573, 31 nos iam sumus in aurora futurae vitae, quia cognitionem omnium creaturarum incipimus nancisci quam per Adae lapsum amisimus. Introspicimus nunc penitius creaturas quam olim sub papatu.

3) Vgl. darüber die Abhandlung über die Kulturbedeutung der Reformation. — Lehrreich ist auch seine Behauptung über die Bedeutung seiner Theologie für die anderen Wissenschaften. Disput. S. 167 Drews nec consistit modo (sc. theologia), sed aliis etiam artibus et doctrinis lumen affert id quod testari cogitur hoc nostrum saeculum. nam ante haec nostra tempora nemo omnium philosophorum et doctorum verum usum suae artis novit. nunc cum a nobis didicerint, quis sit artium et professionum eorum verus usus, hoc nobis gratiae pro nostris laboribus et meritis referunt, ut nos rideant et pro stultissimis hominibus habeant.

4) E. A. 41, 234 denn wo die Welt hätte länger so stehen sollen, wie sie vorhin stund, wäre gewiß alle Welt mahomedisch oder epicurisch worden und wäre kein Christen mehr blieben. A. E. 54, 64 Es wäre eine unordige, sturmische, fährliche Mutation oder Aenderung worden, wie sie der Munzer auch anfing, wo nicht eine beständige Lehre dazwischen kommen wäre und ohn Zweifel die ganze Religion gefallen und lauter Epicurer worden aus den Christen.

Und es war nicht bloß seine starke Empfindung für die Gefahr einer Kulturübersättigung, die ihn zu diesem Urteil veranlaßte; er hatte auch das tiefbegründete Gefühl, daß gerade da, wo das fortschreitende Zeitalter sich mit ihm zu berühren schien, in Wahrheit sich eine tiefe Kluft auftat. Es ist kein Zufall, daß er mit dem edelsten Vertreter des religiösen Humanismus, mit Erasmus, in Streit geraten ist, und daß er diesen Streit mit einem Ernst und mit einem Aufgebot von religiöser Kraft geführt hat, wie kaum einen andern. Er hat in Erasmus eine „aufgeklärte" Religion bekämpft, nicht weil er selbst zu „mittelalterlich" gewesen wäre, um sie zu würdigen, sondern weil er ein tieferes Verständnis für das Wesen der Religion besaß. Die Renaissance wollte die Religion einbeziehen in die Kultur; sie wollte das überlieferte Christentum fortbilden, indem sie das Besondere der christlichen Religion zugunsten einer allgemeinen Humanitätsreligion verwischte. Luther geht in umgekehrter Richtung. Er holt aus dem Urchristentum die mächtigen Antriebe wieder hervor, die das Christentum vor allen andern Religionen auszeichnen, und läßt sie in ihrer ganzen Stärke wirken. Er stellt mit unerbittlicher Strenge fest, daß es sich in der Religion nicht darum handelt, ob der Mensch von Gott, sondern umgekehrt, ob Gott vom Menschen, von diesem einzelnen Menschen etwas wissen will. So gestaltet sich ihm die Religion zum Kampf zwischen Gott und dem Menschen, zu einem Kampf auf Leben und Tod. Sie erfordert immer, auch da, wo der Friede mit Gott gewonnen ist, den Einsatz der ganzen Persönlichkeit. Denn der Glaube, in dem sie gipfelt, ist stets ein Ueberwinden von Mächten, die der Mensch in sich und um sich noch als wirksam verspürt, und deren er nur Herr werden kann, indem er sich selbst bis aufs Letzte von Gott bezwingen läßt. Damit hebt sich aber die Religion aus allem, was sonst den Menschen angeht, als etwas ganz Eigenartiges heraus. Sie kann nie bloß ein Stück der Kultur, nie eine bloße „Bildungsreligion" werden. Sie ist entweder das persönliche Anliegen, dem kein anderes als gleichwertig an die Seite treten darf, oder aber bedeutet sie tatsächlich nichts. Wo sie nur neben anderem gepflegt wird, verliert sie ihren Ernst und sinkt schließlich herab zu einer weichlichen Abart des Selbstgenusses.

Mit dieser Predigt ist Luther der große Gewissenswecker für seine Zeit geworden, und mit ihr steht er dem heutigen Geschlecht noch ebenso nahe wie dem damaligen [1]).

---

1) Die durch Troeltsch wieder neu angeregte Frage über das Verhältnis Luthers zum Mittelalter ist — das dürften die Erörterungen der letzten Jahre hinreichend gezeigt haben — „wissenschaftlich" überhaupt nicht auszumachen, weil dabei die persönliche Stellungnahme des Forschers zu den letzten Fragen unvermeidlich mit hereinspielt. (Ein lehrreiches Beispiel für eine vollendete Steuerlosigkeit in diesem Punkt ist Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung. Historische Bibliothek B. 43. 1920. Bei ihm wird man auf S. 62 unterrichtet, daß die neue Epoche erst beginnt mit der „Ablösung der christlich-supranaturalen Weltanschauung (!) durch die natürlich-diesseitige im Zeitalter der Aufklärung"; aber auf S. 63 erfährt man, daß „der modernen Zeit keineswegs der soteriologische Supranaturalismus verloren gegangen sei". Es sei auf ihn sogar besonderer Wert zu legen. „Denn die moderne Weltanschauung ist nicht zu denken ohne den jeder höheren Religion innewohnenden Erlösungsgedanken mit seinen spekulativen Jenseitshoffnungen"). Ist man des Glaubens — den Troeltsch selbst offenbar nicht teilt —, daß durch die mit der Aufklärung beginnende

Eine Frage liegt uns in diesem Augenblick noch besonders am Herzen: Ist diese Auffassung der Religion in auszeichnendem Sinne d e u t s c h? So sehr, daß sie wiederum nur dem Deutschen voll verständlich wäre? Deutsch ist ganz gewiß an ihr der Mut, persönliche Verantwortung zu tragen, die Entschlossenheit, die Dinge bis zum Letzten durchzudenken, die Kraft, das Widersprechende zusammenzuschauen, der gleichmäßige Sinn für das Heldische und das Zarte und die alles durchstrahlende Herzenswärme, aber auch die Neigung zur Schwermut, der grüblerische Hang, der nur unter dem stärksten Druck des Gewissens zur Tat gelangt, die Eckigkeit der Gedankenbildung und das Ungestüm des Vortrags.

Trotzdem wäre es ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite, wie Verkennung von Luthers Größe, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch nehmen wollten. Gerade an ihm wird anschaulich, wie das aus dem tiefsten Geist eines bestimmten Volkes Geborene zugleich das allgemein Menschliche in sich birgt. Schon in den ersten Jahren nach seinem Auftreten ist Luthers Wort weit über die deutschen Länder hinausgedrungen, nach den Niederlanden, nach Frankreich, nach England, nach Skandinavien, nach Italien, selbst nach Spanien, überall die Gemüter aufrüttelnd und mit sich fortreißend. Diese einfache Tatsache bestätigt es, daß Luthers Deutung der Religion, wie sie aus dem Innersten geschöpft war, so auch den Menschen als Menschen ergreift. Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an [1]). Und darum sind wir der getrosten Zuversicht, daß sein Werk der Menschheit bleiben wird.

Entwicklung der dem Christentum wesentliche Dualismus zusamt seiner Voraussetzung, dem unbedingt gültigen Sittengesetz und dem darauf sich gründenden Begriff der Sünde, endgültig „widerlegt" sei, dann gehört Luther allerdings „mit dem Mittelalter" zusammen. Die Reformation ist dann der letzte, krampfhafte Versuch des Christentums, sich gegen das sein eigenes Recht fordernde „Leben" zu behaupten. Hält man dagegen das Christentum für unüberwunden und nimmt man dessen Begriffe zum Maßstab, dann hebt sich Luther so stark aus dem Mittelalter heraus und erscheint er so sehr als der das ganze Geistesleben Umwandelnde, daß es unmöglich wird, ihn mit dem Mittelalter zusammenzufassen. Seine Auffassung der Religion als Gewissensreligion bedeutet (trotz seines Biblizismus; vgl. über diesen die letzte Abhandlung) den entscheidenden Durchbruch nicht nur durch das Mittelalter, sondern durch den ganzen Standpunkt der katholischen Kirche und ist zugleich die Begründung einer „Autonomie", die sich zu der der Aufklärung nicht nur als eine unvollkommene Vorstufe verhält.

1) Vgl. darüber auch H. v. Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, 1917 und O. Scheels Abhandlung unter demselben Titel in der Festgabe der Fachgenossen für Harnack 1921, S. 362 ff.

2. Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit[1]).

Die von Johannes Ficker veröffentlichte Römervorlesung hat erst ganz enthüllt, wieweit der Reformator schon im Jahre 1515 gekommen war. Das Kernstück seiner Anschauung, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluß gelangt[2]). Luther trägt seinen Zuhörern einen fest in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang vor, der die katholische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt. Nichts von innerer Unsicherheit ist dabei mehr zu verspüren. Er ist eingelebt in das Gottesverständnis, das ihm im Kloster aufgegangen war, und deutet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in diesem Sinne nach allen Seiten hin aus. Auch der sprachliche Ausdruck ist schon in weitem Umfang fertig geworden. Ein guter Teil der Stichworte und Schlagsätze, die er später verwendet, taucht in der Römervorlesung bereits auf. In diesen Jahren, das sieht man jetzt deutlich, in der Zeit von 1512—17, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation. Die Tragweite seiner Gedanken ahnt er freilich noch nicht. Ein Bruch mit der Kirche liegt noch völlig außerhalb seines Gesichtsfelds. So scharf er die Zustände im einzelnen beurteilt, so verwerflich dünkt ihm der Hochmut der Häretiker und Schismatiker. Auch da, wo er verderbliche Irrtümer in ihr bekämpft, fühlt er sich als getreuen Anwalt der katholischen Kirche.

An einem Punkt seiner religiösen Anschauung glaubten jedoch die beiden protestantischen Forscher[3]), die sich zuerst mit unserer Vorlesung beschäftigt haben, eine Unfertigkeit bei Luther wahrzunehmen. Loofs wie Ficker bestreiten

1) Zuerst erschienen in der ZThK 1910 S. 245 ff.

2) Denifles „Entdeckung", daß Luther in der Römervorlesung überhaupt erst auf seine Rechtfertigungslehre verfallen sei, eine Auffassung, die Grisar sich ohne weiteres zu eigen macht, beweist nur, wie ungründlich er die Psalmenvorlesung gelesen hat. Es ließe sich mit viel mehr Recht sagen, daß in der Psalmenvorlesung schon der ganze spätere Luther drin steckt. Vgl. dazu die nächsten Abhandlungen.

3) Denifle erklärt (Luther und Luthertum I² 737) vollends rundweg, auch mit Bezug auf Luthers spätere Anschauung: „Von keinem System ist somit die Heilsgewißheit mehr ausgeschlossen und auszuschließen als vom „System" Luthers." Bewiesen wird das mit den bei Denifle üblichen Mitteln. Denifle hat uns unaufhörlich gepredigt, daß man, um Luther zu verstehen, die Scholastik kennen müsse. Kenntnis der Scholastik — die sich übrigens nicht bloß auf Thomas erstrecken darf! — ist gut. Aber um Luther zu verstehen, dazu gehört außerdem noch etwas weiteres her, woran es bei Denifle und bei Grisar mangelt, nämlich die Fähigkeit und der Wille, sich in den Gedankengang eines andern hineinzuversetzen. Konsequenzmachereien, wie Denifle sie liebt, sind keine ernsthafte Wissenschaft.

übereinstimmend, daß Luther damals schon Heilsgewißheit gelehrt habe. Loofs sagt (Dogmengeschichte[4] S. 707) bestimmt: „Luther wußte zwar schon jetzt etwas von einer fiducia cordis in deum; aber Heilsgewißheit findet man in dieser Zeit bei ihm noch nicht“ [1]). Vorsichtiger, aber doch so, daß er ein noch unentschiedenes Ringen bei Luther feststellt, drückt sich Ficker (Einleitung p. LXXVII) darüber aus: „Die persönliche Heilsgewißheit ist nicht da und sie ist da. Sie wird abgelehnt und sie wird postuliert und mehr als nur postuliert.“

Man muß sich klarmachen, was eine Unfertigkeit oder ein Schwanken gerade in dieser Frage für die ganze Auffassung der inneren Entwicklung Luthers bedeuten würde. Wenn Luther von dem Anliegen ausging: „wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ und doch im Jahre 1515 noch über die Möglichkeit der Heilsgewißheit zweifelte, kann er dann im Kloster einen gnädigen Gott wirklich „gekriegt“ haben? Oder ist es nach ihm vorstellbar, daß man einen gnädigen Gott hat — also, um deutlicher zu reden, Rechtfertigungsgewißheit besitzt —, ohne zugleich seines Heils gewiß zu sein? In der Tat ist diese zweite Möglichkeit im Blick auf den Befund im Römerbrief ernsthaft in Betracht zu ziehen; aber es kommt erst auf die weitere Ausgestaltung an, ob man sie dann als Unfertigkeit beurteilen darf.

Nun sind die Belege, die Loofs für seine Meinung anführt, von vornherein nicht alle glücklich gewählt. Er beruft sich in erster Linie darauf, daß Luther die Heilsgewißheit des Paulus aus einer besonderen Offenbarung herleite und dabei den allgemeinen Satz ausspreche: nullus tamen certus est se esse electum lege communi (d. h. ohne specialis revelatio). Allein an dieser Stelle handelt es sich nicht um Heils-, sondern um Erwählungsgewißheit. Beides fällt, darüber gibt es doch keinen Zweifel, für Luther sein Leben lang außer einander. Erwählungsgewißheit hat er (beim gewöhnlichen Christen) nie für erreichbar gehalten und trotzdem „Heilsgewißheit“ gelehrt [2]). Wie Loofs so hat übrigens auch Ficker ständig die beiden Fragen miteinander verquickt.

1) StKr 1911 S. 467 A. 1 hat Loofs sich auf die Seite von Ficker gestellt.

2) Ich erinnere nur daran, daß Luther noch im Jahr 1522 schreiben kann Enders IV 51, 18 ff. mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione, ut ille dicit: qui stat, videat ne cadat, quamquam apostolos certos fuisse de sua salute non est dubium. Aber daneben hat er, wie er es auch an dieser Stelle mit dem debere fidere gratiae dei zum Ausdruck bringt, die Heilsgewißheit als Rechtfertigungsgewißheit in der allerbestimmtesten Form gefordert. Ich führe für das letztere nur ein paar Aeußerungen aus der Zeit nach 1517 an WA I 666, 1 obsecro, si incertum est consequi nos venias, quid facimus? quid doces? Apostolus prohibet, ne in incertum curramus ... quid est quaeso donum incertum nisi nullum donum? WA II 13, 6 ff. dixi neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare quod gratiam consequatur ... 31 necessarium est sub periculo aeternae damnationis et peccati infidelitatis credere his verbis Christi Matth. 16, 19. II 458, 29 fabulae ergo sunt opiniatorum scholasticorum hominem esse incertum in statu salutis (!) sit necne. cave tu ne aliquando sis incertus, sed certus quod in te ipso perditus: laborandum autem ut certus et solidus sis in fide Christo pro peccatis tuis traditi. — Wenn die Spannung zwischen Erwählungsgewißheit und Heilsgewißheit sich etwa seit der Mitte der zwanziger Jahre bei

Aber auch wenn man die von der Erwählung handelnden Stellen zunächst ausscheidet, so bleibt immer noch eine Reihe von Aeußerungen übrig, die die Behauptung von Loofs und Ficker zu rechtfertigen scheinen. Sie ziehen sich durch die ganze Vorlesung hindurch. Es genügt jedoch an ein paar Proben [1]):

I 54, 14 f. nemo enim .... experitur se esse iustificatum.

II 89, 2 f. nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus.

II 104, 16 ff. isti vero (die wirklich Gerechten) ignorant, quando iusti sunt, quia ex deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet.

II 124, 20 quia sicut deus et consilium ipsius nobis ignota sunt, ita et iustitia nostra.

Diese Sätze klingen allerdings so, wie wenn Luther Rechtfertigungsgewißheit und damit natürlich auch Heilsgewißheit schlechthin verwerfen wollte. Aber sie klingen mehr in diesem Sinn, als daß sie ihn unzweideutig aussprächen. Wer die von Luther gewählten Ausdrücke sorgsam abwägt, gerät sofort in Zweifel, ob nicht nur eine bestimmte Art der Heilsgewißheit getroffen werden soll. Indes würde Einzelauslegung nicht weit führen. Man muß den ganzen Zusammenhang der im Römerbrief vorgetragenen Rechtfertigungslehre mit herbeiziehen, um deutlich zu erkennen, worauf Luther mit seiner Bestreitung hinaus will.

Seit Melanchthon ist es in der protestantischen Theologie üblich geworden, die Rechtfertigung ausschließlich unter dem Gesichtspunkt aufzufassen, unter dem sie der Mensch braucht und erfährt, nämlich als Trost des Gewissens [2]). Die andere Seite der Sache, die Rechtfertigung, sofern sie Tat Gottes ist, und die Absicht, die Gott dabei verfolgt, wird nur soweit berücksichtigt, als es zur Begründung der Vergebungsgewißheit notwendig erscheint. Das ist jedoch eine Verkürzung von Luthers Gedanken. Luther hat den ganzen, von der Rechtfertigung bis zum Gericht sich erstreckenden Vorgang ebenso vollständig vom Standpunkt Gottes, wie von dem des Menschen aus durchgedacht und dargestellt. Und gerade die vom Gottesbegriff ausgehende und zu ihm zurückkehrende Betrachtungsweise hat für ihn ihren besonderen Wert. In ihr macht Luther gewissermaßen die Probe auf die Rechnung. Indem er sich bemüht, das bei der Rechtfertigung vorausgesetzte Handeln Gottes in seinem eigenen inneren Zusammenhang zu verstehen, liefert er den Beweis, daß seine Lehre auf einen einheitlichen, vom sitt-

Luther scheinbar mildert, so nur deshalb, weil Luther jetzt die Erwählungslehre praktisch außer Kraft setzt, sofern er das Eindringenwollen in den geheimen Ratschluß Gottes als Fürwitz und als eine Ueberschreitung der Offenbarung Gottes im Wort förmlich verbietet. Aber damit bestätigt Luther erst recht, daß es ein Wissen über die Erwählung nicht gibt.

1) Ich nenne die Glosse I, die Scholien II.

2) Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est nec sine illo certamine intellegi potest C.A. art. 20.

lichen Boden aus vertretbaren Gottesbegriff hinausführt. Damit schützt er sich gegen den Verdacht, als ob sie nur aus einem Wunsch, nur aus der Bequemlichkeit des Menschen heraus geboren sei. — Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß derselbe Vorgang sich je nach dem eingenommenen Standort verschiedenartig spiegelt [1]). Die Dinge sehen sich von oben anders an als von unten. Nicht alles, was Gott weiß und will, weiß auch der Mensch, und manches, was der Mensch ahnt und hofft, darf er sich selbst nicht sagen. Die Unstimmigkeiten, die man in Luthers Rechtfertigungslehre hat nachweisen wollen, rühren nur davon her, daß man die beiden Auffassungsformen nicht reinlich auseinandergehalten hat [2]).

In der Römervorlesung sieht man Luther bereits auf der eben gekennzeichneten Höhe angelangt. Er vermag den Sinn der Rechtfertigung lückenlos vom Gottesbegriff aus zu verdeutlichen. Und er kehrt gerade diese Seite des Vorgangs mit großem Nachdruck hervor. Denn in dem Gottesgedanken, den sie enthält, liegt nach seinem Gefühl die Stärke seiner Rechtfertigungslehre. Er ist davon durchdrungen, daß er den wirklichen Gott kennen lehrt, während die in der Kirche herrschende Frömmigkeit sich einen Gott nach eigenem Belieben erdichtet (II 20, 3 ff. II 27, 1 ff.). Es entspricht daher nur Luthers eigenem Empfinden, wenn man zunächst sich vergegenwärtigt, wie er sich Gottes Handeln bei der Rechtfertigung vorstellt. Für ihn bildet das Tun Gottes die Voraussetzung, auf Grund deren die Erfahrung des Menschen erst möglich wird.

Was bedeutet es nach Luther, wenn Gott den Menschen „rechtfertigt"? Von Anfang bis zu Ende seiner Vorlesung prägt Luther es seinen Zuhörern ein, daß die Gerechtigkeit des Evangeliums etwas ganz anderes sei, als die, von der die Juristen und Philosophen reden. Dort handelt es sich um eine dem Menschen für sich zukommende Eigenschaft, hier um eine Beziehung, um das Verhältnis zu Gott [3]). Rechtfertigung bedeutet die Anerkennung des Menschen durch Gott (repu-

1) Vgl. bei Luther die ständige Unterscheidung zwischen dem, was wir in conspectu dei und dem, was wir in nostris oculis sind z. B. II 104, 25 intrinsece dico i. e. quomodo in nobis in nostris oculis, in nostra estimatione sumus, extrinsece autem: quomodo apud deum et in reputatione eius sumus.

2) Die Unklarheit über diesen Punkt hat auch die Auseinandersetzung zwischen Loofs und Frank beeinträchtigt. Die beiden Gegner haben zum Teil aneinander vorbeigeredet. Frank hat (Neue kirchliche Ztschr. III. 1892, S. 486 ff.) gegenüber Loofs die von dem Erlebnis des Menschen ausgehende Betrachtungsweise — die Rechtfertigung als Trost des Gewissens — reinlich und folgerichtig durchgeführt, ohne jedoch für das Recht der mit dem Gottesbegriff einsetzenden Auffassung Verständnis zu zeigen. Umgekehrt hat aber auch Loofs nicht erkannt — vgl. noch Dogmengeschichte [4] S. 699, A. 1 —, daß er in seiner Darstellung zwei von verschiedenem Standort aus entworfene Bilder ineinandergeschoben hat, wobei notwendig das eine wie das andere zu kurz kam. — Zur Ergänzung des im Text Gesagten darf ich vielleicht auf meine Schrift: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus [2], S. 10 f. verweisen.

3) Vgl. z. B. II 121, 10 ff. „iustitia" et „iniustitia" multum aliter quam philosophi et iuriste accipiunt, in scriptura accipitur. patet quia illi qualitatem asserunt anime etc. sed iustitia scripture magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. ille enim habet iustitiam, non qui qualitatem solum habet . . ., sed quem deus . . . misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi.

tari iustum). Aber diese Anerkennung ist doch nicht nur eine Bewertung, bei der Gott und der Mensch sich fremd blieben; sie begründet zugleich, das ist für Luther wesentlich, zwischen ihnen eine Gemeinschaft. Rechtfertigen ist daher auch soviel wie Annehmen oder Aufnehmen (suscipere, recipere, assumere, acceptare). Und zwar kommt es dabei, was wiederum beachtet sein will, zu einer vorbehaltlosen, völligen Gemeinschaft. Luther bringt dies auf den einfachsten und zugleich kräftigsten Ausdruck, wenn er sagt, daß der von Gott Anerkannte Gott „hat" (I 47, 18)[1].

Es liegt nun für Luther in der Natur der Dinge, daß der Anstoß zu solcher Gemeinschaft nur von Gott ausgehen kann. Die Rechtfertigung ist immer eine freie Setzung Gottes. An sich schon unterliegt es seiner selbstherrlichen Verfügung, ob er den Menschen überhaupt vor sich gelten lassen will[2]. Aber zudem ist die Aufnahme in die göttliche Gemeinschaft das genaue Gegenteil dessen, was der Mensch eigentlich verdiente. Luther stellt sich bezüglich der sittlichen Bedingungen, die das Verhältnis zu Gott in sich schließt, auf den Boden der ganzen Strenge des Evangeliums[3]. Um des Verkehrs mit Gott wirklich würdig zu sein, müßte der Mensch Gott das erweisen, was dieser von Rechts wegen von ihm fordern kann, er müßte sich Gott aus reiner selbstloser Liebe zuwenden, er müßte das Gute, das Gott will, nicht nur überhaupt und immer tun, sondern es auch aus freiem inneren Drang vollbringen. Ein Versagen an irgendeiner Stelle ist bereits ein Bruch des Verhältnisses. Denn das schlechthin Gute, das Gott fordert und auf dem er besteht, ist entweder ganz da oder ist es gar nicht da[4]. Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ist nicht zu halten. Jede Sünde ist in Wahrheit Todsünde[5]. Tatsächlich ist der Mensch freilich nie imstande, zu dieser Höhe zu gelangen. Daraus folgt aber: er kann sich die Gemeinschaft mit Gott nie verdienen, sie nie Gott durch ein gerechtes Tun abzwingen. Die „Rechtfertigung" ist für ihn reines Gnadengeschenk.

Mit dieser Feststellung der Grundbegriffe hat Luther den Standpunkt der Scholastik auf allen Seiten durchbrochen. Auch dort lehrte man freilich, daß die Rechtfertigung, die Verleihung der gratia habitualis, eine freie Setzung Gottes sei. Der Nominalismus unterstrich dies noch besonders, indem er das ganze Verhältnis zuletzt auf das willkürliche Belieben, auf die acceptatio Gottes zurückführte. Auch dort prägte man ein, daß die Gerechtigkeit des Evangeliums etwas anderes sei, als die der Philosophen. Mit der gleichen Spitze gegen Aristoteles konnte Augustin de Savaroni betonen, daß man nach philosophischer Anschauung durch Guthandeln gerecht werde, während nach christlicher zuerst die Person „gerecht" sein müsse,

1) Ich erinnere an das oben S. 84, A. 4 Bemerkte, daß der Ausdruck selbst zwar nicht erst von Luther geprägt, aber durch ihn mit einem neuen Inhalt erfüllt worden ist. Für Luther ist „Gotthaben" eine Willensgemeinschaft mit Gott, während Augustin darin nur den auf dem „Anschauen" beruhenden Genuß Gottes findet.

2) II 104, 28 reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est.

3) Das einzelne in der Abhandlung über den Neubau der Sittlichkeit.

4) II 89, 25 bonum est perfectum et simplex, ideo una negatione tollitur.

5) II 123, 6 nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua.

um gut handeln zu können [1]). Ebenso ist nicht zu bestreiten, daß auch in der Scholastik die Rechtfertigung als Stiftung eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen gedacht war. Nicht umsonst hieß die rechtfertigende Gnade gratia gratum faciens: der Mensch, der sie empfängt, wird durch sie für Gott gratus, d. h. ein für Gott angenehmer Anblick. Es besagt dasselbe, wenn Duns den habitus als decor spiritualis bezeichnet. Duns will damit nicht, wie man gemeinhin glaubt, den habitus zum „bloßen Zierat" herabsetzen. Der Ausdruck bedeutet vielmehr, daß der habitus der Schmuck und das Ehrenkleid ist, mit dem angetan der Mensch vor Gott treten kann. Vermöge der Ausstattung mit dem habitus soll auch nach Duns, wie nach der Scholastik überhaupt, das ganze Verhältnis von Gott und Mensch die Art einer „Freundschaft" [2]) gewinnen.

Der Unterschied zwischen Luther und der Scholastik liegt vielmehr — abgesehen von der Vergröberung der Gnade zu einem eingegossenen habitus und von der Verschiedenheit des angewendeten sittlichen Maßstabs — in gewissen Vorbehalten, die die Scholastik machen zu müssen meinte. Der Gedanke, die Rechtfertigung rein als eine freie Setzung Gottes aufzufassen, erschien der Mehrzahl der Theologen und zumal den Nominalisten als sittlich bedenklich. Seit Alexander v. Hales schiebt die Scholastik — der Widerspruch des Thomas hat nicht durchgeschlagen [3]) — vor die Verleihung der Gnade die Pflicht zum facere quod in se est, zum meritum de congruo, ein und verwandelt damit die „unverdiente" Gnade — dieser Ausdruck wird beibehalten — doch in etwas „gewissermaßen" vom Menschen Verdientes [4]). Und ganz einstimmig war die Scholastik in der Einschränkung des aus der Rechtfertigung folgenden Gottesverhältnisses. Obwohl es „Freundschaft" hieß, galt es doch weder als ein endgültiges noch als ein in sich vollendetes. Die ganze Anerkennung durch Gott (im Jüngsten Gericht), die volle „Gerechtigkeit" vor ihm, war nach der Rechtfertigung erst noch zu erwerben durch die Verdienste, zu denen die Gnadenmitteilung nur die übernatürlichen Kräfte lieferte.

Gerade diese Vorbehalte sind es, gegen die sich Luther durch die ganze Vorlesung hindurch mit Ingrimm wendet. Die Habitusvorstellung lag schon so weit hinter ihm, daß er mit ihrer Widerlegung sich nicht mehr weiter aufhält. Die Kraft seines Stoßes richtet er gegen die Anschauung, als ob der Mensch in freier Willensanstrengung die göttliche Gnade irgendwie auf sich herabzuziehen oder nachher noch etwas zu ihr hinzuzutun vermöchte. Damit schien ihm der Sinn

1) Vgl. die Stellen aus ihm und dem Anonymus von Krakau bei Denifle, Luther und Luthertum. Quellenbelege S. 230 f. und 275.

2) Vgl. über diesen Ausdruck, der teils zu viel, teils zu wenig behauptet, Holl, Augustins innere Entwicklung Abh. d. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 28.

3) Kühn behauptet allerdings O. Schilling, Moraltheologie 1922, S. 18 „Das neue System des Joh. Duns Scotus vermochte die Vorherrschaft des thomistischen nicht zu erschüttern." Man sieht daraus nur, wie die heutige Bevorzugung des Thomas auch das geschichtliche Bild des Mittelalters bei den katholischen Theologen beeinflußt.

4) Vgl. dazu auch meine Abhandlung über die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. (Festgabe der Fachgenossen und Freunde für Harnack 1921, S. 73 ff.)

der Gnade nicht nur abgeschwächt, sondern aufgehoben. Er streitet für den paulinischen Satz, daß Gnade, wenn man sie überhaupt anerkenne, als ein völlig freies Erbarmen und ihr Werk als ganzes Werk betrachtet werden müsse.

Aber bei der Durchführung dieses Gedankens tritt nun in Luthers Darstellung eine eigentümliche Schwierigkeit zutage.

Wenn Gott den Menschen zu sich erhebt, so vollzieht er nach Luther einen Gnadenakt, der doch zugleich ein Gericht ist. Die „Anerkennung" des sündigen Menschen durch Gott bedeutet sachlich soviel wie Vergebung. Eben durch die Vergebung wird jedoch festgestellt, der der Mensch vergebungsbedürftig, d. h. von Rechts wegen todeswürdig ist. Durch sein tatsächliches Verhalten erklärt also Gott denjenigen für gerecht (d. h. für gemeinschaftsfähig mit sich), der in Wirklichkeit — und auch vor ihm! — Sünder und nur Sünder ist (I 37, 14 iustificat ... impium i. e. qui ex se non nisi impius est coram deo).

Mit dieser unermüdlich von Luther vorgetragenen Auffassung stehen jedoch andere Aeußerungen in hartem Widerspruch. I 20, 16 fährt Luther unmittelbar, nachdem er gesagt hat: non enim quia iustus est, ideo reputatur a deo, sed quia reputatur a deo, ideo iustus est, befremdlicherweise fort: nullus autem reputatur iustus nisi qui legem opere implet. nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Uebereinstimmend damit hat er an der betreffenden Stelle schon die Textworte erläutert (I 20, 2 f.): factores (quales sunt soli, qui gratiam habent voluntatis male victricem) legis iustificabuntur = iusti reputabuntur coram deo[1]).

Jetzt also heißt es, Gott „rechtfertige" denjenigen, der das Gesetz erfüllt, d. h. der tatsächlich gerecht ist, während vorher gesagt war, er rechtfertige den, der tatsächlich nicht gerecht sei.

In dem Verhältnis dieser beiden Sätze steckt das eigentliche Rätsel von Luthers Rechtfertigungslehre. Liegt in dem zweiten ein gedankenlos mitgeschleppter Rest der katholischen Lehre vor, oder gibt es für Luther einen Ausgleich zwischen beiden Behauptungen? Auch wer meint, Luthers systematische Fähigkeit gering anschlagen zu dürfen[2]), wird ihm doch nicht ohne weiteres zutrauen, daß er in einem Atem zwei Sätze niederschreibt, die sich schlechthin widersprechen. Das Vorurteil ist wohl berechtigt, daß sie sich irgendwie bei ihm vereinigen.

---

1) Damit man nicht meine, ich betonte hier ein gelegentliches Wort Luthers allzustark, möchte ich hervorheben, daß gerade diese Stelle aus dem Römerbrief zeitlebens für Luther ihre besondere Wichtigkeit gehabt hat, vgl. WA XL 1; 397, 7 sic nos docemus, Ro. 2: factores ebenda 398, 13 quo hic? Ro. 2: factores ebda. 402, 1 das ist verus factor Disput. S. 16 Drews Th. 63 at per debitum fieri nemo iustificabitur ant salvabitur, sed per factum esse seu factores legis salvandi sunt omnes ebda. S. 376 est verum, oportet esse factores.

2) Die jetzt sprichwörtlich gewordene Redensart „Luther war kein Systematiker" deckt zumeist nur die Bequemlichkeit, es ernsthaft mit dem Nachdenken über Luthers verschieden klingende Aussagen zu versuchen. Aber was Augustin oder Goethe recht ist, sollte auch Luther gegenüber billig sein. Wenn man unter einem Systematiker einen Mann versteht, der imstande ist, große Gedankenzusammenhänge zu erschauen, dann war Luther in weit höherem Maß Systematiker als Calvin, um von Melanchthon gar nicht zu reden. Schulmeisterliche Art des Vortrags ist doch nicht das Kennzeichen des Systematikers.

Man hat die Frage im Sinne Luthers noch nicht gelöst, wenn man rasch auf die neue Bedeutung hinweist, die das Werk Christi im Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre für ihn gewann. Luther stellt allerdings jetzt schon das Werk Christi unter den Gesichtspunkt einer Genugtuung gegenüber dem Gesetz (I 33, 31 f., vgl. auch II 129, 25 ff., 218, 30 ff.) und begründet von da aus mit die Möglichkeit der göttlichen Vergebung; auch seine Christusmystik ist bereits kräftig entwickelt (II 102, 207) [1]). Aber er ist weit davon entfernt, diesen Gedanken in Melanchthons Weise so fortzuspinnen, daß die gläubige „Aneignung" der Gerechtigkeit Christi vor Gott als Gesetzeserfüllung gelte [2]). Man braucht nur die Worte: nullus autem reputatur iustus, nisi qui legem opere implet, noch einmal zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß Luther bei der von Gott geforderten Gesetzeserfüllung nicht an eine nur „angeeignete", sondern an eine tatsächlich vom Menschen selbst geleistete denkt. Das wird noch deutlicher durch die Begründung, die Luther an den beiden angeführten Stellen hinzufügt. Denn wenn er das eine Mal die Zwischenbemerkung einschiebt (I 20, 2): factores, quales sunt soli, qui gratiam habent voluntatis male victricem und das andere Mal fortfährt (I 20, 18): nullus autem implet nisi qui in Christum credit, so nennt er damit die Kräfte, die den Menschen befähigen, die geforderte Gerechtigkeit wirklich zu erreichen. Zudem sagt Luther anderwärts klipp und klar, daß er unter der Gerechtigkeit, die Gott verlangt und im Rechtfertigungsurteil anerkennt, eine beim Menschen selbst vorhandene versteht: II 76, 10 ex istis duobus homo rite iustus dicitur, si intelligens sit et requirens deum secundum eiusmodi intellectum. II 245, 8 ff. qui cedit deo creaturis, etiam se ipso, ... hic sane deo satisfecit et iustus est [3]).

Aber wie kommen nun bei Luther die Sätze zusammen, daß Gott denjenigen rechtfertigt, der Sünder und nur Sünder ist, und daß er den rechtfertigt, der tatsächlich das Gesetz erfüllt?

---

1) Vgl. auch den gleichzeitigen Brief an Spenlein Enders I 29, 33 ff. disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Jhesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; assumpsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram. — Zur Sache, über Bedeutung Christi und seines Werkes bei Luther vgl. oben S. 38 A. 1 und S. 69 A. 4.

2) Ich bin nicht mehr sicher, ob Luther die melanchthonische Formel von der „Aneignung der Gerechtigkeit Christi" überhaupt einmal gebraucht hat. Je weiter die Weimarer Ausgabe vorwärts schritt und die ursprünglichen Nachschriften neben den von anderen herausgegebenen Texten brachte, desto mehr sind mir die Belege, die mir früher vorschwebten, zergangen. Luther versteht jedenfalls unter der imputatio etwas anderes als Melanchthon, und auch das fide apprehendere Christum hat bei ihm einen tieferen Sinn, als das bloße „Aneignen" der Gerechtigkeit Christi. — Hier schon möchte ich hervorheben, daß meine Auffassung von Luthers Rechtfertigungslehre sich ganz nahe mit derjenigen R. Seebergs (D. G. IV 1² S. 238 ff.) berührt.

3) Vgl. auch aus späterer Zeit Serm. v. d. guten Werken WA VI 211, 4 Steht dan die gerechtigkeit im glawben, ßo ists klar, das er allein alle gebot erfullet und alle yhre werk rechtfertig macht, seint dem mal niemant rechtfertig ist, er thu dann alle gottis gebot. WA XL 1; 360, 11 fides iustificat quia reddit quod debet; qui hoc fecit, est iustus. Ut etiam iuristae (sc. dicunt).

Für Luther ist, wie für die Scholastik, mit der „Rechtfertigung" die Entwicklung des Menschen nicht zu Ende; vielmehr hebt sie gerade nach ihm jetzt erst recht an. Die Rechtfertigung ist die Grundlage für ein neues Leben, in dem der Mensch allmählich aufwärts steigt. Aber im Gegensatz zur Scholastik unterstreicht Luther so kräftig wie möglich, daß dieses ganze neue Leben von Anfang bis zu Ende ausschließlich Gottes Werk ist. Er vertritt in der Römervorlesung den Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes bereits bis in seine letzten Folgen hinein. Er mißbilligt den Begriff einer göttlichen Zulassung, er leugnet, daß der Mensch überhaupt einen wirklichen Willen habe [1]), und er sieht, vollends wo es sich um das geistliche Leben handelt, ausschließlich bei Gott die schöpferische Kraft. Daher behagen ihm die Unterscheidungen nicht, die die Scholastiker im Begriff der gratia angebracht haben. Unter der Hand werde durch sie dem freien Willen doch wieder ein gewisser Spielraum eingeräumt. Er selbst will immer nur von prima gratia (= gratia iustificans) geredet wissen. Das soll in seinem Sinn heißen, daß die Gnade nicht nur den Grund legt, auf dem der Mensch dann weiterzubauen oder wenigstens mitweiterzubauen hätte. Sie kommt vielmehr immer von neuem als ganze an den Menschen heran. Sie beherrscht den ganzen Verlauf der Entwicklung und ist in jedem Augenblick die alleinbestimmende Macht (II 206, 18 ff.; vgl. schon die Psalmenvorlesung WA IV 259, 25 ff.).

Wenn Luther nun im einzelnen zu zeigen unternimmt, wie Gott durch die Gnade auf den Menschen wirkt, so setzt er wie die katholische Lehre die Entstehung des Glaubens an den Anfang. Aber entsprechend dem veränderten Sinn, den die Rechtfertigung für ihn gewonnen hat, wandelt sich ihm auch der Begriff und die Beziehung des Glaubens. Spricht sich in der Rechtfertigung der göttliche Wille zur Gemeinschaft mit dem Sünder aus, so bedeutet der Glaube den Gehorsam des Menschen gegenüber der auf ihn zielenden Gnadenabsicht [2]). Darin liegt sofort, daß der Glaube nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe Gottes ist (I 107, 18. II 66, 5 f.). Gott selbst bringt ihn durch sein überzeugungskräftiges Wort, durch seine „Verheißung" hervor [3]). Der Mensch kann nichts dazu tun, als sich durch Gott vom Ernst seiner Absicht überführen zu lassen. Indem Gott dies bewirkt, zieht er den Menschen tatsächlich in das Verhältnis zu sich herein.

Die Entstehung des Glaubens bezeichnet also den Augenblick, wo Gott und der Mensch sich wirklich finden. Aber die so begründete Gemeinschaft macht unmittelbar ein Weiteres notwendig. Mit dem Sünder kann Gott nicht zusammensein. Denn Gott duldet nichts Unheiliges in seiner Nähe [4]). Tritt er trotzdem mit dem Menschen in Beziehung, so ist das nicht vorstellbar ohne die weitergreifende Absicht Gottes, den Menschen in seinem Sinn umzubilden [5]).

1) II 225, 6 f. voluntas non est volentis . . , sed dei qui dat et creat illam.

2) II 275, 23 fides nihil aliud est, quam obedientia spiritus.

3) I 40, 24 fides et promissio sunt relativa. II 247, 33 ff. quando enim deus verbum emittit, so geets mit gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat.

4) II 89, 28 deus omnia vult pura et immaculata habere.

5) II 56, 13 ff. deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos, peccatores miseratus cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia

In späterer Zeit hat Luther diese innere Erneuerung des Menschen unmittelbar aus dem Glauben hergeleitet: im Glaubensakt ist bereits keimhaft der neue Wille gesetzt, der das ganze Wesen des Menschen umgestaltet. Ansätze dazu sind in unserer Vorlesung, oder vielmehr schon in der Psalmenvorlesung bei Luther da. Der Gedanke, daß bereits die Bejahung des göttlichen Gerichts durch den Menschen ein Wahrhaftigwerden und damit eine neue Sinnesrichtung bedeutet; das Wort Act. 15, 9 fide purificans corda eorum als ein Lieblingsspruch; selbst der Ausdruck: der Glaube ist Wiedergeburt, — das alles ist Luther bereits seit der Psalmenvorlesung geläufig. Aber die begriffliche Ausprägung ist auch im Römerbrief noch stark durch die katholische Ueberlieferung gehemmt. Luther faßt den Glauben, wenigstens da, wo er begrifflich unterscheidet, noch vorwiegend [1]) als ein Verstehen oder Fürwahrnehmen [2]). Daher schreibt er ihm in der Regel nur das innere Ueberführtwerden zu, während er die Umwandlung des Willens aus einer zweiten Einwirkung Gottes hervorgehen läßt [3]).

Immerhin vollzieht Luther dabei eine Vereinfachung. Es bedeutet an sich noch nicht allzuviel, daß er, ohne sich auf nähere Unterscheidungen einzulassen, die zum Glauben hinzutretende zweite Gabe bald die „Liebe", bald die „Gnade", bald den heiligen Geist nennt [4]). Denn die Gleichsetzung dieser Begriffe war ihm schon durch seine nominalistische Schulbildung nahegelegt. Aber sie war bei ihm doch tiefer begründet als bei Duns. Luther lebt in der Sache und denkt nicht bloß in Begriffen. Daher war es ihm von vornherein klar, daß es doch immer ein ganz bestimmter, immer ein und derselbe Eindruck von Gott ist, der als „Gnade" den Menschen innerlich ergreift; womit dann jene Unterscheidungen sich sofort als bloße künstliche Verstandesscheidungen herausstellten.

Weil er nach dem Anschaulichen, dem Erlebbaren strebte, ist ihm dafür eine andere Vorstellung besonders wertvoll geworden, die in der Scholastik innerhalb ihres Begriffsbaus kaum eine Rolle spielte. Schon in der Psalmenvorlesung findet man bei Luther den paulinischen Gedanken wieder neu belebt, daß der Gläubige mit Christus in innere Verbindung tritt und Christus dann in ihm als lebendige Kraft wirkt [5]). Der Sache nach bedeutete die Einwohnung Christi

veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare. II 332, 20 f. deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum. — Ich setze nur daneben, daß Denifle, Luther und Luthertum I² 465 sogar mit Sperrdruck schreibt: „Vom Austreiben der Sünde ist in diesem „System" keine Rede."

1) II 270, 6 fides enim ipsa transformat sensum et ducit ad agnitionem voluntatis dei.

2) Vgl. insbesondere II 86, 11 fides enim consistit in indivisibili; aut ergo tota est et omnia credenda credit aut nulla, si unum non credit.

3) II 76, 17 ff. intellectus ... est ipsa fides ..., affectus autem sive requisitus est ipsa caritas dei, que facit nos velle et amare, quod intellectus fecit intelligere. II 184, 8 nisi fides illucescat et charitas liberet.

4) I 32, 25 per spiritum gratie. I 67, 12 charitati que est lex spiritualis immo spiritus. II 168, 5 docet ubi et unde gratia seu charitas habeatur sc. Jhesum Christum vgl. WA VI 193, 17 nam de gratia movente et charitate distinctionem, quam de cerebro suo finxerunt, ludicro similem arbitror.

5) In der Römervorlesung vgl. z. B. I 59, 2 „gratia" donum „autem dei vita aeterna

im Gläubigen für Luther dasselbe wie die Verleihung des Geistes oder die Mitteilung der Gnade. Wie er von einer „Gnade" der Wiedergeburt spricht (I 62, 3), so kann er auch sagen, daß Gott „in Christus" den Menschen wiedergebäre [1]). Aber wenn er das ihn Umschaffende als „Christus" sich vergegenwärtigte, dann wurde ihm deutlich, daß es ein persönlicher Wille, eine persönliche, sittliche Macht ist, die auf ihn wirkt. Es will jedoch beachtet sein, daß demgemäß Christus und das Verhältnis zu ihm in diesem Zusammenhang nur als Gabe, als Werkzeug in der Hand Gottes erscheint. Der Standpunkt, daß Gott es ist, der die Gerechtigkeit im Menschen schafft, bleibt somit streng gewahrt.

Luther hat aber auch die Kraft besessen, den Vorgang, den er meint, ohne jede Zuhilfenahme dogmatischer Schulbegriffe zu beschreiben. Er hat dies getan an einer Stelle, die zu den schönsten in unserer Vorlesung gehört (II 296, 3 ff.). Luther geht dort von dem Gedanken aus, daß Güte allein den Zugang zum Herzen findet. Auch Gott kann, wenn er den Menschen bekehren will, dies nur auf solchem Wege erreichen. Aber indem er ihm den „Anblick seiner Güte" schenkt, bringt er den Menschen zu sich selbst und zieht er ihn unwiderstehlich in seine Bahn. Aus der Beschämung, die die Güte bewirkt, entsteht eine hohe Leidenschaft, ein Haß gegen sich selbst und eine sehnsüchtige Liebe zu Gott. Solche Liebe bedarf dann nicht erst eines Gebots; sie findet aus eigenem Drang, was sie zu tun hat [2]). Was Luther hier den „Anblick der göttlichen Güte" nennt, ist dasselbe wie das, was er sonst als Gnade bezeichnet. Aber in dieser Verdeutlichung wird es nun ganz einleuchtend, daß es nur eine Form der Gnade gibt — die Güte, die dem sündigen, ein anderes Schicksal verdienenden Menschen als der Wille ihn zu gewinnen sich offenbart, — und daß diese Güte, ohne daß er selbst etwas dazu zu tun vermöchte, den ganzen Sinn des Menschen wandelt.

Ist es demnach Gott und Gott allein, der, wie er die Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen setzt, auch das neue Leben in ihm schafft, so erscheint es damit auch verbürgt, daß die Umbildung des Menschen einmal ihr Ziel erreicht. Denn was Gott beginnt, das will er auch vollenden [3]). Durch die Macht seiner unwandelbaren Gnade bringt er den Menschen tatsächlich bis zum

---

in Christo Jhesu, domino nostro" i. e. que est ⟨in⟩ Christo personaliter et per fidem eius in nobis participanter ac imputabiliter. II 124, 5 dicis: ut quid ergo merita sanctorum adeo predicantur? Respondeo, quod non sunt eorum merita, sed Christi in eis, propter quem deus eorum opera acceptat, que alioquin non acceptaret. Vgl. aus der Psalmenvorlesung WA III 89, 5 fides est spiritualis virginitas per quam desponsamur Christo. — Wie Luther diesen Gedanken später ausgestaltet hat, darüber vgl. oben S. 70 A.

1) I 66, 8 f. deus in Christo regenerat hominem generatum sanatque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim.

2) II 296, 3 ff. sic enim et deus convertit, quos convertit, per intuitum sue bonitatis. et iste est solus modus vere convertendi sc. per amorem et benignitatem. nam qui minis et terrore convertitur, nunquam vere convertitur, si maneat in ea conversionis forma, quia timor facit odisse conversorem suum. qui autem amore convertitur, totus contra se ardet et irascitur sibi plus, quam ille posset in eum irasci, displicens vehementer sibi. et huic tandem non est opus custodia, satisfactione. amor ille omnia eum docebit; iam tactus sequitur et languet post eum, quem offendit.

3) II 94, 20 incepit (sc. deus), ut perficiat.

Höchsten hinan. Freilich geschieht das Letzte erst im Tod. Bei Lebzeiten wird, nach dem Psalmwort (Ps. 143, 2), niemand vor Gott gerecht [1]). Denn — soweit stimmt Luther mit Augustin überein — reine Gottesliebe ist dem Menschen erst möglich, wenn er von den Banden des Irdischen frei geworden ist [2]).

Aber mag die Vollendung auch erst an der Schwelle zum Jenseits erfolgen, daß sie erfolgt, steht für Luther fest. Der Mensch wird tatsächlich vor Gott gerecht. So gerecht, daß er im Gericht bestehen kann [3]). Gerecht jedoch in dem Sinn, wie Luther das Wort versteht, d. h. durchläutert von der Gottesliebe und vollkommen eins mit Gott.

So scheint, wenn man nun auf das Ganze zurückblickt, das Ergebnis herauszuspringen, daß Luther eine doppelte Rechtfertigung annimmt, eine, die am Anfang steht, bei der Gott den Sünder rechtfertigt, und eine, die den Abschluß bildet, bei der Gott den tatsächlich gerecht Gewordenen als solchen anerkennt.

Allein das wäre ein Fehlschluß. Luther weiß nichts von dem schwachen Fündlein einer zweimaligen Rechtfertigung. Er gibt an der Stelle, von der oben ausgegangen wurde, dem „reputatur" keine nähere Bestimmung. Er meint also offenbar in den beiden sich widersprechenden Sätzen ein und dasselbe Urteil Gottes. Die Lösung, wenn Luther eine solche hat, muß tiefer liegen.

Sie erschließt sich, sobald man beachtet, wie Luther die Rechtfertigung und das auf sie folgende Tun Gottes gedanklich, d. h. von Gott aus aufeinander bezieht. Luther läßt den Entschluß, den Menschen zu erneuern, bei Gott nicht erst entstehen, nachdem er den Menschen für gerecht erklärt hat. Gott setzt nicht sozusagen zweimal an. Vielmehr schwebt ihm die Absicht, den Menschen gerecht zu machen, schon in dem Augenblick vor, in dem er ihn „rechtfertigt". Sie geht voraus und ist der Grund für die Gerecht„erklärung". Am liebsten hat Luther das im Bild veranschaulicht. Er vergleicht Gott mit dem barmherzigen Samariter (oder mit dem Wirt; beides fließt ihm ineinander). Wie dieser nimmt Gott den Menschen auf, aber um ihn zu heilen [4]). Ohne diese Absicht hätte das Aufnehmen keinen Sinn. In anderer Wendung drückt Luther denselben Gedanken so aus: Gottes eigene Gerechtigkeit erscheine erst dann in ihrer ganzen Größe, wenn er die Menschen nicht bloß ihrer Ungerechtigkeit überführe, sondern sie selbst zu seiner Gerechtigkeit emporhebe. So wie der Künstler seine Meisterschaft in höhe-

1) II 73, 31 donec perfecti sanentur, quod fit in morte. II 96, 14 nemo enim vivens iustificatur coram deo.

2) II 94, 11 f. si . . . . pure deum quereremus, certe mox dissolveretur homo et evolaret anima ad deum.

3) Vgl. aus späteren Schriften z. B. WA L 642, 36 Wir folgen aber jmer nach unter seiner erlösung oder der vergebung der sunden, bis wir auch einmal ganz heilig werden und keiner vergebung mehr dürffen. Denn dahin ists alles gericht. Disput. S. 61 Drews donec vere et prorsus purgetur (sc. peccatum). hoc fiet in fovea sepulchri, donec perveniamus ad vitam aeternam, quod fit in ultimo iudicio.

4) II 94, 21 sicut homo semivivus traditus stabulario indicat, qui alligatis vulneribus non sanus, sed curandus susceptus est. II 332, 20 ff. deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum.

rem Maße dadurch beweise, daß er seine Fertigkeit auf andere zu übertragen wisse, als wenn er sie nur in ihrer Stümperei bloßstelle (II 59, 18 ff. 61, 7 ff.). Beidemal will Luther sagen: das Ziel, das Gott bei der „Rechtfertigung" verfolgt, ist erst dann erreicht, wenn er den Menschen wirklich gerecht gemacht hat. Rechtfertigung und Gerechtmachung gehören innerlich zusammen[1]. Sie verhalten sich wie Mittel und Zweck. Ein und derselbe Wille Gottes umspannt das Ganze seines Tuns am Menschen.

Mit dieser Aufeinanderbeziehung von Rechtfertigung und Gerechtmachung hat Luther bereits den schwersten Einwand aus dem Weg geräumt, der sich gegen seine Rechtfertigungslehre erheben konnte: die Frage, wie sich eine bedingungslose Gerechterklärung mit dem sittlichen Wesen Gottes vertrage. Er hat sie gelöst im Geist des paulinischen Worts: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* Die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes widersprechen sich nicht. Gott setzt, indem er vergibt, den sittlichen Maßstab nicht außer Kraft. Vielmehr ist gerade die Gnade der Weg, auf dem die Gerechtigkeit Gottes zu ihrem Ziel kommt. Durch sie begründet Gott die Lebensgemeinschaft mit dem Menschen, in der er ihn zur Heiligkeit führt. Ohne dieses Zweite wäre allerdings die Vergebung nur Schwäche oder Willkür. — Aber die Auskunft, daß die Gnade im Dienste der Gerechtigkeit stehe, erschöpft im Sinne Luthers noch nicht das Letzte. Wenn die Gerechtigkeit Gottes bei ihm diejenige Eigenschaft bedeutet, vermöge deren er seine Vollkommenheit dem Menschen nicht nur zum Bewußtsein bringt, sondern sie ihm mitteilt[2], so liegt in ihr selbst bereits der Wille, den Menschen zu suchen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten. So sind Gnade und Gerechtigkeit im Grund eins und dasselbe. Einheitlicher und tiefer ist der Gottesbegriff nie gefaßt worden, als es hier bei Luther der Fall ist.

Noch Eines gehört aber hinzu, um Luthers Auffassung des Rechtfertigungsvorgangs ganz zu begreifen. Wenn Gott schon bei der „Rechtfertigung" das Ziel

---

1) Vgl. Th. 56 contra scholasticam theologiam WA I 227, 4 non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Obwohl Luther bei dieser These noch ausdrücklich gesagt hat, daß er sie gegen Occam richte, hat er es doch nicht verhindern können, daß Denifle und andere seine Rechtfertigungslehre als Occamismus hinstellen. Vgl. auch z. B. den Galaterkommentar von 1519 WA II 511, 13 ff. ergone fidem reputari ad iustitiam est iustitiam accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere spiritum et reputari ad iustitiam idem erit. quod et verum est et ideo refertur, ne divina reputatio extra deum nihil esse putetur, ut sunt quibus verbum apostoli „gratia" magis favorem quam donum significare putatur. nam favente et reputante deo vere accipitur spiritus, donum et gratia. Disput. S. 49 Drews haec imputatio non est res nihili, sed maior est quam totus orbis et omnes sancti angeli (d. h. sie ist eine wirksame Kraft) ... misericordia enim dei ignoscens est charitas remittens interim, et accipit deus peccatum realiter sic, ut non maneat peccatum, quia materialiter incipit purgari et totaliter remitti.

2) Vgl. außer der oben im Text angeführten Stelle noch II 56, 13 deus ipsos et omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos, peccatores cupit sua veritate, iustitia, sapientia, virtute, innocentia veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare, ut glorificetur et commendetur sua veritas, iustitia, sapientia, virtus, innocentia in illis et ab illis.

verfolgt, den Menschen zu erneuern, so heißt das bei Luther auch so viel, daß die Erneuerung des Menschen für Gott im Augenblick der Rechtfertigung bereits vollendet ist. Denn Luther denkt über das Verhältnis des göttlichen Willens zur Zeit ganz im Sinn der Erwählungslehre. Was Gott beabsichtigt, steht schon fertig vor ihm da, sobald er es will. Das am Ende zutage Tretende ist für ihn, den Zeitlosen und Allmächtigen, im Anfang, d. h. dann, wenn er „das Urteil spricht", bereits Gegenwart [1]).

Nunmehr geht die uns beschäftigende Schwierigkeit in Luthers Rechtfertigungslehre höchst einfach auf. Wir haben es jedoch nicht einmal nötig, erst das Ergebnis des Bisherigen herauszurechnen. Denn Luther hat selbst an einer Stelle die Auflösung gegeben. II 108, 3 ff. vergleicht er den Menschen wieder mit einem Kranken, den der Arzt, Gott, aufnimmt. Das führt ihn zu der scheinbar widerspruchsvollen Behauptung, daß der von Gott in Behandlung Genommene zugleich krank und gesund sei. Aber er schlichtet den Gegensatz sofort mit den Worten: egrotus in rei veritate, sed sanus ex certa promissione medici cui credit, qui eum iam velut sanum reputat, **quia** certus quod sanabit eum, quia incepit eum sanare nec imputavit ei egritudinem ad mortem. Eodem modo Samaritanus noster Christus hominem semivivum egrotum suum curandum suscepit in stabulum et incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam eternam et non imputans peccatum i. e. concupiscentias ad mortem [2]). Für Gott ist der Kranke schon ein Gesunder, weil er weiß, daß er ihn

1) II 141, 5 ff. cum infirmi essemus secundum tempus, licet iam coram deo essemus in predestinatione iusti, quia in predestinatione dei omnia facta iam sunt, que in rebus adhuc futura sunt; vgl. auch die Th. 31 contra scholasticam theologiam WA I 225, 31 vanissimo commento dicitur: praedestinatus potest damnari in sensu diviso, sed non in composito.

2) Die Stelle ist für mich eine erfreuliche Bestätigung dessen gewesen, was ich, noch ohne Kenntnis der Römervorlesung, in der 1. Aufl. meines Hefts „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus", 1906, S. 9 geschrieben hatte. Ich hatte dort gesagt: „Gott nimmt den Menschen, den er in das Verhältnis zu sich hereinzieht, nicht an, um ihn zu lassen, wie er ist, sondern um ihn umzuschaffen zu einem wirklich Gerechten. Durch Christus und den heiligen Geist vollzieht er dieses Werk. Und als der Allmächtige kommt Gott sicher zum Ziel. Insofern kann man sagen: wenn Gott den Sünder in dem Moment, in dem er nur Sünder ist, für gerecht erklärt, so antizipiert er das Resultat, zu dem er selbst den Menschen führen wird. Sein Rechtfertigungsurteil ist analytisch." Wenn man dies mit dem oben angeführten Text vergleicht, so wird man sich davon überzeugen, daß ich nur gesagt habe, was Luther selbst mit klaren Worten ausspricht. Als besonders schönen Beleg für dieselbe Auffassung hebe ich aus Luthers Frühzeit noch hervor Assertio omn. artic. WA VII 109, 26 ff. interim favor dei nos suscipit et sustinet, non imputans ad mortem, quod reliquum est peccati in nobis, licet vere peccatum sit et imputari possit, donec efficiamur perfecte nova creatura. ad finem enim purgationis patris misericordia respicit, propter quem intermedias peccati immunditias statuit misericorditer ignoscere, donec penitus aboleantur. Hier ist ebenso unmißverständlich gesagt: 1. daß Gottes Rechtfertigungsurteil durch das Ziel, das er dabei im Auge hat, bestimmt ist, 2. daß dieses Urteil einen Entschluß, einen Willensakt Gottes darstellt, dessen Grund die von Gott beabsichtigte „Reinigung" des Menschen bildet. — Zur Auseinandersetzung mit W. Walther „Neue

heilen kann. Diese Selbstgewißheit Gottes bildet die Voraussetzung dafür, daß Gott sich überhaupt mit dem Sünder einläßt und ihm seine Schuld vergibt. Wüßte auch er nichts aus dem Menschen zu machen, so könnte er ihm auch nicht verzeihen. Aber wie der große Künstler in dem rohen Marmorblock schon die fertige Statue erblickt, so sieht Gott in dem Sünder, den er rechtfertigt, bereits den Gerechten, den er aus ihm gestalten wird. Darum kann Luther ebensogut sagen, Gott rechtfertigt den Sünder, wie Gott rechtfertigt den Gerechten. Oder, wenn die Schulausdrücke verwendet werden sollen, das Rechtfertigungsurteil kann bei ihm das eine Mal synthetisch, das andere Mal analytisch lauten, ohne daß hierdurch ein Widerspruch entstünde. Aber die letztere Form ist in Luthers Sinn die theologisch genauere [1]).

Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers", Neue kirchl. Zeitschr. 1923, S. 50ff. vgl. meinen Aufsatz in ders. Zeitschr. Märzheft. Dort auch die Belege dafür, daß Luthers Anschauung sich in diesem Punkt nie gewandelt hat. Ich verweise hier nur auf WA XL 1; 402, 7 et sic factor legis reputatur iustus. non dicitur ab operibus factis, sed ab operibus faciendis Disput. S. 49 Drews non enim credunt (sc. die adversarii) istam incredibilem potentiae dei magnitudinem et misericordiam super misericordiam, quod illum velit admittere, qui est iustus et, qui non est iustus, illum velit reputare iustum ... misericordia enim dei ignoscens est charitas, remittens interim, et accipit deus peccatum realiter sic ut non maneat peccatum, quia materialiter incipit purgari et totaliter remitti ... igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii et tum demum perfecte iustificabimur. — Auch die volle Ausgestaltung der Lehre vom Werk Christi bringt darin keine Veränderung hervor. Denn 1. hat Luther nie die Meinung vertreten, daß das stellvertretende Strafleiden Christi, indem es dem Gesetz genugtut, Gott seine Gnade erst abzwingt. Der letzte Grund für die Rechtfertigung liegt nach ihm immer in dem freien Erbarmen Gottes; 2. erschöpft sich nach ihm nicht wie bei Melanchthon das Werk Christi in der Versöhnung Gottes (vgl. oben S. 70). Christus ist ihm nicht nur der Stiller des göttlichen Zorns, sondern vermöge seiner Auferstehung der Wirker der neuen Gerechtigkeit im Menschen. Sein Tun gipfelt darin, daß er die Gläubigen auf die gleiche Höhe mit sich selbst bringt vgl. Disput. S. 274 Drews tum vere et perfecte id faciemus, id quod Christus hic fecit ... sed Christi officium est etiam in hac vita restituere genus humanum in amissam illam innocentiam et obedientiam legis iucundam ebenda S. 280 in futura vita erimus similes impletori Christo. Damit fügt sich das Werk Christi der göttlichen Absicht bei der Rechtfertigung ein. Die heiligende Kraft Christi ist das von Gott gesetzte Mittel und zugleich die Bürgschaft dafür, daß er sein Ziel, die innere Erneuerung des Menschen, erreicht.

1) Wenn A. Ritschl seinerzeit den Ausdruck, die Rechtfertigung sei ein analytisches Urteil, bekämpfte, so ging er von richtigen Erwägungen aus. Er wollte betonen, daß die Rechtfertigung von seiten Gottes ein Willensakt d. h. ein schöpferischer, Neues setzender Akt ist, und gleichzeitig bestreiten, daß Gott bei der Rechtfertigung den Glauben, sofern er eigene Leistung des Menschen ist, mit in Rechnung zöge. Beides durchaus zutreffend. Allein der große Systematiker hat seinen richtigen Gedanken nicht bis zu Ende gedacht. Er hat außer acht gelassen, daß jeder Willensakt ein bestimmtes Ziel verfolgt und daß bei einem Willensakt Gottes das Ziel für Gott immer schon erreicht ist. Nur wenn man die Rechtfertigung so wie Luther versteht, verschwindet jeder Schein, als ob es sich dabei um eine Selbsttäuschung oder einen Willkürakt Gottes handelte. Gott belügt sich selbst nicht, er schreitet auch nicht über seine Heiligkeit hinweg; er sieht den Menschen ganz so wie er ist; aber er sieht zugleich, was er aus ihm schaffen kann. — Was O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II 117 A. 1 dagegen eingewendet hat, kann ich nicht für

Es ist nur eine leichte Abwandlung desselben Gedankens, wenn es anderwärts bei Luther heißt, daß Gott dem Menschen die Sünde nicht zurechne, weil er ihn schon in seine Kur genommen habe: II 332, 27 ff. die Sünde würde zum Tod führen nisi deus misericors non imputaret propter inceptam curationem, vgl. II 94, 19 ff. Hier ist bloß sozusagen der zeitliche Standort anders gewählt. Es ist der Augenblick berücksichtigt, wo Gottes Verheißungswort beim Menschen eingeschlagen hat. In diesem ersten Erfolg ist für Gott das ganze Werk schon enthalten. Denn, wie schon angeführt, was Gott beginnt, das vollendet er auch, und weil er dies will und vermag, darum kann er vergeben [1]).

Ganz ebenso sind aber auch die zahlreichen Stellen zu verstehen, an denen Luther in irgendwelcher Form sagt, daß Gott um des Glaubens willen den Menschen rechtfertige. Man vergleiche etwa II 113, 21 ff. (der Gerechtfertigte) licet ... sit peccator, sed non impius ..., iam est conversus et pius; colit enim deum et querit eum in spe ac timore, ac per hoc deus eum reputat pium et iustum .... iis non imputabitur impietas, sed pietas potius, oder II 105, 20 f. ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, deo autem, propter hanc confessionem peccati eos reputanti, iusti. II 118, 30 f. per nonimputationem dei propter humilitatem et gemitum fidei. Der melanchthonisch Gewöhnte wird unruhig, wenn er dieses propter hört. Er wittert dahinter sofort den katholischen Verdienstgedanken. Nur muß man dann das Leidige einräumen, daß Luther in diesem Punkt den katholischen Sauerteig niemals losgeworden ist [2]).

---

zutreffend halten. Er meint, daß bei mir „nicht nur der Standpunkt des Menschen zu kurz käme" — dagegen zeugt doch wohl der zweite Teil meiner Abhandlung —, „sondern auch der grundsätzliche Irrationalismus, demgemäß ihm (Luther) die Rechtfertigung des Sünders einfach als ein göttliches Mysterium und Wunder gegolten hat". Inwiefern soll denn bei meiner Darstellung dem „Irrationalismus" Abbruch geschehen? Bleibt es nicht auch dabei ein Wunder, ja wird es nicht dabei erst recht zum Wunder, daß Gott sich überhaupt mit dem sündigen Menschen einläßt? Das Mysterium verlegt sich bloß an eine andere tiefere Stelle.

1) Vgl. schon die Psalmenvorlesung WA IV 402, 4 interim autem dominus sustinet infirmitates, offensiones nostras multas, donec perficiat quod incepit et ex participatione faciat omnimodam plenitudinem.

2) O. Ritschl schreibt (Dogmengeschichte des Protest. II 130 A. 3): „Seit etwa 1518 hat Luther nicht mehr darüber geschwankt, daß das religiöse Vertrauen des Christen sich auf Gottes Imputation, nicht aber auf seine eigene Erneuerung durch den heiligen Geist zu richten habe." Das klingt, wie wenn O. Ritschl glaubte, daß Ausdrücke wie propter fidem oder propter inceptam curationem nach 1518 bei Luther nicht mehr vorkämen. In Wirklichkeit ziehen sie sich durch Luthers ganze Schriftstellerei bis zum Ende hindurch. Ich wähle nur ein paar Belege aus den allerbekanntesten Schriften: Galat. Komm. von 1519 WA II 495, 11 non omnino in seipsis perfecti sunt, sed in deo reputante et ignoscente propter fidem Jesu Christi 497, 37 quod tamen non imputatur eis propter fidem interioris hominis. Vorrede zum Römerbrief E. A. 63, 124 nimpt uns ganz und gar auf die Hulde, umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen und umb das in uns die Gaben angefangen sind. Predigt von 1523 WA XII 516, 24 (Gott will) alles vergeben, angesehen, das wir an yhn glauben, wenn wir nur denken, das wir fortfahren und herauskommen. Gal. Komm. von 1531. WA XL 1; 233, 5 das sol meritum et ratio sein qua pervenimus ad remissionem peccatorum, iustificationem: quia credis in me et non dubitas in Christo, ideo sis

Und allerdings, wenn Melanchthon die angeführten Säze geschrieben hätte, wären sie sehr bedenklich [1]). Aber bei Luther, der auf Grund der Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit den Glauben zusammen mit der ganzen Lebensleistung des Menschen als ein einheitliches Werk G o t t e s ansieht, steht die Sache anders. Wenn er von Rechtfertigung um des Glaubens willen spricht, so faßt er dabei den Glauben nicht als Tat des Menschen, sondern a l s E r f o l g d e s g ö t t l i c h e n H a n d e l n s. Daß er so verstanden sein will, hat er II 66, 4 ff. aufs deutlichste gesagt: iustificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. quia quod nos eius sermones iustificamus, d o n u m ipsius eius (lies: est) ac p r o p t e r i d e m d o n u m ipse nos iustos habet i. e. iustificat. Darnach sind die Wendungen propter fidem, propter confessionem, propter humilitatem mit dem eben erwähnten Ausdruck propter inceptam curationem vollkommen gleichwertig und ganz ebenso zu ergänzen. Gott, der mit den G a b e n des Glaubens, der Demut, der Reue, den Grundstein im Menschen gelegt hat, nimmt sie schon für das ganze Gebäude, das er errichten wird, und darum kann er über das noch Schadhafte hinwegsehen.

Hat man sich dieses Sachliche bei Luther klar gemacht, dann begreift man auch Eigentümlichkeiten seines Sprachgebrauchs, die auf den ersten Blick befremdlich sind. Luther gibt iustificare in der Regel mit iustum reputare wieder, aber er verwendet es daneben unbekümmert auch in der Bedeutung von iustum efficere [2]).

---

iustus. — Daneben stehen aber immer, womöglich auf derselben Seite, Stellen, an denen Luther betont, daß wir n i c h t u m u n s e r e s G l a u b e n s w i l l e n, sondern um Christi willen, um der Taufe willen, um der Gabe willen oder wie er es sonst ausdrücken mag, von Gott gerechtfertigt werden, vgl. z. B. WA X 1; 125, 14 ff. denn unßer glawb und allis, was wyr haben mugenn auß gott, ist nit genugsam, ya, es ist nitt rechtschaffen, es thu sich denn unter die flugel dießer gluckhennen und glewb festiglich, das nit wyr, ßondern Christus fur uns gottis gerechtickeit gnugtun mag und tan habe, und n i t u m b u n s e r s g l a w b e n s w i l l e n, ßondern durch Christus willen uns gnade und selickeyt geben werde." — Man hat also nur die Wahl, wegen des hartnäckig von ihm festgehaltenen propter fidem Luther entweder für einen unheilbaren Wirrkopf zu erklären, eine Auffassung, die besser Denifle überlassen bleibt, oder das propter fidem so zu fassen, wie es oben im Text geschehen ist. Diese Deutung entspricht auch allein dem Grundsatz, den Luther gerade erst in späterer Zeit scharf herausarbeitet, daß G o t t n u r s e i n e i g e n e s W e r k a n e r k e n n t vgl. z. B. WA XIV 609, 1 in solum deum se reiicit, cum solum deum sciat exigere sua opera, sein eigen werk.

1) Man überlege sich, ob Melanchthon einen Satz schreiben könnte, wie den im Gal. Komm. von 1519 WA II 497, 15 q u i a ergo per fidem incepta est iustitia et impletio legis, i d e o propter Christum, in quo credunt, non imputatur, quod reliquum est peccati et implendae legis. fides e n i m ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negotii habet, ut reliquum peccati e carne expugnet.

2) II 65, 15 iustificat ... in verbo suo, dum nos tales f a c i t. II 98, 11 deus iustus dicitur apud apostolum a iustificando seu iustos f a c i e n d o. — Auch darin bleibt Luther sich immer gleich, vgl. z. B. WA XL 1; 406, 10 qui non vult benedictione dei iustificari et f o r m a r i a deo creatore, cuius est i u s t i f i c a t i o Disput. S. 155 Drews i u s t i f i c a t i o ergo nostra nondum est completa. est in agendo et fieri. Es ist noch ein (lies: im?) bau. sed complebitur tandem in resurrectione mortuorum ebenda S. 13 Th. 65 iustificatio e s t r e v e r a r e g e n e r a t i o quaedam in novitatem S. 146 nam fides incipit ad i u s t i t i a m, sed deus r e p u t a t ad perfectionem. est igitur

Er kann von einem profectus iustificationis (II 95, 10), von iustificari magis et magis oder adhuc (I 45, 23 II 15, 11 II 91, 7), von einem crescere der gratia (II 94, 18 ff.) reden — lauter Dinge, aus denen man schließen möchte, daß Luther zur Zeit der Römervorlesung noch halb in katholisch-scholastischen Anschauungen steckte. Aber nur die Worte sind dieselben. Die Bedeutung ist auf beiden Seiten eine verschiedene. Warum Luther für Gerechterklären und Gerechtmachen harmlos das gleiche Wort verwenden kann, wird nach dem Gesagten ohne weiteres einleuchten. Es wird auch klar sein, wie weit er sich trotzdem vom Katholizismus entfernt; das sakramental Magische ist überall bei ihm ausgeschieden. Aber auch die andern Ausdrücke haben bei ihm einen neuen Sinn erhalten. Die Scholastiker verstehen unter dem iustificari magis et magis oder adhuc — der Ausdruck stammt aus Apoc. 22, 11 — eine vermehrte Zufuhr geheimnisvoller Gnadenkraft oder eine Steigerung der Verdienste, Luther dagegen ein tieferes Verständnis Gottes und eine Befestigung der Beziehung zu ihm. „Der einmal gefundene Gott will immer wieder gesucht und immer mehr gefunden werden“ [1]), so hat Luther selbst jenen Ausdruck gedeutet (vgl. noch II 15, 10 f.).

Der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre, die Luther in der Römervorlesung vorträgt, ist also höchst einfach und klar. Gott setzt aus freiem Erbarmen den Sünder zu sich ins Verhältnis. D a ß er dies tut, ist ein Wunder, das der Mensch nur als Tatsache hinnehmen und verehren kann. Aber Gott k a n n es tun, ohne seiner Heiligkeit etwas zu vergeben. Denn gerade, indem er dem Menschen die Gemeinschaft mit sich gewährt, schafft er die Bedingung dafür, um ihn zu heben und ihm das sündige Wesen abzustreifen. Oder, so kann man es auch ausdrücken: Gott begründet seinerseits die Gemeinschaft mit dem Menschen, um ihn eben damit für die Gemeinschaft mit sich zu erziehen. Das ist, nur theologisch ausgestaltet, der tiefsinnige Leitgedanke der Predigt Jesu: Gott ruft gerade den Sünder zur Buße und nicht den Gerechten; denn der, dem viel vergeben ist, der wird ihn auch am meisten lieben. Wenn man diesen einfachen Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre andauernd verkennt, so rührt das nur von dem Zwang her, den die melanchthonischen Formeln bis heute noch ausüben. M e l a n c h t h o n h a t d i e l u t h e r i s c h e R e c h t f e r t i g u n g s l e h r e v e r d o r b e n, indem er die Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit abschwächte [2]). Er hält diese Lehre wohl aufrecht bei der Schilderung der Entstehung des Glaubens. Aber er vermag nicht ebenso wie Luther das ganze neue Leben als e i n z u s a m m e n h ä n g e n d e s G o t t e s w e r k, als das Z i e l, auf das Gott mit der Rechtfertigung hinstrebt, zu begreifen. Bricht man aber dieses Stück aus, so wird alles bei Luther schief. Was Melanchthon aus eigenen Kräften beisteuerte, war ein übler Ersatz für den angerichteten Schaden. Denn seine I m p u t a t i o n s l e h r e gibt folgerichtig dem Glauben die Bedeutung eines

---

duplex r e g e n e r a t i o, imperfecta per reputationem, perfecta per sui naturam seu in ipso esse.

1) II 101, 19 f. Inventus ... nunc (sc. deus) ulterius semper vult queri et m a g i s i n v e n i r i.

2) Welche geschichtliche Bedeutung der melanchthonischen Rechtfertigungslehre trotzdem zukommt, hat E. Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander S. 229 ff. sehr fein dargestellt.

Verdienstes. Sie führte unvermeidlich auf die Frage, warum Gott das Verdienst Christi nicht allen, sondern nur einem Teil zurechne. Die Antwort konnte immer nur lauten: weil die einen glauben und die andern nicht. Das hieß aber nichts anderes, als daß der vom Menschen geleistete Glaube für Gott der Grund wird, ihm die Gerechtigkeit Christi zugute kommen zu lassen. Und damit war man beim Verdienst angelangt. Alle Anstrengungen Melanchthons und seiner „lutherischen" Nachfolger, diesem Schluß zu entgehen, sind vergeblich gewesen [1]).

Nunmehr ist es erst möglich, an die Frage heranzutreten, wie sich nach Luther das Tun Gottes im Bewußtsein des Menschen spiegelt.

Das Rechtfertigungsurteil, in dem Gott zugleich ausspricht, wie er über den Menschen denkt (II 67, 29) und wie er sich trotzdem gegen ihn stellen will, richtet an den Menschen die Zumutung, sein anders gestimmtes Selbstgefühl darnach umzugestalten. Er geht darauf ein, indem er Gott und das heißt auch: dem ihm das Urteil Gottes vermittelnden Evangelium „glaubt".

Luther unterscheidet auch noch in der Römervorlesung dem Ausdruck nach nicht immer streng zwischen „Gesetz" und „Evangelium". Das Evangelium ist ihm in der Regel beides, Gerichtsspruch und Verheißung. So faßt auch sein Begriff von Glaube zumeist zweierlei zusammen: die Anerkennung der Berechtigung des göttlichen Urteils und das Ernstnehmen der Verheißung. Luther tut in seinem Sinn der Sprache keine Gewalt an, wenn er auch das erstere Glauben nennt. Denn auch das göttliche Urteil, das den Menschen für einen verdammungswürdigen Sünder erklärt, ist eine Offenbarung (II 67, 29), etwas den Menschen Ueberraschendes, zunächst Unglaubliches, so daß ein vertrauensvolles Fürwahrnehmen der göttlichen Aussage gegenüber dieser Seite nicht weniger gefordert wird als gegenüber der andern [2]).

Gerade diesen Punkt, daß auch an dem Richterspruch Gottes etwas zu glauben ist, meint Luther sogar besonders nachdrücklich betonen zu müssen. Es ist auffällig, mit welcher Schärfe er sich in der Römervorlesung gegen die „iustitiarii" wendet. Er findet bei den Zeitgenossen nicht, wie man es sich leicht vorstellt, innere Unruhe, Kleinmut, Gewissensängste als vorherrschende Stimmung, sondern vielmehr ein behäbiges Sicherheitsgefühl. Luther gesteht sogar, wie oben bereits hervorgehoben, daß er eine Zeitlang selbst auch unter diesem Bann gestanden habe (II 109, 4 ff. II 273, 7). So scheint es ihm mehr am Platz aufzurütteln, als zu trösten.

Die verbreitete Selbstzufriedenheit rührt nach Luther davon her, daß man gebrochene Maßstäbe für die Selbstbeurteilung verwendet. Gottes Spruch lautet

1) Auch Calvin hat nicht die ganze Höhe Luthers erreicht, obwohl er in seinem Gottesbegriff die Voraussetzung dafür besaß. Selbst ihn haben Melanchthons Formeln niedergezogen. Dieser Punkt hätte in der gediegenen Schrift von W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins. Berlin 1909, kräftiger herausgearbeitet werden können.

2) II 69, 13 ff. iudicio dei standum et sermonibus eius credendum, quibus nos iniustos dicit, quia ipse mentiri non potest. ac ita esse necesse est, licet non appareat; fides enim est argumentum non apparentium et solis verbis dei contenta est.

unbedingt: Der Mensch ist Sünder und nur Sünder. Aber die geltende Lehre schwächt diese Wahrheit ab, indem sie das natürliche Vermögen des Menschen zum Guten hervorhebt. Daher lebt man in der Kirche der Meinung, gutes Wollen immer fertig bringen zu können, sobald man nur den Vorsatz dazu fasse, und dann mit solchen Leistungen, mit den „erweckten Akten" (II 239, 2 II 273, 6 II 283, 16 II 321, 9 ff.) sogar noch etwas wie einen Anspruch gegenüber Gott zu besitzen; für Luther ein Beweis, daß die Leute nur auf das Aeußere der Handlung achten und gar nicht gewohnt sind, tiefer in sich selbst und in die Beweggründe ihres Tuns einzudringen (II 111, 15 ff. II 273, 6. II 283, 16 ff. II 321, 9 ff.).

Er will sie zu besserer Einsicht führen. Luther bestreitet die sittliche Anlage des Menschen und das aus ihr hervorgehende Streben nach dem Guten nicht — jetzt so wenig wie später —, aber er leugnet, daß durch das auf dieser Grundlage Erreichte sich irgend etwas an dem Gesamturteil über den Unwert des Menschen vor Gott ändere. Er rückt zunächst den Maßstab für die Verpflichtung des Menschen zurecht, indem er die Höhe und die Unerbittlichkeit der göttlichen Forderung wieder zum Bewußtsein bringt. Es kommt, wenn ein Tun als gut gelten soll, vor allem darauf an, ob der ganze Wille, das ganze Herz des Menschen wirklich dabei war [1]). Indem er dies hervorhebt, glaubt Luther die Stelle gezeigt zu haben, wo jedem sein Gewissen die übermächtige Gewalt des sündigen Triebs, der concupiscentia, bezeugt. Was Luther mit der concupiscentia meint, hat er deutlich genug gesagt. Wer ihn verstehen will, kann ihn auch verstehen. Ueberall, wo er den natürlichen Menschen beschreibt, hebt er als die Wurzel des Bösen in ihm nicht, wie Denifle möchte, die Sinnlichkeit, sondern die Selbstsucht hervor. Von der Sinnlichkeit redet er kaum. Sie ist ihm nur eine Seite, aber nicht das Wesentliche in der concupiscentia. Ihren Grundzug erkennt er vielmehr darin, daß das natürliche Begehren sich immer auf das eigene Ich richtet [2]). Als das natürlichste ist dieses Begehren jedoch zugleich das stärkste im Menschen. Auch das höhere Streben wird dadurch umgebogen. Das scheinbar sittlichste und frömmste Handeln des natürlichen

1) Ich begnüge mich hier mit der Anführung von II 322, 14 ff. unde deberemus in operibus omnibus attendere, non quid fecerimus aut faciendum sit ..... sed quali et quanta voluntate, quanto et quam hilari corde omnia fecerimus aut facere velimus.

2) Man vergleiche folgende Stellen miteinander: II 75, 8 ff. quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere. que est summa omnium vitiorum. II 139, 20 diligere autem eum (sc. deum) propter dona et propter comodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere. II 185, 11 ff. natura vero preter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat; se solam videt, querit et in omnibus intendit ceteraque omnia, ipsum quoque deum in medio, quasi non videat transit et in se ipsam dirigit. hoc est cor pravum et iniquum ... hec est fornicatio spiritualis et iniquitas et curvitas nimia valde. II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii ... hec est prudentia que dirigit carnem i. e. concupiscentiam et voluntatem propriam, que se ipso fruitur et aliis omnibus utitur, etiam ipso deo; se in omnibus querit et sua. hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum ... hec curvitas et pravitas et iniquitas in scripturis multipliciter arguitur sub nomine fornicationis et idololatrie. II 217, 18 ... iis qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum sed propter se ipsos.

Menschen steht tatsächlich im Dienste der Selbstsucht[1]). Dann aber darf die Rechnung nicht so gemacht werden, daß man erklärt, der Mensch wolle im ganzen das Gute und fehle nur im besonderen, sondern umgekehrt ist zu sagen, daß er wohl im einzelnen das Gute wolle, aber aufs Ganze gesehen es nicht vermöge (II 184, 12 ff.). Denn der Beweggrund entscheidet über den sittlichen Wert des Handelns und der Person. Wirkt überall und notwendig, wenigstens im geheimen, die Selbstsucht mit, so ist eine sittliche, eine „gerechte" Person überhaupt noch nicht da, und das schlechthinige Verdammungsurteil Gottes besteht zu Recht.

Durch diese Ausführungen hat Luther zugleich verdeutlicht, daß er unter dem „gläubigen" Annehmen des göttlichen Spruchs nicht eine gedankenlose Unterwerfung verstanden wissen will. Zu glauben bleibt freilich nach ihm immer etwas an dem göttlichen Urteil. Denn niemand durchschaut seine eigene Ichsucht vollständig, und niemand entschließt sich leicht, aufrichtig zu gestehen, daß er nichts als Sünder sei (II 69, 8 ff.). Das Wort: omnis homo mendax findet Luther durch die Erfahrung nur allzusehr bestätigt. Jeder ist geneigt, sich über sich selbst etwas vorzulügen. Aber Gott verlangt es und kann es verlangen, daß man ihm „die Ehre gebe", ihn allein als den Wahrhaftigen und Gerechten, sich selbst und alle Menschen aber als ungerecht. und unwahrhaftig anerkenne (II 67, 7 ff. II 129, 11 ff.)[2]).

1) Vgl. die Fortsetzung der eben angeführten Stelle II 75, 8 ff. unde et in bonis et virtutibus tales querunt se ipsos, sc. ut sibi placeant et plaudant. II 136, 28 ff. natura nostra vitio primi peccati tam profunda (lies: profunde) est in se ipsam incurva, ut non solum optima dona dei sibi inflectat ipsisque fruatur (ut patet in iustitiariis et hipocritis), imo et ipso deo utatur ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum ignoret, quod tam inique, curve et prave omnia, etiam deum propter se ipsam querat. II 139, 20 diligere autem eum (sc. deum) propter dona et propter comodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere, quod est uti deo et non frui. II 217, 18 ff. . . . iis qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum, sed propter se ipsos.

2) Loofs hat (StKr 1911, S. 467) angemerkt, daß ich die vorliegende Frage behandelt habe, „ohne von dem Begriff der iustitia dei passiva zu sprechen. Diese Bemerkung soll nicht den geringsten Vorwurf einschließen. Sie soll nur wahrscheinlich machen, daß auch Holl ein Verständnis des Begriffs iustitia dei passiva noch nicht hatte, als er seinen Artikel schrieb". — Ich kann ein gewisses Erstaunen darüber nicht unterdrücken, daß mir ein Vorwurf daraus gemacht wird — obwohl in der Form, daß mir „nicht der geringste Vorwurf" daraus gemacht werden soll —, über einen Begriff nicht gesprochen zu haben, der in der Römervorlesung überhaupt nicht vorkommt. Denn in ihr ist wohl von iustificatio dei activa und passiva die Rede, aber nie von iustitia dei passiva. Zur Sache muß ich bekennen, daß mir dasjenige Verständnis des Begriffs der iustitia dei passiva, das Loofs StKr 1917, S. 323 ff. (der articulus stantis et cadentis ecclesiae) auf breiter Grundlage zu entwickeln versucht hat, bis heute noch abgeht. Ich halte die von Loofs sogenannte vulgäre Auffassung, d. h. diejenige Deutung, die Luther selbst überall gegeben hat: iustitia dei passiva = eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit, im Gegensatz zu einer von uns erworbenen (vgl. z. B. WA XL 1; 41, 37 f. christiana iustitia est mere contraria, passiva quam tantum recipimus, ubi nihil operamur, sed patimur alium operari in nobis scilicet deum), nach wie vor für die richtige. Der Versuch von Loofs, die Begriffspaare iustitia dei activa und passiva und iustificatio dei activa und passiva so miteinander zu verkoppeln, daß „passiv" in beiden Fällen den gleichen

Dieses Doppelte, daß man den strengen göttlichen Maßstab aufnimmt und daß man ihn vorbehaltslos auf sich selbst anwendet, legt Luther hinein, wenn er in der ganzen Vorlesung die Demut als die christliche Grundtugend preist[1]). Er wiederholt mit dieser Betonung der Demut nicht einfach etwas, was Mönchtum und Mystik seit Jahrhunderten gepredigt hatten, so selbstverständlich es auch ist, daß er unter ihrem Einfluß steht. Er bringt in die Demut einen neuen Zug hinein, der sie wesentlich verändert. Die unbedingte Selbstverurteilung, die er Demut nennt, ergibt sich bei ihm nicht durch freiwillige Verschärfung des Maßstabs der Selbsteinschätzung, sondern durch Unterwerfung unter ein unabhängig vom guten oder bösen Willen des Menschen feststehendes, ihn so oder so erreichendes Gericht Gottes. Sachlich ist das der gleiche Unterschied wie der, den er später durch den Gegensatz von poenitentia activa und passiva ausgedrückt hat[2]).

Sinn erhält, und dann die iustitia dei passiva von der iustificatio dei passiva aus zu verstehen, erscheint mir von vornherein als gezwungen. Ich sehe ganz ab von der Tatsache, daß das von Loofs für so wichtig erklärte „Objektivationsschema" keine lutherische Entdeckung ist, sondern im Anschluß an Röm. 3, 6 seit dem Ambrosiaster eine Rolle gespielt hat (vgl. darüber meine Abhandlung: Der Begriff der iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung; Festgabe der Fachgenossen für Harnack 1921, S. 73 ff.); wie denn auch die Gegenüberstellung etwa von praedestinatio active und passive, gratia active und passive der Spätscholastik etwas Geläufiges ist. Aber bei Luther hat jene von Loofs vorgenommene — von Luther selbst niemals unmittelbar vollzogene — Gleichsetzung noch darin ihre Schwierigkeit, daß die Gerechterklärung Gottes durch den Menschen und die Gerechterklärung des Menschen durch Gott sich der Form nach in umgekehrter Reihenfolge aneinanderschließen: Gott wird vom Menschen für gerecht erklärt (vom Menschen aus aktiv, für Gott passiv) und erklärt deshalb den Menschen für gerecht (von Gott aus aktiv, für den Menschen passiv). Seit der Römervorlesung, d. h. seitdem er die Alleinwirksamkeitslehre vertritt, ergibt sich für Luther aber noch die weitere Möglichkeit, bei der iustificatio Gottes durch den Menschen die Vorzeichen aktiv und passiv je nach dem eingenommenen Standpunkt zu vertauschen. Denn jetzt erscheint das, was zunächst beim Menschen als „aktiv" galt: die Gerechterklärung Gottes, selbst schon als eine Wirkung Gottes, d. h. beim Menschen als etwas Passives; vgl. Römerbrief II 66, 4 iustificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. quia quod nos eius sermones iustificamus, donum ipsius eius (lies: est) et propter idem donum ipse nos iustos habet i. e. iustificat. Darnach ist es erst recht unmöglich, das „passiv" überall auf dieselbe Bedeutung zurückzuführen. — Daß der Versuch von Loofs, durch die Stelle WA V 83, 7 ff. das Recht zu einer Hineindeutung der iustificatio dei in den Begriff der iustitia dei und damit auch zur Gleichsetzung des „passiv" in beiden Formeln zu erkämpfen, auf einem Mißverständnis des Sinns beruht, hat Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festgabe für Kaftan 1920, S. 154 ff.) klar gezeigt. Damit verlieren aber auch die anderen Beweise von Loofs ihre Kraft.

1) II 39, 26 quid enim aliud tota scriptura docet quam humilitatem? — W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, S. 50 hat dies so ausgedrückt: „Das alte Mönchsideal der Demut war Luthers Trost" und damit Grisar Anlaß zu dem oben S. 33 A. 4 erwähnten Scherz gegeben. Keiner von beiden hat sich gefragt, ob Luthers Begriff der Demut derselbe ist, wie der des Mönchtums. Weil Luther in seinen Begriff der Demut anderes hineinlegt, als die katholische Kirche, kann er auch späterhin noch Ausdrücke gebrauchen, die ganz denen des Römerbriefs entsprechen, z. B. WA V 565, 14 proinde desperando de se ipso et omnibus suis unum hoc remedium apprehendat, ut ad thronum misericordiae confugiat petatque mundari ab occultis. hac sola humilitate salvus erit. WA X 1; 291, 7 „Sihe, die Demut macht denn, daß alle seyne werke gut seyn" (sonst sagt Luther, daß der Glaube die Werke vergutet).

2) Vgl. die Schilderung II 256, 2 ff. und Schmalk. Art. P. III Art. 3 WA L 225, 25 ff.

Dasselbe Evangelium, das dem Menschen seine Verdammungswürdigkeit offenbart, verkündigt ihm aber zugleich die göttliche Gnadenverheißung. Der Glaube, den Gott für sein Wort fordert, bezieht sich aufs eine, wie aufs andere. Die Art, wie Luther das Hervorbrechen der Gnadengewißheit aus dem Sündenbewußtsein faßt, weicht aber wiederum in bemerkenswerter Weise von der mystischen Anschauung ab. Während die Mystik die innere Beruhigung unmittelbar dann eintreten läßt, wenn die Selbstvernichtung in der Demut beim letzten Punkt angelangt ist, setzt Luther Demut und Glaube (im engeren Sinn) scharf gegeneinander ab. Der Glaube entsteht als etwas Neues neben der Demut, sofern nunmehr die andere Seite des göttlichen Zeugnisses eingreift.

Daraus erwächst freilich für Luther eine eigentümliche Schwierigkeit. Man sieht in der Römervorlesung bereits die Fragen heraufziehen, die den Protestantismus später bewegt haben. Wie denkt sich Luther das zeitliche Verhältnis von Buße und Glauben? Er betont auf der einen Seite, daß die Demut die Bedingung für den Empfang der Gnade bilde [1]). Er nimmt keinen Anstand, hiefür die scholastische Formel zu gebrauchen, daß man durch die Buße sich auf die Gnade „vorbereite" (II 91, 1. 9; II 95, 8). Einmal entschlüpft ihm sogar noch die Wendung, daß man durch die Buße die Gnade „verdiene" (II 84, 12). Aber er ist allerdings sofort wieder bemüht, jeden Gedanken an ein wirkliches Verdienst auszuschalten [2]). — Daneben tritt jedoch auch schon und fast noch stärker als die erste, die andere Auffassung hervor, die in Buße und Glauben nur zwei Seiten desselben Vorgangs sieht. Der Glaube folgt nicht erst nach; er ist schon innerhalb der Buße wirksam; das Zutrauen zur Wahrhaftigkeit Gottes wendet sich jetzt nur der andern Seite zu. Ebenso dauert aber auch die Erinnerung an die vergangenen Sünden — und damit die Buße — noch unter dem Glauben fort [3]). So vertieft sich beides gegenseitig.

Mag Luther sich so oder anders ausdrücken, darüber läßt er niemals einen Zweifel, daß das Vertrauen auf Gott zur Buße hinzukommen muß, wenn man Gott die ganze Ehre geben will, die er verlangt. Eine Demut, die es nicht wagte, die Gnadenverheißung Gottes anzunehmen, wäre in seinem Sinn nicht die richtige.

Das ist nu die Donnerart Gottes, damit er beide, die offenberlichen Sunder und falschen Heiligen ynn einen hauffen schlegt .... Dis ist nicht activa contritio, eine gemachte rew, sondern passiva contritio, das rechte herzeleid, leiden und fulen des todes.

1) II 66, 27 quis enim gratiam excipiat et iustitiam, nisi qui se peccatum habere fateatur?

2) II 42, 9 non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia; sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Schon damals hat bei Luther die innere Entleerung des Ausdrucks begonnen, vermöge deren er ihn dann später ganz harmlos ohne den Nebengedanken des Verdienstes gebrauchen kann, z. B. 1525 WA XIV 628, 5 fide meremur virtutem divinam adesse nobis in omnibus operibus nostris, vgl. auch aus demselben Jahr WA XVIII 399, 27 ff. das man mit morden und blutvergießen den hymel verdienen mag .... denn ich hoffe, man solle mir ia auch lassen den brauch der wort und die weyse der rede, so nicht alleyne der gemeyne man hat, sondern auch die schrifft hellt" und etwa Disput. S. 13 Drews Th. 2 opera legis necessario sunt, quae vocantur merita seu optima opera.

3) II 109, 7 ff. preterita (sc. peccata) que dicunt semper opertere recordari. et verum dicunt, sed non satis.

Wenn er einschärft, daß Gott in seinem Wort ernst genommen sein will, so denkt er dabei nicht nur an das Urteilswort, sondern immer auch an das Gnadenwort (II 129, 11 ff.). Und ebensowenig bleibt darüber eine Unklarheit, daß nach Luther der auf die Verheißung sich richtende Glaube persönliche Gewißheit der Sündenvergebung in sich schließt. Sie zu erzeugen ist ja gerade der Sinn der göttlichen Willenserklärung (I 42, 11). Luther betont noch eigens, daß man das Gnadenwort nicht bloß im allgemeinen für wahr halten, sondern es — ebenso wie den Gerichtsspruch — auf sich persönlich beziehen soll [1]). Wer wirklich glaubt, der hat nach Luther Frieden des Gewissens [2]). Ja mehr noch. Mit der Gewißheit der Sündenvergebung ist auch das Kindschaftsbewußtsein gesetzt. Nicht nur, daß Gott seinerseits den Menschen, dem er die Sünden vergibt, zugleich in seine Gemeinschaft aufnimmt, auch der Gläubige weiß es, soll es wenigstens wissen, daß er zu Gott in ein neues Verhältnis treten darf. Denn man ehrt Gott um so mehr, je mehr man seiner Gnade zutraut. Luther bringt dies bereits in der Römervorlesung auf die Formel, die er später so oft im Munde geführt hat: „So viel du gläubest, so viel hast und bist du auch" [3]). Wer im Glauben vertraut, daß er ein Kind Gottes sei, der ist es auch tatsächlich (I 73, 12 ff.). Denn Sündenvergebung haben ist so viel wie „einen Gott haben" (I 47, 20). Dieses Kindschaftsbewußtsein gilt ihm schon jetzt als die unerläßliche Voraussetzung für das Gebet, wenn anders das Beten ein Anrufen Gottes und nicht ein kleinlautes, im stillen Gott grollendes Wünschen sein soll (II 196, 8 ff.).

Darüber, daß Luther in unserer Vorlesung Rechtfertigungsgewißheit gelehrt hat, ist also kein Zweifel möglich. Aber ist Rechtfertigungsgewißheit beim damaligen Luther schon so viel wie „Heilsgewißheit"? Man muß, wenn man diese Frage beantworten will, schärfere begriffliche Unterscheidungen einführen. Es gilt nicht nur Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit gegeneinander abzustufen, auch in der Heilsgewißheit selbst sind zwei Gedanken reinlich auseinanderzuhalten. Denn Heilsgewißheit umfaßt nach Luther ein Doppeltes: 1. die Gewißheit, zur sittlichen Vollendung zu gelangen, 2. die Gewißheit, das ewige Leben zu gewinnen. Um es noch deutlicher zu sagen, es handelt sich für Luther nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie um die Frage, ob die Rechtfertigungsgewißheit zur Gewißheit der künftigen Seligkeit führt, sondern vorher noch um die wichtigere, ob der Mensch Sicherheit darüber gewinnen kann, daß Gott ihn in sittlicher Hinsicht zum Ziel führen wird.

1) II 66, 24 ff. credulitas ... ipsa est, que nos peccatores constituit et deo gloriam dat acceptando sermones gratie et veritatis tanquam sibi necessarios. II 198, 3 sic enim arbitratur apostolus hominem iustificari per fidem: assertive de te ipso etiam, non tantum de electis credere, quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit. II 331, 20 f. a fide in deum iustus quilibet efficitur quia deum verificat, cui credit et confidit.

2) I 110, 17 gratis enim dat fundamentum, requiem conscientie et fiduciam cordis. II 130, 8 et est ipsa (sc. pax) quietudo conscientie et fiducia in deum. II 236, 15 f. qui credit in Christum, securus est in conscientia sua et iustus. II 250, 9 lex conscientiam urget peccatis, sed evangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi.

3) Sie steht auch schon in der Psalmenvorlesung WA III 180, 26 tantum habemus, quantum credimus et speramus.

Nun hebt Luther allerdings die innere Sicherheit, die der Mensch vermöge der Rechtfertigung gegenüber dem Leben und gegenüber sich selbst gewinnt, mit starken Worten hervor. Er spricht, wenn er auf die Höhe kommt, schon ganz in den Wendungen der Freiheit eines Christenmenschen: fidelis simul et semel est exaltatus super omnia et tamen omnibus subiectus (II 297, 21)[1]. Ein Sicherheitsgefühl erwächst schon daraus, daß die sittliche Lebensaufgabe sich nach Luther wesentlich einfacher — wenn auch freilich zugleich ernsthafter — darstellt als in der herrschenden katholischen Lehre. Denn mit erstaunlicher Kraft und Klarheit hat Luther damals schon die Folgerungen aus seinen Grundanschauungen gezogen. Fällt auf das Wollen, auf dessen Reinheit und Ganzheit, bei Gott das entscheidende Gewicht, so verliert daneben das Aeußere des Werks seine Bedeutung. Wie Luther es später im Sermon von den guten Werken darlegte, so verkündet er es schon jetzt: es kommt nicht auf die Zahl und Größe der Werke an — Luther nennt den Gedanken daran eine Versuchung (II 242, 32) —, vollends nicht auf ihre Mühseligkeit (II 253, 25 ff.). Der Mensch braucht überhaupt nicht etwas Besonderes als Inhalt seiner Handlung erst zu suchen (II 239, 11). Er kann sich genügen lassen an dem, was sein gewöhnlicher Beruf ihm an Aufforderungen zum Handeln darbietet (II 178, 11 II 244, 15 ff.). Damit entfällt für Luther auch bereits der besondere Vorzug des Mönchtums (II 316, 26 ff.)[2]. Die Aufgabe für den Menschen besteht nur darin, sich rein Gott zu überlassen (II 203, 10) und die Gelegenheiten des Wirkens zu ergreifen, die Gott ihm weist (II 239, 15 ff.). Der Gehorsam gegen Gott macht auch das Kleine groß, und es gefällt Gott, sich gerade im Bescheidenen und Unscheinbaren dienen zu lassen (II 242, 12).

Luther weiß es auch mit herrlicher Klarheit zu entwickeln, wie aus der Rechtfertigungsgewißheit neue Kräfte der Lebensgestaltung im Menschen entspringen. Schon die Unterwerfung unter das Gericht Gottes bedeutet bei jedem, der sie aufrichtig vollzieht, eine innere Wendung. Denn ihr Sinn liegt nicht bloß in dem Ergebnis, in der Erkenntnis der eigenen Verdammungswürdigkeit; das Wichtigere ist, daß der, der das Urteil Gottes bejaht, damit zugleich neue Maßstäbe für sich gewinnt. Er nimmt, wie Luther sich ausdrückt, die Form des Wortes in sich auf, d. h. er lernt den göttlichen Willen als den wahren Maßstab des Handelns betrachten und wird damit grundsätzlich frei von der dem Menschen natürlichen Betrachtungsweise, die das eigene Ich, den persönlichen Vorteil, in den Mittelpunkt setzt[3]. Die Rechtfertigung selbst, die Gewißheit der Sündenvergebung, verleiht noch Höheres. Denn, wie Luther an jener oben schon verwerteten Stelle ausführte, wirkt

1) Bemerkenswert ist, daß auch die Schlußworte von Worms schon einmal anklingen: cum id omni studio sit cavendum, ne contra conscientiam agat II 331, 29 f.

2) Die Auseinandersetzung über die Mönchsgelübde nimmt in vielem den Standpunkt des Jahres 1521 vorweg — auch ein Beitrag zur Frage Luther und Karlstadt.

3) II 58, 3 ff. II 65, 15 ff. iustificat, vincit enim in verbo suo, dum nos tales facit quale est verbum suum, hoc est iustum verum sapiens etc. et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat ... tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente i. e. veritas et iustitia. II 160, 3 ff. necesse est sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere, quod fit, dum per fidem se ipsam captivat et destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam.

die Güte Gottes eindringlicher als der Zorn. Sie wandelt das ganze Gefühl des Menschen gegenüber Gott. Sie weckt die freudige, ja die leidenschaftliche Liebe zu Gott und seinem Willen, die nicht nur das Aufgetragene gerne erfüllt, sondern selbst immer ahnt, was in Gottes Sinn liegt: so wie das Kind, ohne an einen Lohn zu denken, aus freier Gesinnung heraus den Willen des Vaters erfüllt [1]).

Und es erhöht nur den Schwung und die Freudigkeit dieses neuen Lebens, daß das Gottesverhältnis, in das der Mensch durch die Rechtfertigung getreten ist, sich als einer Vertiefung ins Unendliche fähig erweist. Gott birgt unerschöpfliche Tiefen in sich, und er führt dazu den Menschen absichtlich ins „Dunkel" hinein d. h. er bringt ihn in immer neue Lagen, wo seine bisherige Gotteserfahrung nicht ausreicht [2]). Das Haben Gottes wird zum immer erneuten Suchen [3]). Nicht Ruhe, sondern Bewegung ist das Kennzeichen des echten Christentums [4]).

Aber diese Bewegung ist nun nach Luther keine geradlinige, sie ist nicht die einfache Auswirkung des bestehenden Gottesverhältnisses. Luther nimmt vielmehr an, daß die Rechtfertigungsgewißheit selbst beim Menschen sofort wieder und zwar ununterbrochen in Spannung gerät. Denn mit demselben Nachdruck, mit dem er die Macht des neuen Lebens hervorhebt, betont Luther zugleich den bleibenden Widerstand, den die Natur im Menschen diesem entgegensetzt. Die scholastische Lehre von der auch nach der Rechtfertigung als „Zunder" zurückbleiben-

---

1) Vgl. die schon oben angeführte Stelle II 296, 3 ff. sic enim et deus convertit quos convertit, per intuitum sue bonitatis . . . amor ille omnia cum docebit; iam tactus sequitur et languet post eum quem offendit. Dazu den heftigen Ausfall gegen die scholastisch-aristotelische Anschauung, als ob es sich bei der Bekehrung nur um die Ueberkleidung mit einer neuen Form handelte. II 167, 7 ff. maledictum vocabulum illud formatum, quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur. II 139, 27 ff. charitatis locus non est nisi cor, immo intimum et medulla cordis, per quam fit ista differentia filiorum et servorum, quod filii dei hilariter, voluntarie, gratuito serviunt deo, non timendo penam, non cupiendo gloriam, sed solam voluntatem dei, servi vero coacti timendo penam et tunc invite et difficulter et cupiendo mercedem, et tunc voluntate, sed mercennaria voluntate, nunquam autem propter voluntatem dei absolute.

2) II 138, 30 ff. super omnia in invisibilem deum et inexperimentalem, incomprehensibilem sc. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens quid amet, sciens autem quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens et id quod nondum cognoscit tantum desiderans. Der Ausdruck vom „Dunkel" oder vom „Dunkel in Gott" stammt zwar aus der Mystik, aber Luther denkt dabei an etwas anderes als diese. Er meint nur, daß Gott für den Menschen undeutlich wird.

3) II 76, 31 ff. huius vite status non habendo, sed querendo deo peragitur. semper querendum et requirendum i. e. iterum ac iterum querendum. sicut ait ps. 103: querite faciem eius semper. . . . qui non requirit, quesitum amittit, cum non sit standum in via dei. II 101, 18 ff. quis enim quesivit aut quesivisset verbum incarnatum nisi ipse se revelasset? igitur inventus est, non quesitus. Inventus autem nunc ulterius semper vult queri et magis inveniri. Invenitur, quando ad ipsum convertimur a peccatis, sed queritur, dum perseveramus in conversione.

4) II 265, 32 ff. quorum (sc. Christianorum) vita non est in quiscere, sed in moveri de bono in melius velut egrotus de egritudine in sanitatem.

den concupiscentia ist ihm viel zu milde. Sie wird weder den Tatsachen an sich, noch auch ihrer Bedeutung gerecht. Die concupiscentia ist nicht bloß ein „Zunder", sie ist eine wirksame und lebendige Macht, und sie hält sich als solche, eben weil sie die Natur des Menschen ist, auch im Gläubigen, so lange dieses Dasein währt. Erst im Tod wird der Mensch von ihr frei [1]). Bei Lebzeiten ist sie — Luther hat das schon seit der Psalmenvorlesung gelehrt — trotz aller Anstrengung des Menschen nie völlig zu überwinden [2]). Man muß freilich dabei immer in der Erinnerung behalten, was Luther unter der concupiscentia versteht [3]). Er bemüht sich nicht erst darum, gegenüber einer wilden Sinnlichkeit oder einer rohen Selbstsucht das Gewissen zu schärfen [4]). Luther setzt voraus, daß derartiges hinter dem wirklichen Gläubigen liegt oder durch einfache Mittel gebändigt werden kann [5]). Die Sinnlichkeit insbesondere hat Luther nie für unüberwindlich gehalten [6]). Wo er von der sich behauptenden concupiscentia spricht, denkt er nach wie vor nur an die Selbstsucht. In der Ichsucht sieht er, wie schon die Mystik, den eigentlichen Gegner der Frömmigkeit und Sittlichkeit. Sie gilt ihm aber als unbesiegbar, nicht weil sie im offenen Zusammenstoß den stärksten Widerstand leistete, sondern — das war seine eigenste Erkenntnis — weil sie, als der geschmeidigste Trieb, das gute Wollen selbst

1) II 94, 11 ff. quia si non essent huiusmodi reliquie peccati in nobis et pure deum quereremus, certe mox dissolveretur homo et evolaret anima ad deum. sed quod non evolat, signum est, quod visco aliquo carnis adhuc heret, donec per gratiam dei absolvatur, quod in morte expectandum est.

2) Denifle hat (Luther und Luthertum I² 440 ff.) die außerhalb der Römervorlesung sich findenden Belege gesammelt, ist aber dabei bestrebt gewesen, sie alle, auch die aus den Predigten (vgl. S. 433 A. 1 und S. 443 A. 1), möglichst ins Jahr 1515 zu verlegen. Er muß das tun, um seine Behauptung von dem bösen Wendepunkt im Jahr 1515 und damit auch die von Luthers „Klosterroman" aufrechtzuerhalten. Ein Forscher, dem es um die Sache zu tun war, hätte wohl gesehen, daß der Satz von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung die Voraussetzung für die von Luther schon in der Psalmenvorlesung vorgetragene Lehre bildet, und dann sich gesagt, daß Luther ihn keinenfalls erst im Jahr 1515 „entdeckt" haben kann.

3) Denifles Fortsetzer und Herausgeber A. M. Weiß nimmt S. 434 A. 1 seinen Ordensbruder gegen W. Walther in Schutz: auch Denifle habe das Wort „Begierlichkeit" bei Luther „nicht im niedrigsten Sinn" ausgelegt. Aber wie stimmt es dazu, daß Denifle die Quellenstelle WA IV 207, 31 passio ire, superbie, luxurie zweimal, wo er sie benutzt (S. 454 und 457), in der Reihenfolge wiedergibt „Wollust, Zorn, Hochmut"? Kann A. M. Weiß wohl sagen, warum Denifle hier „geändert" hat? Gerade in diesem Zusammenhang, wo Denifle sich so viel auf seine Exaktheit zu gut tut und mit „Entstellung", „Lüge", „Fälschung" nur so um sich wirft, hätte er schon aus Klugheitsrücksichten allen Grund gehabt, selbst näher bei den Tatsachen zu bleiben.

4) Vgl. WA VIII 78, 33 nihil hic de robustis illis peccatis disputamus, quibus aliquando sancti peccant, sed de quottidiano inherente, sicut et ipsi de veniali loquuntur.

5) II 26, 23 nulla est potior victoria carnalis ardoris, quam fuga et aversio cordis per devotam orationem. quia fervescente spiritu mox tepescit et frigescit caro, vgl. E. A. 11, 226 So böse Gedanken kannstu im Herzen nicht haben, — wenn du etwas aus der Schrift vor dich nimmest und liesest es oder kommest zu einem andern und mit ihm davon redest, so legen sich die bösen Lüste nieder und wird das Fleisch stille. Das habe ich oft versucht und wenn ihr es versuchet, werdet ihr auch die Früchte finden.

6) WA II 584, 33 non concupiscere nemo potest, sed non obedire concupiscentiis possumus. WA X 2; 291, 30 Sprichstu aber: yha, ich kann mich nicht halten, das leugstu.

als ihren Schlupfwinkel zu benutzen weiß. In den verschiedensten Formen, sei es als Wunsch nach der Seligkeit oder als Furcht vor der Höllenstrafe oder als geheime Selbstzufriedenheit, drängt sie sich in das Wollen des Menschen ein, scheinbar den Eifer zum Guten spornend, in Wahrheit ihn vergiftend. Denn Gott will ganz im Ernst um seiner selbst, nicht um irgendwelcher Gabe oder Genusses willen geliebt sein. Jede selbstische Regung aber mindert nicht nur den Wert des Tuns, sondern hebt ihn auf. Sie gibt dem Wollen, das auf Gott zu gehen schien, eine ganz andere Richtung, die Richtung auf das eigene Ich. Gott wird dann nur das Mittel, das der Mensch für sich „gebraucht". Auch der Wunsch nach der Seligkeit, nach einer ewigen Ruhe in Gott, gehört mit zu diesen selbstsüchtigen Regungen. Denn dabei erstrebt der Mensch gleicherweise nur sein eigenes Glück, anstatt Gott zu dienen. Auch dieses Verlangen müßte darum ausgeschaltet werden, wenn der Mensch Gott die ihm gebührende Ehre erweisen wollte [1]).

Luther hat damit Gedanken, die Augustin zuerst in der Kirche angeregt und die die Mystik besonders gepflegt hatte, bis zu Ende gedacht. Schärfer als irgendeiner vor ihm hat er den Zusammenhang von Glücksstreben und Selbstsucht und damit auch den Gegensatz zwischen Seligkeitsverlangen und wirklichem Gottesdienst erkannt. Zur Bestätigung verweist er den einzelnen an die Erfahrungen, die er unter einem Kreuz mit sich selbst macht: dort, wo sein Glücksbegehren verwundet ist, mag jeder sich davon überzeugen, wie stark er noch an sich hängt und wie es demzufolge mit der Reinheit seiner Gottesliebe bestellt ist [2]). Aber es liegt Luther zugleich daran zu betonen, daß jene Regungen der Selbstsucht im vollen Sinn als Sünde gewertet werden müssen. Und zwar nicht bloß als „läßliche", wie sie die Scholastik einzuschätzen bereit war, sondern als Sünde im vollen Sinn. Denn bekundet sich in ihnen ein geheimer Wunsch, ein Wille, so sind sie auch, nach der Bergpredigt, bereits ein Tun, so unterliegen sie auch der sittlichen Verantwortung. Und bestätigt es sich, daß das selbstsüchtige Glücksbegehren, die concupiscentia, niemals im Menschen schläft und in jeder seiner Handlungen mitwirkt, so erhellt daraus, daß alles Tun des Menschen, auch des Gläubigen, am höchsten d. h. am alleinwahren Maßstab gemessen [3]), immer bloß Sünde ist [4]).

---

1) Vgl. die S. 130 A. 2 und S. 131 A. 1 angeführten Stellen und dazu noch II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii et vitatio mali proprii et reprobatio boni communis et electio mali communis. hec est prudentia, que dirigit carnem i. e. concupiscentiam et voluntatem propriam que se ipso fruitur et omnibus aliis utitur etiam ipso deo, se in omnibus querit et sua.

2) II 136, 17 ff. et fit ista examinatio, ut appareat unicuique suus affectus i. e. ut quisque cognoscat se ipsum, utrum sc. vere deum propter deum diligat, quod deus sine examinatione cognoscit.

3) II 83, 25 iudicium enim dei infinite est subtilitatis. et nihil ita subtiliter factum, quod coram eo non grossum inveniatur, nihil tam iustum, quod non iniustum, nihil tam verax quod non mendacium, nihil tam purum et sanctum, quod non pollutum et prophanum coram eo sit.

4) Das hat Luther schon in der Psalmenvorlesung klar ausgesprochen und begründet WA IV 364, 3 ff. suspecti proinde nobis ipsis semper esse debemus et timere ac lugere, quod forte talis aliquis adhuc in nobis sit sensus inflatura. quis enim gloriabitur se esse purum spiritum et non habere adhuc carnem adversarium spiritui etiam si iam nec

Aber was ergibt sich nun daraus für das Rechtfertigungsbewußtsein des Gläubigen? Zunächst nach Luther mindestens so viel, daß das Selbstgefühl des Menschen vor Gott durch das mit der Rechtfertigung beginnende neue Leben keine Verstärkung, keine weitere Stütze erhält. Luther leugnet nicht, erwartet vielmehr, daß der Gläubige stetig vorwärts kommt und allmählich auch in seinen Antrieben freier und hingebender wird. Aber er wendet sich mit aller Entschiedenheit dagegen, daß der Mensch diese werdende Gerechtigkeit bei sich selbst festzustellen und zu messen vermöge. „Das neue Leben ist kein Gegenstand der Erfahrung" [1]. Vor Gott, dem Herzenskündiger und untrüglichen Richter, ist es offenbar; für den Menschen ist es verschleiert. Denn niemand ist sich selbst so durchsichtig, daß er die sein Tun tatsächlich bestimmenden Beweggründe vollkommen zu erkennen vermag. Niemand ist sicher darüber, ob nicht gerade in seinen frömmsten Werken etwas von Glückseligkeitsverlangen oder von Furcht vor Strafe d. h. von Selbstliebe steckt, ob er also nicht aus doppeltem Herzen gehandelt hat [2]. Daher kann auch niemand wissen, ob und wieweit er die Gnade als wirksame Kraft — denn so meint es Luther in diesem Zusammenhang immer — besitze (II 94, 1 ff.). Leidenschaftlich geht Luther gegen die thomistisch-skotistische Lehre von „Zeichen der vorhandenen Gnade" vor. In ihr sieht er den allerverderblichsten Irrtum [3]. Zeichen der Gnade könnten ja nur reinste Antriebe zum Guten sein,

---

luxurie nec avaritiae aut aliarum manifestarum nequitiarum pars aut tentatio in ipso sit? si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in illa, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. semper ergo peccamus, semper immundi sumus. et si dixerimus, quod peccatum non habemus, mendaces sumus, quia negamus nos habere carnem, cum tamen caro ubicunque sit, secum ista mala habet ut spiritum impugnet. et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit.

1) I 54, 14 hec vita non habet experientiam sui, sed fidem, nemo enim scit se vivere aut experitur se esse iustificatum, sed credit et sperat.

2) I 62, 24 ff. quis scit si non timore pene vel amore comodi sui agat etiam subtilissime, in devotionibus et operibus bonis, querens quietem et premium magis, quam voluntatem dei? II 74, 5 ff. quis scit aut scire potest, etiamsi bona facere et mala omittere ea voluntate (sc. der vollkommenen Gottesliebe) sibi videatur, an vere ita sit, cum solus deus hoc iudicaturus sit . . . 27. scire non potuit, an duplici corde operatus sit, anne que sua sunt, occultissima cupidiate quesierit. II 94, 30 ff. in spiritualibus (i. e. intelligentia, iustitia, castitate, pietate) difficillimum est videre, anne in ipsis nos queramus. quia amor illarum cum sit honestus et bonus, sepissime hoc fine nos sistit et in deum non sinit hec ordinare et referre, ita ut non quia deo placent, sed quia nos delectant et quietant in corde aut etiam quia laudamur ab hominibus ea facimus ac sic non propter deum sed propter nos. II 323, 6 ff. qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant: quis scit si gratia dei hec mecum faciat? quis det mihi scire quod bona intentio mea ex deo sit? quomodo scio quod id quod feci meum seu quod in me est deo placeat?

3) II 324, 1 pestilentissimum itaque genus predicantium est hodie, quod de signis presentis gratie predicat. Vgl. II 74, 9 ff. quod enim quibusdam videtur se talem habere voluntatem, periculosa est presumptio, in qua plurimi astutissime falluntur, dum confisi se iam habere gratiam dei omittunt sua secreta rimari, tepescunt quottidie et in litera tandem moriuntur. si enim quererent, utrumne timore pene aut amore glorie, pudore, favore aut alia cupiditate ad bonum faciendum vel omittendum malum

die der Mensch in sich verspürt. Aber auch das scheinbar Edelste kann innerlich faul sein. Der Teufel selbst läßt oftmals die ihm Unterworfenen mit innerer Lust und Freudigkeit fromme Werke vollbringen, um sie über ihren Zustand zu täuschen [1]).

Vermag der Mensch aber sich selbst nicht vollkommen zu durchschauen, so kann er noch viel weniger den Schleier darüber lüften, wie seine Rechnung im ganzen vor Gott steht. Es wäre nichts anderes als Vermessenheit, wenn einer behaupten wollte, daß er tatsächlich (vor Gott) schon gerecht geworden sei oder daß er auch nur in einem bestimmten Augenblick es Gott vollkommen recht gemacht habe [2]).

Diesen und nur diesen Sinn haben alle die Stellen, aus denen Loofs und Ficker herausgelesen haben, daß Luther in unserer Vorlesung die „Heilsgewißheit" bekämpfe. An keiner von ihnen will Luther Heilsgewißheit überhaupt abschneiden. Ueberall wendet er sich nur gegen diejenige Heilsgewißheit, die sich auf die erworbene tatsächliche Gerechtigkeit berufen möchte. Jeder Zweifel daran wird niedergeschlagen durch die Art, wie Luther in diesem Zusammenhang das Beispiel des Apostels Paulus verwertet. Aus Paulus hat er ja gerade die Anregung zu seinem Satz geschöpft. Denn immer schwebt ihm bei seiner Behauptung das paulinische Selbstbekenntnis 1 Kor. 4, 4: nihil mihi conscius cum, sed non in hoc iustificatus

moverentur, invenirent sine dubio, quod illis iam dictis moverentur et non sola voluntate dei vel saltem quod nescirent, an amore dei pure facerent. — Ganz ebenso spricht sich Luther in der Heidelberger Disputation WA I 373, 6 und im Galaterkommentar von 1519 aus WA II 490, 3 ff. ex horum genere sunt et hodie mentium illi deceptores, qui libero freti arbitrio bonam (ut aiunt) formant intentionem et actum diligendi deum super omnia ex naturalibus elicitum habentes mox gratiam dei se obtinuisse perditissime praesumunt. und Opp. in ps. WA V 117, 31 nullum nosse signum est optimum signum, sed sola fide et spe niti. — Es ist eine ganz andere, nicht damit zu verwechselnde Frage, wieweit der Mensch Gewißheit darüber haben könne, ob er in der Gnade sei (d. h. einen gnädigen Gott habe), und ob er seines Glaubens sich selbst bewußt werden könne. Diese Frage hat Luther an denselben Stellen mit der gleichen Entschiedenheit bejaht, mit der er die erste verneinte. WA II 458, 29 ff. fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus ... in fide Christi pro peccatis tuis traditi. quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet. WA V 124, 20 detestandi .... doctores, qui nos docent dubios et incertos esse debere, an simus in gratia dei ac per hoc an sit deus noster et nos populus eius. ib. 164, 39 ff. perspicuum ergo est apostolum non tam loqui de spe ipsa obtenta, quam de certitudine cordis in spe, dum homo post tribulationem et infusionem spei ... sentit se sperare et credere et diligere ... oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed etiam scire et certum esse, se credere, sperare, diligere.

1) II 94, 1 ff. alias autem subtiliores illudit (sc. Sathan) subtiliore luce. quos facit et cum gaudio et hilaritate agere, ut sub hoc velamento abscondat eorum infirmitatem ipsis, ut sese credant habere gratiam.

2) II 88, 32 f. quia cum non possimus scire, an in omni verbo dei vivamus aut nullum negemus, ... nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus. II 104, 16 ff. isti vero (sc. die wirklich Frommen) ignorant, quando iusti sunt, quia ex deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit. II 124, 20 quia sicut deus et consilium ipsius nobis ignota sunt, ita et iustitia nostra, que in ipso et consilio eius tota pendet.

sum vor (II 69, 9 II 89, 13). Selbst Paulus hat es sich also nicht herausgenommen, sich für gerechtfertigt, d. h. für tatsächlich gerecht vor Gott zu halten, und dies, obwohl er sich keiner Sünde bewußt war. Luther erläutert das II 5, 4 ff. unerschrocken dahin, daß auch Paulus nicht habe wissen können, ob er alles getan hätte, was der Herr von ihm verlangte, und ob seine Handlungsweise, sein Gehorsam immer ganz Gottes Willen entsprach. Und doch schreibt er daneben dem Apostel Paulus nicht nur Heilsgewißheit, sondern Erwählungsgewißheit d. h. die höchste Stufe der Heilsgewißheit zu (I 81, 19) — ein hinreichender Beweis, daß für ihn das Bewußtsein „nicht gerechtfertigt zu sein" die Heilsgewißheit an sich nicht ausschließt.

Aber Luther folgert allerdings aus jenem Tatbestand, daß auch der Gläubige „immer sündigt", noch mehr. Er fordert, daß das Bewußtsein, nicht gerechtfertigt zu sein, sich beim Gläubigen immer wieder vertieft zu einem Selbstverwerfungsurteil, das sich auf seine ganze Person erstreckt. In einer bedeutsamen Auseinandersetzung mit der Scholastik hat Luther dies des Näheren begründet (II 179, 13 ff.). Er macht der Scholastik — mit Recht — den Vorwurf, daß sie „Fleisch" und „Geist", man darf dafür auch sagen: den alten und den neuen Menschen, wie zwei in sich fertige, gegeneinander abgeschlossene Größen behandle und darüber den Blick für die Einheit, in der sie befaßt seien, und für ihr Zusammenwirken verliere. Der Mensch sei aber immer beides zugleich, Fleisch und Geist [1]). Wenn das Fleisch in ihm eine Macht sei, so sei auch der Geist, der ganze Mensch davon betroffen. Das soll heißen: die in dem Gläubigen noch fortdauernde Selbstsucht darf nicht als ein Anhängsel betrachtet werden, das man mitschleppt, ohne dafür verantwortlich zu sein. Der Mensch bildet mit allem, was er ist und hat, eine sittliche Einheit. Ist die Selbstsucht noch in ihm rege, so ist nicht bloß ein Stück an ihm, sondern der Mensch als solcher, der Wille, das Ich schadhaft. Den „Geist" trifft die Schuld, wenn das Fleisch noch mächtig ist. Sobald der Mensch, anstatt sich mit einzelnem Guten oder mit einem et voluisse sat est zu trösten, sich selbst als Ganzes versteht, muß er es bemerken, daß er — trotz der in ihm vorhandenen und vielleicht wachsenden Gottesliebe — vor Gott stets nur als unrein, als der Gemeinschaft mit ihm unwert gelten kann.

Damit wird nun aber die Frage der Rechtfertigungsgewißheit verwickelt. Klar ist nach dem jetzt Festgestellten, daß der Mensch, so lang er lebt und so hoch er es vielleicht innerlich bringen mag, Gott gegenüber jedenfalls nie die Stellung überschreiten kann, die er zu Anfang, in der Rechtfertigung, erhalten hat. Der Schwerpunkt des Selbstgefühls bleibt allezeit außerhalb des Ich. Die Gerechtigkeit, auf die er sich verläßt, kann der Mensch nie in sich selbst, sondern immer nur

---

1) Ich erinnere hier nur wieder daran, daß Luther diese Erkenntnis nicht erst bei Gelegenheit der Römervorlesung gewonnen hat. Sie gehört mit zu seinem frühesten Erwerb, vgl. oben S. 62 A. 1. — Gegenüber Denifle (Luther und Luthertum I² 535 A. 4) und auch gegenüber Ficker (Anm. z. d. St.) ist jedoch zu betonen, daß es sich für Luther um eine andere Frage handelt, als um die scholastische nach der Einheit der Seelenkräfte. Luther kämpft dafür, daß der Mensch eine sittliche Einheit bilde. Wie die Seelenvermögen sich psychologisch zueinander und zur „Seele" verhalten, läßt er in diesem Zusammenhang dahingestellt.

im Gnadenwillen Gottes, in Christus finden, und die tatsächliche Gerechtigkeit muß ihm stets als eine erst noch zu erwerbende gelten [1]).

Aber aus der gekennzeichneten Lage erwächst nun auch die Notwendigkeit, die Rechtfertigungsgewißheit immer wieder neu zu gewinnen. Auch der Gläubige kann nicht umhin, den Gerichtsspruch Gottes, der alle Menschen ohne Unterschied für Sünder erklärt, ohne Abschwächung auf sich zu beziehen. Selbst dann, wenn einer wie Paulus sich keiner Sünde bewußt wäre, müßte er es doch Gott glauben, daß er tatsächlich ein Sünder ist [2]) und Gott um Vergebung [3]) und um Stärkung und Reinigung seines Willens bitten [4]). Mit anderen Worten: ständige Demut oder, wie er auch sagen kann, ständige Buße [5]) ist es, was Luther vom Christen fordert. Er betont dabei, im Gegensatz zur herrschenden Anschauung mit ihren stoßweise „erweckten Akten" und „guten Meinungen" (II 239, 2 II 273, 6 II 283, 16 II 321, 9 ff.) stark die ernsthafte Willensarbeit, die zur wirklichen Buße gehört [6]). Aber er hält, während er die eigene Willensanstrengung als notwendig hervorhebt, doch streng daran fest, daß nur die gottgewirkte Buße echt ist. Wie er nur die Selbsterkenntnis als aufrichtig gelten läßt, die unter dem Druck des vom Menschen bejahten göttlichen Verwerfungsurteils entsteht, so betrachtet er auch die Kraft zur Abkehr von sich selbst, den neuen Willen, als eine Gabe, die der Mensch in heißem Ringen erst von Gott erbitten muß [7]).

---

1) II 2, 33 in istis omnibus sic oportet se habere in humilitate quasi adhuc nihil habeat et nudam misericordiam dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis. II 89, 14 ff. ac per hoc soli Christo iustitia relinquitur, soli ipsi opera gratie et spiritus. nos autem semper in operibus legis, semper iniusti, semper peccatores. II 114, 25 extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. II 100, 2 ff. (iustitiam) tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare, se vero semper in peccatis adhuc vivere et esse.

2) II 69, 8 etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores. II 84, 10 unde necessarium est semper estimare hec de nobis vera esse et de unoquoque dici, quod sit iniustus.

3) II 95, 13 ideo nullus sanctorum se iustum putat aut confitetur, sed iustificari semper se petit. II 99, 35 tota vita populi novi, populi fidelis, populi spiritualis est gemitu cordis, voce oris, opere corporis non nisi postulare, querere et petere iustificari semper usque ad mortem.

4) II 93, 27 ff. . . . cum assiduis oporteat gemitibus ad deum intendere, ut hoc tedium tollat et ad hilaritatem perficiat voluntatem auferatque per gratiam pronitatem illius ad malum.

5) II 267, 6 si ergo semper penitemus . . .

6) II 95, 32 non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. II 152, 24 ff. sed hoc odium et hec resistentia corporis peccati non est levis, sed laboriosissima, ad quam necessaria sunt tot opera penitentie, quot fieri possunt, praesertim cautela ocii. II 179, 1 non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis viciis gratiam dei invocantes pugnant.

7) II 93, 26 ff. suis tantummodo freti viribus eunt et agunt cum tedio et difficultate semper, cum assiduis oporteat gemitibus ad deum intendere, ut hoc tedium tollat et ad hilaritatem perficiat voluntatem auferatque per gratiam pronitatem illius ad malum. pro hoc inquam instanter orandum, instanter discendum, instanter operandum castigandum, donec ista vetustas eradicetur et fiat novitas in voluntate. II 321, 21 ff. non sic, impii, non sic! sed opus est, ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus deum ores, ut etiam intentionem, quam presumpsisti ipse tibi det, non in securitate a te et in te con-

Andrerseits bekräftigt Luther jedoch ebenso nachdrücklich, daß solche ständige Buße nichts Zielloses sei. Ohne es zu wissen, überschreitet er dabei den Standpunkt der katholischen Kirche [1]). Er meint nur die katholische, gegenüber den Novatianern festgestellte Wahrheit zu vertreten, wenn er den Gläubigen damit tröstet, daß auch Gott immer wieder zur Vergebung bereit ist. Aber die Begründung, die Luther hinzufügte, gab der Sache ein neues Gesicht. Die katholische, im Bußsakrament vor allem zutage kommende Anschauung lief darauf hinaus, daß Gott von Fall zu Fall sich zu einer Neustiftung des Gnadenverhältnisses herbeiläßt. Luther dagegen beruft sich umgekehrt auf Gottes Unveränderlichkeit (I 44, 20). Was Gott einmal will, will er ernsthaft und das bleibt bestehen. Behält der Gerichtsspruch Gottes immer — auch über den Gläubigen — seine Kraft, so nicht minder seine Verheißung. Die Untreue der Menschen hebt Gottes Treue nicht auf [2]). Wohl vermag der Mensch seinerseits durch die Sünde aus der von Gott mit ihm begründeten Gemeinschaft herauszutreten. Aber dadurch wird diese nur außer Wirkung gesetzt, nicht ertötet. Sie nimmt den Menschen wieder auf, so oft er bußfertig zu Gott zurückkehrt [3]).

Auf Grund davon richtet nun Luther an den Gläubigen die Forderung, sich aus dem Bußgefühl ständig wieder zur Rechtfertigungsgewißheit zu erheben. Und er erklärt dies ausdrücklich nicht nur für etwas Erlaubtes, sondern für strenge Pflicht. Wenn er es dem Gläubigen verwehrt hat, seine Hoffnung auf die in ihm anhebende Gerechtigkeit zu setzen, so heißt er ihn dafür um so fester auf die Stetigkeit des göttlichen Erbarmens bauen. II 104, 16 ff. schärft er beides im selben Satz nebeneinander

---

cepta vadas, sed a misericordia eius petita et expectata. — Ich möchte nicht unterlassen, im Anschluß an diese Stelle es niedriger zu hängen, daß Denifle eines seiner Kapitel überschrieben hat: „Luther betet nicht um die Gnade, damit er sich emporarbeiten kann" (Luther und Luthertum I ² S. 462) und dazu noch stolz darauf ist, als erster diesen Zug bei ihm herausgefunden zu haben.

1) Die Bedeutung dieses Punktes ist Ficker nicht entgangen. Doch meint er auch da eine Unfertigkeit Luthers feststellen zu müssen. Er schreibt (S. LXXVII A. 3): „Aus demselben Grunde — nämlich aus Besorgnis vor einer gefährlichen securitas — ist auch die inamissibilitas der Gnade nicht durchgeführt, die ebenfalls in der Konsequenz der entwickelten Grundanschauung lag. Wohl ist die aeternitas gratiae als großer Trost von Luther festgehalten, aber auch stark das häufige Verlieren der Gnade ausgesprochen."

Aber hat Luther denn je die inamissibilitas gratiae weiter „durchgeführt", als das im Römerbrief der Fall ist? Hat er nicht sein Lebenlang von dem möglichen, dem häufigen Verlieren der Gnade gesprochen? Mehr, als was er in unserer Vorlesung sagt, hat Luther nie gesagt.

2) II 264, 30 quia nullis meritis neque demeritis mutatur consilium dei. non enim penitet eum sui doni et vocationis promisse, quia illi nunc sunt indigni et vos digni. non mutatur vobis mutatis.

3) II 157, 13 ff. de necessitate et natura spiritualis vite semel apprehense est, quod sit eterna ... 18 eterne voluntatis firmissima perfectione. 23 sicut Christus eternus, ita et gratia ex eo fluens est de natura sua eterna. quod autem homo rursum peccat, non ideo moritur vita eius spiritualis, sed ipse ab ea recedit et moritur, illa manente in Christo eterna. 158, 2 unde et non nisi semel baptisamur, quo Christi vitam assequimur, licet sepius cadamus et resurgamus. quia vitam Christi sepius repetere licet, non autem nisi semel initiari potest. 19 istud „semel" non determinat numerum penitentie. sed commendat eternitatem gratie.

ein. Nachdem er gesagt hat: isti vero (sc. die wirklich Frommen) ignorant, quando (!) iusti sunt, quia ex deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, fährt er fort: sed solum postulare[1]) et sperare debet. Man darf diese letzten Worte nicht als tonlosen Nachsatz betrachten, auch nicht übersehen, daß Luther debet sagt und nicht etwa licet. Er will den Glauben an die Beständigkeit der göttlichen Gnade als Pflicht im vollen Sinne hinstellen. Denn Gottes Verheißung ist — und bleibt — für den Menschen ein Gebot, dem er sich fügen soll[2]). So darf der Mensch immer aufs neue glauben, daß Gott ihn als einen Gerechten hält[3]). Luther deutet auch nicht einen geringeren Grad der Zuversicht an, wenn er in diesem Zusammenhang anstatt „glauben" zumeist „hoffen" sagt oder von einem „Erwarten" der Gerechtigkeit redet[4]). Der Grund für diese Ausdrucksweise liegt nur darin, daß Luther die Vollendung der Rechtfertigung ja erst im Jenseits eintreten läßt. Aber so gut wie im Begriff des Glaubens liegt für ihn auch in dem der Hoffnung, daß sie ihrer Sache sicher ist[5]). Er unterscheidet die Hoffnung, die er meint, ausdrücklich von einem bloßen „erweckten Akt" (II 287, 29). Denn die Hoffnung stützt sich auf eine bestimmte Zusage Gottes (II 128, 34 ff.). Sie wird von Gott dem Menschen geschenkt (II 341, 3 ff.). Daher können bei Luther auch die Begriffe des Glaubens und der Hoffnung ineinander übergehen[6]).

Tatsächlich nimmt Luther an, daß Gott von dem Gläubigen nicht bloß immer neu gesucht, sondern auch immer neu gefunden wird[7]). Der Mensch schreitet fort von einem Glauben zum andern (II 15, 7), von einer Begnadigung zur andern (II 270, 11 ff.) und das heißt auch von einer Rechtfertigungsgewißheit zur andern.

Die Gesamthaltung, die Luther dem Gläubigen zumutet, läßt sich also dermaßen beschreiben: der Gläubige muß es lernen, die beiden entgegengesetzten Urteile Gottes, die schlechthinige Verwerfung und die ebenso unbedingte Begnadigung in der Anwendung auf sich ständig zusammenzudenken. Er soll sich, wie Luther das ausdrückt, immer gleichzeitig als Gerechten und als Sünder, als gesund und als krank wissen (II 108, 14 ff.). Er soll in der Buße hinabsteigen bis

1) Es ist ein unglücklich gewählter Ausdruck, wenn Ficker (S. LXXVII) unter Zustimmung von Loofs (StKr 1911 S. 467 A. 1) sagt: „Die persönliche Heilsgewißheit ... wird postuliert und mehr als nur postuliert". Bei „Postulieren" denkt man heutzutage an ein „Postulat". Aber für Luther ist die Heilsgewißheit gerade nicht ein Postulat (des Menschen), sondern eine von Gott aus dem Menschen auferlegte Pflicht.

2) II 74, 21 nam quod sperare iubemur, certe non ideo iubemur, ut speremus nos ita fecisse sicut debemus, sed quod dominus misericors.

3) I 54, 14 f. nemo enim scit se vivere aut experitur, se esse iustificatum, sed credit et sperat.

4) II 124, 12 per spem misericordie. II 2, 34 nudam misericordiam dei expectare eum pro justo et sapiente reputantis. II 100, 2 f. (iustitiam) tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare. II 321, 23 f. a misericordia eius petita et expectata.

5) II 287, 28 spes vero non confundit i. e. gaudet et hilaris est ac secura.

6) II 114, 27 que omnia in nobis sunt nonnisi per fidem et spem in ipsum. II 324, 16 confidere in dominum = sperare. II 330, 3 per spem in deum fiduciam habendo.

7) Vgl. die schon mehrfach angeführte Stelle II 101, 19 ff. inventus autem nunc ulterius semper vult queri et magis inveniri. invenitur quando ad ipsum convertimur a peccatis, sed queritur dum perseveramus in conversione.

zum Nullpunkt, bis zum Gefühl der Unwürdigkeit seiner ganzen Person, und doch dieses von ihm festgehaltene Gefühl wieder überwinden durch den rückhaltlosen Glauben an Gottes Verheißung.

Aber ergibt nun dieses Ueberwinden Heilsgewißheit? Erwächst aus den sich aneinanderreihenden Höhepunkten der Rechtfertigungsgewißheit beim Menschen die Zuversicht oder wenigstens die Ahnung, daß Gott sein Werk an ihm zu Ende führen und ihn zur Vollkommenheit gelangen lassen werde?

Luther hat sich in der Tat diesem Gedanken stark genähert. Er hebt zwar oft und nachdrücklich genug hervor, daß die Furcht vor dem künftigen Gericht niemals ganz aus dem Bewußtsein des Gläubigen schwinden dürfe (II 84, 1 f. II 116, 12 II 124, 29 II 221, 25), und er beschreibt einmal die richtige Stimmung des Christen als den königlichen Weg, der zwischen Furcht und Hoffnung die richtige Mitte hält, der die „Sicherheit" ebenso vermeidet wie die Verzweiflung [1]).

Scheinbar hat Luther damit sich zu dem Standpunkt bekannt, den die katholische Kirche seit Augustin und Gregor d. Gr. in der Heilsgewißheit einnahm, zu einem Hin- und Hergehen zwischen den beiden Gefühlen, von denen nur keines das andere völlig aufheben durfte. Allein der Sinn, den Luther in seine Formel vom königlichen Weg hineinlegt, ist doch ein wesentlich verschiedener. Nicht nur sind die beiden Begriffe Furcht und Hoffnung bei ihm anders bestimmt als in der katholischen Kirche; auch der Ausgleich zwischen ihnen vollzieht sich bei ihm anders als dort.

Die Hoffnung erhält bei ihm von vornherein dadurch eine andere Bedeutung, daß Luther jeden Gedanken an Verdienste, auf die der Mensch sie wenigstens nebenher noch stützen könnte, aus ihr herausnimmt [2]), und ausschließ-

1) II 118, 4 ff. regia ergo via et via pacis in spiritu est, peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam eius, ut nos ab eo liberet et non imputet. Timor excludet dextram, sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille vanam placentiam sui, ista desperationem. — Damit man nicht auch hier wieder sofort auf eine „Unfertigkeit" bei Luther schließe, führe ich ein paar völlig gleichlautende Stellen aus einer Zeit an, in der er nach gemeiner Anschauung unzweifelhaft auf dem Boden der Heilsgewißheit steht Opp. in ps. WA V 140, 13 ff. duo enim sunt, quibus haec vita exercetur; timor et spes, velut duo irrigua illa Judicum 1 . . . atque in his duobus, tanquam inter molam inferiorem et superiorem semper oportet versari nec aliquando declinare sive ad dexteram sive ad sinistram. hoc enim impiorum est, qui contrariis duobus exercentur, securitate et praesumptione. Von den Schlüsseln (1530) WA XXX 2; 504, 15 dagegen hat er diese ertzney gesetzt: den Bindeschlüssel, das wir nicht zu sicher jnn der sunden vermessen, rohe und verrucht blieben, den Löseschlüssel, das wir auch nicht jnn sunden verzweiveln müssen und uns also damit auff der mittelstraße zwischen vermessenheit und verzagen jnn rechter demut und zuversicht erhalten.

2) Das liegt mit in seiner Bestreitung einer tatsächlichen Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Ausdrücklich hat sich Luther von dieser Seite her mit dem katholischen Begriff der spes auseinandergesetzt WA I 428, 30 ff. quodcirca diffinitio spei apud Magistrum Sententiarum vel est falsa vel est obscura et non intelligibiliter posita, quia spes non provenit ex meritis, sed contra merita proveniunt ex spe . . . provenit enim spes nonnisi ex miserente et infundente deo, nec habet obiectum vel materiam seu fundamentum aliud quam ipsam nudam dei misericordiam, nequaquam opera nostra.

lich die göttliche Barmherzigkeit als ihre Grundlage gelten läßt[1]). Aber sie vertieft sich noch weiter durch die Art, wie Luther ihr Ziel versteht. Für ihn handelt es sich nicht in erster Linie darum, ob der Mensch die Seligkeit d. h. sein höchstes Glück, erreicht, sondern darum, ob er zur inneren Vollendung gelangt. Denn dies, die völlige Einigung des Willens mit Gott, das ist die wahre Seligkeit[2]). Und die Hoffnung darauf meint Luther allerdings stärken zu sollen[3]). Wer, um sein Lieblingsbild zu gebrauchen, Gottes heilende Hand über sich verspürt, der muß diesem Arzt auch das Vertrauen entgegenbringen, daß er ihm die ganze Gesundheit wiedergeben wird[4]). Denn Gott ist beständig; er läßt sein Werk nicht im Stich (II 94, 20), und seiner Allmacht gelingt, was dem an sich selbst verzweifelnden Menschen unmöglich däucht (II 128, 26 ff.). Ja Luther geht soweit zu sagen, daß der Gläubige in dieser Zuversicht sich jetzt schon als gesund fühlen darf[5]).

Auch beim Gegenstück, bei der Furcht, scheidet Luther alles aus, was bloßes Bangen vor der Strafe ist. Die Angst vor der Höllenqual zählt bei ihm ja überall zu den minderwertigen, das Streben nach der wahren Gerechtigkeit nicht fördernden, sondern schädigenden Beweggründen. In ihr kommt nur die natürliche Selbstliebe zum Vorschein. Die Furcht, die Luther allein gelten läßt, bezieht sich ausschließlich auf das Gericht Gottes und die dort abzulegende Rechenschaft. Sie ist die Vergegenwärtigung der Höhe des Ziels, das begründete Mißtrauen gegen sich selbst, der Zweifel an der Lauterkeit des eigenen Tuns und das Gefühl für die Unvollkommenheit des Geleisteten (II 89, 1 II 116, 12 II 124, 29 II 195, 22 II 221, 25 II 323, 29). So verstanden verträgt sich die Furcht nicht nur ohne Widerstreit mit der Hoffnung, sie ist neben ihr unentbehrlich. Sie hält die notwendige Spannung des Willens aufrecht.

Wenn Luther aber dann die beiden Stimmungen zueinander ins Verhältnis setzt, so fällt auf die Hoffnung unzweifelhaft der stärkere Ton. Das Zutrauen zu Gottes Macht muß größer sein, als die Furcht vor der eigenen Schwäche. Luther verlangt es darum von dem Gläubigen, daß er sich dazu überwinden solle, den jüngsten Tag mit Freuden zu erwarten, anstatt den Gedanken daran von sich fernzuhalten: ist es doch der Tag der Befreiung[6]). Noch klarer

1) II 2, 34 nudam misericordiam dei expectare.

2) II 217, 23 hoc autem sapiunt, quia nesciunt quid sit beatum et salvum esse, nisi sc. voluptari et bene habere secundum phantasiam suam. cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro.

3) II 107, 28 credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus, ne peccatum regnet, sed sustineamus ipsum, donec auferat ipsum.

4) II 107, 31 promittenti medico certissimam sanitatem credit. II 108, 8 incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam aeternam.

5) II 108, 3 sanus ex certa promissione medici cui credit. II 176, 16 inchoative et in spe sani.

6) II 193, 21 penitentibus iam lugentibus predicandum et suadendum, ut ea cum gaudio discant expectare et postulare, ut cito veniat dies illa. non enim timendo sed amando fugitur ira dei et miseria atque horror iudicii et per conformitatem voluntatis dei quietatur conscientia. quid enim prodest timere iudicii diem? quia qui timet eum, odit eum et non vult eum venire. sed

vielleicht kommt diese Auffassung an den Stellen zum Ausdruck, die Denifle so häßlich mißbraucht hat [1]). Mehrmals in unserer Vorlesung [2]) gibt Luther den weisen Rat, bei der Selbsterziehung nicht zu gewaltsam, nicht zu stürmisch vorzugehen; nicht zu meinen, daß man das ganze Uebel mit einem Schlag ausrotten könne. Ein derartiger Vorsatz führe notwendig zum Zusammenbruch und zur Verzweiflung. Man müsse sich darein finden, daß die Sünde erst allmählich verschwinde. Aber wenn man nur Mißfallen an ihr hege, so werde Christus, der uns mit unserer Sünde trage, uns gewiß davon heilen. Ein Denifle brauchte selbstverständlich nicht zu beachten, daß Luther sich unter dem „Mißfallen an der Sünde hegen" etwas sehr wenig „Gemütliches" (Denifle I² 333) vorstellt [3]), oder wenn er es beachtete — man kann es nur sehr schwer übersehen —, so hatte er es nicht nötig, seinen Lesern etwas davon zu verraten. Ebensowenig ging es ihn etwas an, daß Luther Christus ja ausdrücklich nicht nur als den Tröster, sondern zugleich als den Heiler und Neuschöpfer des Menschen beizieht [4]). Jederzeit hat Luther erst der Glaube

nunc inpossibile est eum non venire et impossibile est, ut bene veniat et ad salutem ei, qui odit adventum eius.

1) Denifle hat übrigens damit nur Vorwürfe wiederholt, die Luther schon zu seinen Lebzeiten, namentlich von den Täufern gemacht wurden WA XL 1; 344, 5 nihil aliud facere quam, ut ipsi putant: stertere et audire verbum et accipere donum. Luther erwidert darauf 345, 4 videtur ista doctrina facilis, sed quam res magna sit auditus fidei, experior ego et pii alii.

2) II 102, 12 ff. incipit (sc. der Teufel) eos ad propositum suum (sc. dem Eifer um Gerechtigkeit) iuvare, ita ut nimium festinent exuere omnem concupiscentiam. quod ubi non poterunt, tristes, deiectos, pusillanimes, desperatos et inquietissimos in conscientia facit. restat igitur in peccatis nos manere oportere et in spe misericordie dei gemere pro liberatione ex ipsis. sicut sanandus, qui nimium festinat sanari, certe potest gravius recidivare. paulatim ergo sanari oportet et aliquas imbecillitates aliquamdiu sustinere. sufficit enim, quod peccatum displicet, etsi non omnino recedat. Christus enim omnia portat, si displiceant, et iam non nostra sed ipsius sunt et iustitia eius nostra vicissim. II 117, 17 ff. rursum alii sunt nimis pusillanimes, qui peccant in aliam partem, nimium festinantes ad expurgationem fermenti, ad sanitatem perfectam. qui etiam ipsum internum peccatum vellent funditus extirpare et quia non possunt, sed sepius cadunt, ideo tristes, deiecti et desperati fiunt... hii nimium timent, immo stulte timent, quia tunc se deo placere putarent, si mundi essent; tunc autem displicere inevitabiliter putant, si sint immundi, ignorantes dei misericordiam, quam implorare debuerant, ne imputaret eis quod mundi non sunt. ac per hoc etiam ipsi suis viribus nituntur periculosissime.

3) Gerade in diesem Zusammenhang wirft Luther der herrschenden Lehre vor, daß sie die Leute dazu erziehe, nur auf das äußere Werk zu achten, so daß sie nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicere per iuge suspirium ad dominum II 111, 19 f.; vgl. II 179, 1: non imputat autem (sc. deus) solum iis, qui viriliter aggressi cum suis viciis gratiam dei invocantes pugnant.

4) II 115, 11 ff. nisi quod sciunt in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari, ut omne bonum suum extra se in Christo, qui tamen per fidem in ipsis est, protestentur. — Später hat Luther es gerne ausgeführt, daß der Christus, den der Gläubige in sich hat, diesem auch recht unbequem werden kann WA X 1; 478, 5 ff. Nu das er unßer kleyd sey und fur uns als seynem kleyd mittell, horen wyr wol gern; aber wenn er seyn kleyd reynigen will, das leyden wyr gar ungern. Wollen wyr seyn kleyd seyen, so mussen wyr warlich leyden, das erß reynige, er mag und will nit ym unreynen kleyd gehen.

als rechter Art gegolten, der aus der Zugehörigkeit zu Christus auch den Antrieb und die Kraft holt, die Sünde in sich zu ertöten [1]). Würdigt man seinen Rat, wie es sich gehört, im Zusammenhang seiner ganzen Anschauung, so enthält er einen tief frommen Gedanken. Luther heißt den an sich selbst Verzagenden durch die Zuversicht zu Gottes sieghafter Macht seine Ungeduld stillen. Auch das gehört, meint er, zum demütigen Gottvertrauen, daß man ihm die Wahl des Zeitpunkts überläßt, an dem er den Menschen aus seiner inneren Gebundenheit befreien will. Die Wendung kann schneller kommen als man denkt [2]); es mag aber auch sein, daß der harte Widerstand, den die Natur leistet, dazu dienen soll, dem Menschen sich selbst zu verleiden und ihn gerade dadurch von sich freier zu machen [3]). So hätte Luther nicht sprechen können, wenn er nicht angenommen hätte, daß die Hoffnung auf eine endliche Erlösung in jedem Gläubigen leben und daß sie die Grundstimmung in ihm bilden müsse.

Aber im letzten Augenblick, möchte man sagen, da wo diese Hoffnung in Gewißheit überzugehen im Begriff ist, stellt sich dem bei Luther noch das schwerste Hindernis entgegen — die Prädestination.

Luther hat sich in der Römervorlesung zur strengen paulinischen Auffassung der Prädestination als vollkommen freier Wahl Gottes durchgearbeitet; aber er ist doch darin bei Augustin und den Scholastikern geblieben, daß er die Erwählung des einzelnen als ein für den Menschen undurchdringliches Geheimnis betrachtet. Nur besondere Offenbarung vermag darüber Gewißheit zu verschaffen (I 81, 19).

Damit war nun aber auch der Punkt in Frage gestellt, auf den für Luther bezüglich der Heilssicherheit alles ankam. Der Zweifel über das Gelangen zur Seligkeit, soweit es sich dabei nur um das Gewinnen des höchsten Glücks handelte, focht ihn nicht an. Aber die Erwählung durch Gott schloß nach Augustin auch die Verleihung des donum perseverantiae in sich. Blieb die Erwählung für den einzelnen im Dunkel, dann war auch keine Sicherheit darüber zu erlangen, ob der einzelne von Gott dazu bestimmt war, die sittliche Vollendung zu erreichen [4]).

Es ist nun für Luther, im Unterschied von Calvin, bezeichnend, daß er sich nicht aufgefordert fühlte, andere ohne bestimmte Veranlassung auf diesen Punkt hinzustoßen. Er wußte aus persönlichster Erfahrung, in welche Abgründe der Verzweiflung man dabei geraten konnte. Er ermahnt deshalb — des Rats eingedenk, den ihm selbst ehedem Staupitz gegeben hatte, — seine Zuhörer, erst dann an das

---

1) Z. B. Disput. S. 441 Drews nam christianus sub alis gallinae commorans ... semper habet in conspectu dominum, quem scit videre omnia et occidit peccatum in corpore suo.

2) II 228, 18 et tamen per hec omnia eos educit et liberat tandem ex insperato, cum ipsi velut desperati gemant.

3) II 174, 22 immo divina dispensatione fit, ut illa concupiscentia dum resistit volenti et bone volenti, eo magis perficit voluntatem et accendit in odium maius sui, quam si non resisteret.

4) Ich erinnere nochmals an die S. 112 A. 2 angeführten Stellen.

Erwählungsgeheimnis heranzutreten, wenn sie sich vorher in die Betrachtung der Wunden Christi vertieft hätten. Dort stehe man auf festem Grunde [1]).

Aber wo ihm die Frage durch den Text selbst nahegelegt wird, da weicht er ihr auch nicht aus. Und er ist imstande, eine wirkliche Lösung zu geben. Nur baut sie sich in zwei Stufen auf.

Zuvörderst ermuntert er den wegen seiner Erwählung Bekümmerten, im kühnen Glauben die Verheißung Gottes zu ergreifen und aus ihr nicht bloß Rechtfertigungs-, sondern Erwählungsgewißheit zu schöpfen [2]). Wer es zu fassen vermag, daß er erwählt sei, der ist auch erwählt. Das ist der Weg, den Zwingli und Calvin später eingeschlagen haben. Auch Luther selbst hat den Rat, den er in der Römervorlesung gegeben hat, weiterhin noch oftmals wiederholt [3]). Er entsprach seinem Grundsatz: „So viel du gläubest, so viel hast du auch“ [4]), und er bildete, wenn man auf das Ganze zurücksieht, den folgerichtigen Abschluß der Gedankenentwicklung, die ihn zuerst auf die Rechtfertigungsgewißheit und von da aus auf die Heilsgewißheit hingeführt hatte. Die Gemeinschaft, die Gott in der Rechtfertigung zwischen sich und dem Menschen begründete, erschien erst dann als eine ganze, als ein wirkliches Vertrauensverhältnis, wenn keinerlei Zweifel über Gottes letzte Absicht sich dazwischenschob. Und war der Glaube die höchste Ehre, die man Gott erweisen konnte, so erschien es auch nicht als eine Ueberhebung, wenn einer Gott zutraute, daß er von Ewigkeit her sich seiner erbarmt hätte.

Aber es ist bedeutsam, daß Luther diese Auskunft doch nur als einen Trost für die Schwachen gelten lassen will (II 215, 1 ff.). Das ganz Entsprechende war sie ihm nicht. In der Undurchdringlichkeit des göttlichen Ratschlusses lag für ihn ein Wert, den er nicht zu mißachten geneigt war. Die „Majestät“ Gottes kam darin zum Ausdruck, die eine allzugroße Vertraulichkeit zwischen sich und den Menschen nicht duldete. Von dem starken, dem gereiften Christen verlangte Luther, daß er dies begriffe. Von ihm fordert er deshalb, daß er sich ernsthaft auf die Möglichkeit einstellte, selbst zu den Verworfenen zu gehören. Und er mutet ihm

---

1) II 226, 6 ff. hic tamen moneo, ut in istis speculandis nullus irruat, qui nondum est purgate mentis, ne cadat in barathrum horroris et desperationis, sed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Christi. 14 tuta satis sunt nobis vulnera Jhesu Christi, foramina petre.

2) II 214, 22 ff. igitur si quis nimie timet se non esse electum . . . in veritatem promittentis dei audacter ruat, se transferat de prescientia terrentis dei et salvus et electus erit.

3) Vgl. z. B. Opp. in ps. WA V 173, 9 amata autem hac occulti eius consilii voluntate iam praedestinatus es. Serm. v. d. Bereitung z. Sterben. WA II 690, 26 Also wan du Christum und alle seyne heyligin ansihest, und dir woll gefellet die gnad gottis, der sie alßo erwelet hatt, und bleybest nur fest yn demselben wolgefallen, ßo bistu schon auch erwelet, wie er sagt Gen. 12 Alle, die dich gebenedeyen, sollen gebenedeyet seyn. E. A. 54, 230 (Brief vom 30. IV. 1531) Hie, hie, sage ich, lernet man die rechte Kunst von der Versehung und sonst nirgend; da wird sich finden, daß ihr an Christum gläubet. Gläubet ihr, so seid ihr berufen; so seid ihr auch versehen gewißlich. Tischr. I 157, 1 hoc modo est de praedestinatione disputandum, quia sie ist schon ausgericht; sum baptisatus et habeo verbum, da sol ich kein zweyvel haben de salute.

4) Vgl. oben S. 134 A. 3.

zu, daß er sich — wenn es so Gottes Wille sein sollte — ruhig in dieses Schicksal finde und es sogar als gerecht hinnehme. Darin zeige sich erst die Gottesliebe in ihrer vollen Reinheit, daß man den Willen Gottes selbst dann bejahe, wenn er das eigene Glück vernichte [1]).

Deutlich steht Luther mit diesem Gedankengang unter dem Einfluß der Mystik [2]). Seine Forderung berührt sich aufs nächste mit der resignatio ad infernum bei Tauler [3]) und dem Verfasser der Theologia Deutsch, in deren Gefolge später Molinos und Mme. de Guyon den amour desinteressé derselben Probe unterworfen haben [4]).

Trotzdem ist Luther auch in diesem Fall nicht nur einem Einfluß von außen her unterlegen. Er hat die mystischen Gedanken nur deshalb und nur soweit übernommen, als sie zu seiner eigenen Lehre paßten. Denn, so befremdlich es zunächst klingen mag, gerade in dieser Zuspitzung kamen gewisse Antriebe seiner Rechtfertigungslehre zu ihrer reinsten Ausprägung.

Es lag unzweifelhaft in der Linie eben dieser Lehre, wenn er den Gläubigen der Möglichkeit seiner Verwerfung offen ins Auge sehen hieß. Stellte er es in ihr als erste Forderung auf, Gott als den allein Gerechten und sich selbst als verdammungswürdigen Sünder zu bekennen, dann mußte sich die Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses darin bewähren, daß einer auch der tatsächlichen Vollstreckung des Urteils sich zu unterwerfen bereit war. Indem Luther dies betonte, schnitt er den

---

1) II 215, 8 ff. (gradus) tertius optimus et extremus eorum, qui et in effectu se ipsos resignant ad infernum pro dei voluntate, ut in hora mortis fit fortasse multis. hii perfectissime mundantur a propria voluntate et prudentia carnis. II 217, 29 tales enim libere sese offerunt in omnem voluntatem dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat; adeo nihil querunt que sua sunt. II 218, 13 ff. nunc autem nemo scit, an deum pure diligat, nisi experiatur in se, quod etiam salvari non cupiat nec damnari renuat, si deo placeret.

2) Nicht nur der Mystik! Auch der Nominalismus kam auf ähnliche Gedanken, vgl. Occam Centilogium Th. 100 damnatus tantum tenetur deum diligere, quia ipsum damnavit, sicut beatus quia ipsum beatificavit. Auch Luther selbst streift dies bereits in der Psalmenvorlesung WA III 73, 6 et iste versus mirabilis est, quod sancti plus horrent blasphemiam dei quam infernum, sicut quidam petiit, si damnaretur, ut tamen non minus deum laudaret et glorificaret.

3) Vgl. A. V. Müller, Luthers theologische Quellen S. 187 und Luther und Tauler S. 97 ff.

4) Beachtenswert ist auch das Verhältnis zu Ignatius von Loyola. Auch Ignatius fordert in den geistlichen Uebungen für die höchste Stufe der Demut eine völlige Selbstaufopferung. Aber bei ihm wird dieses Höchste dadurch erreicht, daß man sich in der Nachfolge Christi zur tiefsten Erniedrigung entschließt, auch wenn diese zur Ehre Gottes nichts weiteres mehr beiträgt. (So klar nach der versio vulgata der exercitia vgl. Monumenta Ignatiana Ser. II 370 tertius est modus humilitatis absolutissimae, ut priores duos iam adeptus, etiamsi nullo superaddito laus dei par foret, ad maiorem tamen imitationem Christi eligam potius cum eo paupere, spreto et illuso pauperiem etc. Die Uebersetzung von Roothaan gibt im Anschluß an das sogenannte Autograph die etwas abgeschwächte Form S. 371 includendo primam et secundam, ubi aequalis fuerit laus et gloria divinae maiestatis, ad imitandum (magis) Christum Dominum nostrum, utque ei magis actu similis fiam etc.) Luther macht umgekehrt gerade das unbedingte Wollen der Ehre Gottes zum Grund des Verzichts (II 217, 25 voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare, neque hic neque in futuro).

Hintergedanken ab, der bei seiner Rechtfertigungslehre sich leicht einstellen mochte: die Meinung, als ob der Richterspruch Gottes nur etwas Vorläufiges, nur ein halber Ernst wäre [1]). Gott kann ihn auch an dem „Gerechtfertigten" verwirklichen, und er bleibt im Recht, wenn er es tut. Der Betroffene muß selbst Ja dazu sagen; muß die Vollstreckung sogar wünschen, wenn anders er sich selbst, dieses eigensüchtige Wesen, so aufrichtig wie er es sollte, haßt [2]). Die Rechtfertigung, die Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, würde darüber nicht zum Schein. Nur für denjenigen würde sie zum Trug, der sie bloß wegen der dadurch verbürgten ewigen Seligkeit schätzte. Aber eben der hätte sie nicht richtig gewürdigt. Wer sie in ihrem wahren Sinn versteht, der hat in ihr etwas gewonnen, das von Glück und Unglück, auch vom ewigen Glück und Unglück vollkommen unberührt bleibt. Denn die Willensgemeinschaft mit Gott, die in der Rechtfertigung erreicht ist, ist das Höchste, was dem Menschen zuteil werden kann. Sie ist die wahre Seligkeit [3]). Ihr zulieb, um nur Gottes Willen rein zu bejahen und von sich selbst ganz frei zu werden, müßte einer selbst die Hölle ertragen können.

Das ist teils weniger teils mehr, als was die Mystik gesagt hatte. Weniger, weil Luther kräftiger als Tauler unterstreicht, daß die resignatio nur eine bedingte ist: „wenn Gott es so wollte" [4]). Aber auf der andern Seite ist es doch viel mehr. In der Mystik ist jener Verzicht nur eine „Uebung", nur ein frommes Spiel, bei dem man heimlich ganz sicher weiß, daß es doch nicht Ernst wird. Denn in den Himmel will der Mystiker trotzdem, oder vielmehr gerade dadurch kommen. Bei Luther ist die Sache, obwohl es sich nur um die Möglichkeit der Verwerfung handelt, bitterer Ernst. Es kann wirklich so kommen und es gilt sich darauf einzurichten. Es greift auch an dieser Stelle ein, daß Luther in der Religion nicht wie die Mystik von einem aus dem Menschen selbst entspringenden Streben, sondern von einem ihn übermannenden Eindruck, von einer Gewissenserfahrung ausging. Deshalb empfindet er die Lage, in die er sich gedrängt fühlt — die Aussicht auf die Hölle —, im vollen Sinn als wirklich, während der Mystiker sich immer bloß durch eine Steigerung der Einbildungskraft in sie hineinversetzte. Aber aus demselben Grund gelangt er auch

1) Vgl. Ausl. d. 7 Bußpsalmen WA I 184, 22 Gott aber seliget nur die Vordampten, nicht als ettlich sagen, das sie sich achten als vordampten und doch selig seyn, sundern sie seyn vordampt und ist nit da eyn ertichtet achten, dann mit Gott kann man nit spigelen. Es muß ßo seyn, wie sichs achtet, und nit anders seyn und anders achten, das heyst geheuchelt und gelogenn vor gottis augen.

2) II 220, 15 ideo oportet fugere bona et assumere mala et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari. quia sicut agit, qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet.

3) II 218, 25 ff. cum hoc sit esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro.

4) II 217, 31 si deus ita vellet, tantum ut sua voluntas plene fiat. — Diesen Punkt hat A. V. Müller in der Auseinandersetzung mit Denifle und Grisar mit Recht betont. Weiter auf Denifle und vollends auf Grisar einzugehen, verlohnt sich nicht. Denifles Uebergangsformel (Luther und Luthertum I ² 505): „Damit wird das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott aufgehoben, es bleibt nichts übrig als sich offerieren zur Hölle", genügt schon, um zu zeigen, was man vor sich hat: ein zurechtgemachtes Bild, das zwar genau ausdrückt, wie Luther nach Denifles Wünschen ausgesehen haben müßte, das aber mit dem wirklichen Luther nichts zu schaffen hat.

zu einem tieferen Ergebnis als die Mystik. In dem Augenblick, wo er jenen letzten Gedanken im Ernst zu vollziehen sucht, empfindet er, daß er nicht vollziehbar ist. Für denjenigen, der sich so, wie Luther es für richtig hält, zu stellen vermöchte, wäre die Hölle tatsächlich keine Hölle mehr [1]). Er bliebe auch dort mit Gott verbunden; verbunden gerade durch den Willensentschluß, mit dem er scheinbar seine Trennung von Gott bejahte [2]). Ungesucht und ungewollt, ja fast wider seinen Willen, kommt Luther somit auch auf diesem Wege zu einer Heilsgewißheit. Wenigstens wenn man das Bewußtsein einer unlösbaren Gemeinschaft mit Gott als Heilsgewißheit gelten läßt. Sie ist heldenhafter als die auf der ersten Stufe gewonnene; sie hat das ganze Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit und den entschlossenen Willen zur höchsten Opferbereitschaft in sich. Es ist eine Heilsgewißheit im Stil des paulinischen Worts, daß weder Hohes noch Tiefes, weder Fürstentum noch Gewalten von der Liebe Gottes zu scheiden vermögen.

„Unfertig" ist demnach Luthers Anschauung von der Heilsgewißheit in der Römervorlesung jedenfalls nicht. Sie ist durchgedacht bis zum äußersten Punkt. Wer sie als rückständig ansehen zu müssen glaubt, wird sich mit einer doppelten Tatsache abzufinden haben. Erstens damit, daß Luther noch geraume Zeit nach 1517/18, d. h. nach der Zeit, wo er der herrschenden Meinung gemäß erst die volle Heilsgewißheit vertrat, sich genau so wie in der Römervorlesung über unsere Frage ausgedrückt hat. Ich setze die wichtigste Stelle, die aus dem Brief an Spalatin vom Ende 1522 (Enders IV 51, 18 ff.), noch einmal her: mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione, ut ille dicit: qui stat videat, ne cadat [3]). Man sieht hier dieselbe Nebeneinanderstellung der Pflicht, der Gnade zu vertrauen, d. h. der Rechtfertigungsgewißheit, und der Un-

1) II 223, 14 si enim vellent, quod vult deus, etiamsi damnatos et reprobatos vellet, non haberent malum. quia vellent, quod vult deus, et haberent in se voluntatem dei per patientiam.

2) II 218, 1 ff. verumtamen sicut se ipsos ita pure conformant voluntati dei, sic est impossibile, ut in inferno maneant. quia impossibile est, ut extra deum maneat, qui in voluntatem dei sese penitus proiecit.

3) Die Stelle steht nicht vereinzelt da, vgl. aus der Kirchenpostille WA X 1; 332, 13 das meynet Salomon Eccle. 9: Es sind rechtfertige und yhre werk ynn gottis hand, dennoch wirtt es allis ynn Zukunfftig ungewißhayt gestellet, das der Mensch nit weyß, ob er gnaden oder ungenaden wirdig sey. Er spricht nit, das es gegenwerttig ungewiß sey, ßondern ßukunftig. Darumb das der Mensch nitt weyß, ob er bleyben werd für den anstessen der anfechtung WA X 3; 108, 12 ff. darnach sollt ihr von den Auserwählten dieses wissen. Niemand weiß, ob er Haß oder Liebe wert ist. Aber du hast ßweyerley vor dir, nemlich seinen verborgenen Ratschluß und seine Gebote (! er sagt noch nicht: das Wort = das Evangelium). Nun hat er dir geboten, daß du liebest und gläubest. Dieses thue du und laß indessen die Gnadenwahl dahinten ... Gib du nur wohl Achtung und fange von Christo an, der dir gegeben ist, daß du an ihn gläubest und ihn liebest. Solchergestalt wirst du endlich alles freywillig über dich nehmen, was Gott mit dir schaffen wird (= bedingte resignatio in infernum) und wenn du nach Gottes Willen thust, wirst du schon ein Kind Gottes werden.

sicherheit über das donum perseverantiae. Und es bestätigt sich von da aus, was schon eine genauer prüfende Auslegung ergibt, daß auch jene späteren, von der landläufigen Meinung[1]) auf die „Heilsgewißheit“ = Vollendungsgewißheit bezogenen Stellen, trotz des teilweise in ihnen vorkommenden Ausdrucks salus, nur die Rechtfertigungsgewißheit betonen.

Zweitens ist festzustellen, daß Luther auch nach 1517 andauernd das Streben nach Heilsgewißheit im gemeinen Sinn des Worts, d. h. nach der Gewißheit, das *Glück* des ewigen Lebens zu erlangen, als auf minderwertigen, selbstsüchtigen und darum auszuscheidenden Beweggründen beruhend, getadelt hat[2]).

In Wirklichkeit fällt der Umschwung bei Luther, soweit ein solcher überhaupt stattfand, erst in die Mitte der 20 er Jahre. Er hängt zusammen mit der veränderten Stellung Luthers zur Erwählungslehre, die ihrerseits wieder teils durch *Fortschritte* seiner Anschauung — verstärktes Gefühl dafür, was der Christ im Glauben jetzt schon besitzt; ohne daß übrigens dabei die Spannung auf das Jenseits, auf die jenseitige Vollendung irgendwie nachließe —, teils auch durch gewisse *Verengerungen* — größere Rücksicht auf die Schwachen und strenger werdender Biblizismus — bedingt ist. Luther erklärt nunmehr schon die Beschäftigung mit der Erwählungsfrage für Vorwitz, weil sie ein Hinausstreben über den in der Schrift bezeugten und den Christen allein angehenden *offenbaren* Willen Gottes bedeute. Tatsächlich schiebt er damit die Erwählungslehre beiseite, zugunsten des Standpunkts, den er in der Römervorlesung nur den Schwachen eingeräumt hatte[3]). Die Römervorlesung zeigt Luther dagegen noch in seiner

---

1) Die Denifle und Grisar ohne weiteres teilen.

2) Vgl. z. B. WA I 674, 33 quidam e tua secta, doctissimus doctor Johannes Taulerus, ait, si coelum coram te apertum esset, adhuc intrare non deberes, nisi primum voluntatem dei super introitu consuleres, ut etiam in gloria non quae tua sunt quaeras. sed hanc sententiam verissimam et theologicissimam absit ut probet Scholastica Theologica. WA II 94, 13 Also das dis gebet nit anders will, dan das gottis ere vor allen und uber allen und in allen dingen gesuchet werde und alle unser leben ewigklich allein tzu gottis eren gelange, nicht tzu unserm nutz, *auch nit tzu unser selickeit* oder etwas guts, es sei tzeitlich odder ewigk. ib. 98, 37 dan das heißt *selig* sein, wan got in uns regiert und wir sein reich sein. Die freud aber und lust und alles ander, das man begeren mag, durft man nit suchen noch bitten noch begeren, sundern es wirt sich als selbst finden und folgen dem reich gottis. WA V 623, 22 verum (deum) te et me velle salvum facere, hoc non apparet nec apparere debet. haec voluntas incomprehensibilis est et esse debet, ideo sola fide hic opus est et ea fide, quae non dubitet, deum facere et facturum esse secum, quod iustissimum fuerit, *sive servet sive perdat*. WA VII 62, 13 nihil quaerens aut commodi *aut salutis* (cum iam satur et salvus sit gratia dei ex fide sua), sed solum beneplacitum dei. Vgl. auch die grundsätzliche Darlegung des Verhältnisses von iustitia und salus Disp. S. 233 Drews, die in dem Satz gipfelt: nam iustitia nihil aliud est quam salus, vidilicet liberatum esse a morte, peccato.

3) Das tut Luther dann nicht nur in Trostbriefen, sondern auch da, wo er wissenschaftlich genau reden will, wie in den Disputationen S. 191 Drews ergo in *eo quod revelavit* nobis consistendum est, id quod non revelavit non debemus scrutari. nam quae nobis non sunt ab ipso revelata, ea etiamsi rumpamur, tamen nostra ratione numquam indagabimus, numquam assequemur, nunquam intelligemus. *quae supra nos nihil ad nos* . . . deus facit et vult facere in iustificatione et salvatione hominis omnia propter Christum. propter hunc dilectum sumus vocati, *electi et praedestinati*

vollen Kraft; ihre Rechtfertigungslehre atmet die ganze Heldenhaftigkeit, die Luther bewähren durfte, solange er für sich allein stand und die Rücksicht auf andere, auf die Durchschnittsmenschen, ihn noch nicht hinderte, auch Aeußerstes zu fordern.

---

et manemus dilecti dei patris. haec est voluntas revelata, consolans et erigens conscientias nostras S. 241 nam oportet nos esse certos et non dubitare de dei erga nos misericordia et bona voluntate, quae nobis per filium, qui est in sinu patris revelata est... (über Eccl. 9, 1) ut docemus esse intelligendum hoc dictum de voluntate dei erga nos, esset tamen exponendum de voluntate nobis non revelata. Immerhin sieht man, wie doch überall der geheime Wille Gottes vorbehalten bleibt.

3. Der Neubau der Sittlichkeit[1]).

Mit Luthers Rechtfertigungslehre steht nach rückwärtshin eine Frage in Beziehung, an der die Wissenschaft bisher merkwürdigerweise ganz vorübergegangen ist. Der Rechtfertigungsglaube hat bei Luther zu seiner Voraussetzung ein Urteil, das der Mensch über sich selbst fällt. Und zwar ein Urteil von unerhörter Schärfe. Der Mensch soll, bevor er die Gnade empfängt, sich dazu verstehen, anzuerkennen, daß er vor Gott *schlechthin* unwürdig, *schlechthin* schuldig ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Luther sich selbst aufrichtig so empfunden hat. Er hat sich nicht erst künstlich in ein derartiges Gefühl hineingesteigert und hineingequält; er ist unfreiwillig von ihm erfaßt und umgetrieben worden, so lange, bis er in seiner Rechtfertigungslehre die Lösung fand.

Aber an welchem sittlichen Maßstab hat Luther sich eigentlich gemessen, als er sich zu solcher Selbstbeurteilung gedrängt fühlte? Am katholischen? Und was heißt das genauer? Am gemeinkatholischen oder am mönchischen oder am mystischen? Oder hat Luther damals schon seine eigenen Gedanken über das Christlich-Sittliche gehabt? Wann, wie und wodurch hat sich überhaupt die eigentümliche Auffassung des Sittlichen, die Luther doch gehabt zu haben scheint, bei ihm gebildet?

Alle diese Fragen sind bisher noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal scharf gestellt worden. Und doch liegt auf der Hand, was sie für das Verständnis nicht nur der inneren Entwicklung Luthers, sondern seines ganzen Werkes bedeuten.

Wendet man sich nun, um sie aufzunehmen, zunächst an die *Psalmenvorlesung* von 1513—15 als an das erste umfassendere Denkmal von Luthers Anschauungen, so erscheint hier der Tatbestand in mancher Hinsicht überaus einfach.

Als Regel des Sittlichen nimmt Luther durchweg das „*evangelische Gesetz*", das „Gesetz *Christi*". Dessen Inhalt näher darzulegen hält er zumeist für überflüssig. Wo er ihn streift, sieht man, daß er ihn, ebenso wie die katholische Kirche seit Alters, in den zehn Geboten[2]) oder in dem Gebot der Gottes- und Nächsten-

1) Vorgetragen in der Preußischen Akademie der Wissenschaften am 23. Oktober 1919. — Die Ergebnisse sind kurz zusammengefaßt in meinem Vortrag: „Luther und Calvin" (Wissenschaftliche Reden und Aufsätze hrsg. von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff. Zweites Heft. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung 1919).

2) WA III 178, 27 in psalterio decem chordarum = in perfectione decem praeceptorum; ebenso IV 447, 21.

liebe [1]) wiederfindet. Luther betont nur immer — im Einklang mit Augustin und in der Hauptsache auch mit der Scholastik —, daß das Gesetz „geistlich" zu deuten, d. h. auf die Gesinnung und nicht nur auf das Werk der Hände zu beziehen sei [2]). Aber die damit gegebene Steigerung der sittlichen Forderung hindert ihn nicht, das so verstandene Gesetz trotzdem als etwas dem Menschen von Natur Mitgegebenes und durch das Gewissen eines jeden Anerkanntes zu betrachten [3]).

Wo er vom Widerspiel des Guten, von der Sünde spricht, wendet er nicht selten das vom Mönchtum aus in die Kirche übergegangene Schema der sieben Todsünden an [4]). Er setzt weiter wie die herrschende Lehre voraus, daß die Erreichung des sittlichen Ziels dem Menschen nur mit Hilfe der Gnade möglich sei, und spricht in diesem Sinn von gratia gratificans, prima gratia, gratia gratis data, von dona et virtutes [5]). Ja er trägt kein Bedenken, selbst die nominalistische Formel vom facere quod in se est und dementsprechend auch den Ausdruck meritum de congruo gelegentlich zu verwerten [6]).

---

1) WA IV 185, 5 quomodo verbum dei hominem disponit primum ad deum, deinde ad proximum, tercio ad se ipsum.

2) WA III 28, 30 voluntas in lege domini facit christianum, non autem manus. unde evangelium dicitur cohibere tam manum quam animum, lex autem Mosi solam manum III 96, 25 lex literaliter tantum intellecta et servata est neque casta neque sancta, quia animam non sanctificat, sed tantummodo manum seu corpus. lex autem spiritualiter intellecta est idem cum evangelio. ideo Pharisaei corruperunt legem quando spiritu excluso solam literam statuere et magnificare conati sunt.

3) WA III 94, 17 nullus est tam malus quin sentiat rationem murmurum et syntheresium iuxta illud: ratio semper deprecatur ad optima III 238, 11 tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia syntheresis et desyderium boni est inextinguibile in hominibus, licet impediatur in multis.

4) WA III 48, 19 ira, invidia, superbia, malitia, dolus III 292, 33 ad iram, superbiam, gulam, accidiam III 332, 1 avaritia, luxuria, superbia III 343, 3 IV 106, 10 ff. per superbiam, avaritiam, accidiam, luxuriam, gulam, iram, invidiam IV 140, 13 ire, invidie, luxurie, superbie IV 153, 2 IV 207, 33 passio ire, superbie, luxurie IV 395, 12 ad iram, luxuriam, gulam, superbiam. — Denifle, Luther und Luthertum I² 440 stellt sich, wie wenn er dieses Schema nicht kennte, und folgert darum aus der Hervorhebung der in ihm genannten Sünden etwas für Luther selbst Bezeichnendes. Die Stelle IV 207, 33 sic enim passio ire, superbie, luxurie cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis; sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet verwertet er zu dem Urteil: „Der Kampf gegen die heranstürmenden Leidenschaften des Zorns, des Hochmuts, der Wollust ist ihm bereits äußerst schwierig, ja vergeblich, wie die Erfahrung lehrt. Es ging schon abwärts." — Jeder sieht dazu noch, daß die Uebersetzung des immo insuperabilis mit „ja vergeblich" einen Nebenklang hineinbringt, der wohl Denifles Absicht, aber nicht Luthers Meinung entspricht. Wie bereits oben (S. 137 A. 3) gesagt, wird dann ein paar Seiten später S. 454 u. 457 unsere Stelle so angeführt: „Wer glaubt, aus seiner Erfahrung sagen zu müssen, daß Wollust, Zorn, Hochmut unüberwindlich seien usw."; also die Wollust wird jetzt vorangestellt. So wirkt die Sache dann noch besser.

5) WA III 111, 22; III 178, 10; III 259, 10; III 260, 19; III 478, 28; IV 259, 25.

6) WA IV 262, 4 hic recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est deus infallibiliter det gratiam et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordie . . . sed bene congrue. ideo omnia tribuit gratis et ex promissione tantum misericordie sue, licet ad hoc nos velit esse paratos quantum in nobis est. IV 329, 33 quilibet gratiam eius gratis accipit, quantumlibet sese congrue disponat: non enim ex

Noch bezeichnender erscheint, wie nachdrücklich Luther bei der Anwendung des Gebots auf den einzelnen Fall die Auktorität der Kirche zwischeneinschiebt[1]). Insbesondere beim Mönch gilt ihm der Gehorsam gegen das Gebot des Oberen als der Weg zur vollendeten Sittlichkeit. Durch die ganze Vorlesung hindurch zieht sich ein Kampf gegen die observantes, die singulares, die sich selbst eigenmächtig sittliche Aufgaben stellen und damit Gott in ausgezeichneter Weise zu dienen meinen. Dem gegenüber schärft Luther immer aufs neue ein, daß der Befehl des Oberen Gottes Willen darstellt, und daß dessen Befolgung, somit die Einfügung in die gemeine Ordnung, das allein Gott Wohlgefällige ist, während das Sonderstreben der singulares auf das schlimmste Laster, auf eine geheime superbia, hindeute[2]).

Hastige und von bestimmten Wünschen geleitete Forscher wie Denifle und nach ihm Grisar haben aus derlei Beobachtungen sofort den Schluß gezogen, daß Luther in der Psalmenvorlesung noch ganz auf katholischem Boden stünde. Allein die Wissenschaft dieser Männer hat keine Empfindung für Akzente. Sie bemerkt

---

meo paratu, sed ex divino pacto datur, qui promisit per hunc apparatum se venturum, si expectetur et invocetur. Immerhin ist zu beachten, wie stark Luther dabei unterstreicht, daß die Gnade trotzdem umsonst empfangen werde. — Ich erinnere zugleich noch daran, daß Luther diese Formeln auch noch in der Römervorlesung verwendet, wo er doch sachlich bereits weit über sie hinausgewachsen war, Römerbrief II 38, 18 Ficker datur ei gratia per sui preparationem ad eandem, quantum in se est II 42, 7 ff. qui per aliquam bonam operationem erga deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Vollends den Ausdruck meritum und meritorius behält Luther noch in einer Zeit bei, in der er den Verdienstbegriff längst überwunden hatte, vgl. z. B. WA XXX 2; 667, 32 sunt placita et meritoria. Disput. S. 13 Drews Th. 2 opera legis necessario sunt, quae vocantur merita seu optima opera.

1) WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur.

2) WA III 18, 3 ff. sunt enim quidam etiam nunc hodie . . . qui suis inflati sensibus et distortis operibus volunt, quod lex domini sit in voluntate eorum et non voluntas eorum in lege domini . . . potius ipsi deo ponunt legem, quasi sit obligatus quod ipsi voluerint et elegerint acceptare, quam recipiant ab eo legem, ut faciant que ipse elegit et vult. — Demgegenüber gilt: III 19, 2 ff. sicut Ade in paradiso ita deus in prelato non precipit semper quod utile aut necessarium est aut magnum, sed sepe solum signum ponitur, ut revelentur cogitationes ex cordibus, ut non alius fructus quam obedientia sola queratur . . . stultorum ergo stultitia est obedientie magnitudinem ex operis magnitudine metiri aut parvitatem et vilitatem ex vilitate operis precepti. non vult deus victimam, sed obedientiam nec nostra magna opera curat, quia ipse potest maiora facere, requirit autem obedientiam solam III 647, 29 sic invenire nidum est invenire rectorem, sub cuius tutela et regimine velut in nido quiescit et in et per illum offert tanquam in altari suo omne suum votum . . . est enim quilibet prelatus vicarius Christi et mysticum caput et mysticus Christus. — Der Hochmut in dem Verhalten der „Sonderlinge" III 331, 30 in occulta et spirituali superbia sua querentes et preferentes iis, que sunt dei: cum tamen maxime velint deo servire videri et miro modo humilitatem ostentent . . . de his dicit dominus Matth. 7 discedite a me omnes, qui operamini iniquitatem, cum tamen ibidem dicant: multas virtutes fecimus in nomine tuo. IV 186, 23 sub prelato et in unitate ecclesiarum opera bona fieri debent, non in sectis, heresibus, superstitionibus, singularitatibus.

nicht oder will nicht bemerken, daß Luther selbst da, wo er scheinbar nur Ueberliefertes wiederholt, doch den Ton auf ganz bestimmte Punkte legt. Und Luther tut dies in unserem Fall so oft und so nachdrücklich, daß schon eine gewisse Kunst erforderlich ist, um ihn darin zu überhören.

Wenn er von Gottes- und Nächstenliebe spricht, so versäumt er nie gleichzeitig hervorzuheben, daß diese Gebote ganz ernst gemeint und darum bis zum Letzten vom Menschen zu erfüllen sind.

Gottesliebe aus ganzem Herzen, wie sie das Evangelium verlangt, das bedeutet vor allem eine Hingabe an Gott so rein und ungeteilt, daß überhaupt keine andere Rücksicht, kein Hintergedanke an Glück und Vorteil sich dabei einschleicht. Gott wird entweder um seiner selbst willen geliebt oder in Wahrheit gar nicht geliebt. Man muß ihn lieben, weil er das Gute ist, nicht, weil er das Gute gibt. Wer Gott nur um der erwarteten Wohltaten willen, also des Lohnes wegen sucht, der liebt in Wirklichkeit nicht Gott, sondern nur sich selbst [1]). Aber das „aus ganzem Herzen" heißt weiter noch so viel, daß die gesamte Gefühls- und Willenskraft des Menschen sich auf Gott richtet. Also kein zerstreutes, nur körperliches Verrichten der religiösen Handlungen, keine bloße Vergegenwärtigung Gottes im Denken, kein schläfriges und bemühtes Wollen, sondern heiße Inbrunst, leidenschaftlicher Affekt und höchste Anspannung [2]); Erhebung zu solcher Höhe der Gottesliebe in jeder Stunde, ja in jedem Augenblick des Lebens [3]).

1) WA III 129, 22 delicta proprie sunt peccata omissionis que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. et utinam maiore parte cordis et virium faceremus facienda. III 303, 17 non ait quoniam bonum dat, sed propter esse bonum; non propter dare bonum q. d. propter se ipsum, non propter lucrum . . . nomen domini non dat sanctis bonum aliud quam est ipsummet: sed ipsummet est bonum eorum. et sic dat seipsum et ita non dat, sed est bonum et tota beatitudo sanctorum. III 487, 26 defecit corpus et anima mea a suis bonis propter te, ut tu sis mihi pro iis omne bonum et ideo deus cordis mei . . . et ideo illi peribunt cum carne sua: quia non deum, sed dona sua posuerunt sibi partem suam. III 551, 28 quia qui ex deo tantum carnalia sperat et non ipsum deum, hic non in deo spem ponit, sed in donum dei, cum tamen ideo benefaciat deus, ut in se faciat sperare. III 582, 32 quia qui tantum carnem sapiunt, certe propter mala carnis solummodo deum requirunt et ideo magis sua quam deum diligunt, et iste est usus dei et fruitio creaturae, quando per deum queruntur creaturae, cum per creaturas deus sit querendus et si haberent quod volunt, deum nihil curarent. III 583, 3 quid facit hoc? scilicet cupiditas: quia non gratis et sponte deo noverunt servire, sed propter retributionem temporalem. non enim habent amorem spiritualium, ut propter illa deum colerent, que sunt deus ipse.

2) WA III 333, 5 quot queso videas, qui tunsiones, genuflexiones, inclinationes, cantationes, orationes faciunt solum in corpore et corde nusquam praesente. IV 282, 8 in toto corde meo, non dimidio, ut qui solum velut philosophi intellectu exquirunt sine affectu. IV 290, 6 in toto corde = omni affectu. IV 308, 6 f. tota mente et toto corde = toto intellectu et affectu. IV 308, 10 dupliciter cor totum dicitur: primo scilicet quod nihil proprie voluntatis adest . . . secundo quando plenum et perfectum est, non remissum atque tepidum. sic enim communi usu solemus dicere toto corde fieri, quod intensissima voluntate fit.

3) WA III 429, 16 ff. primo itaque considera omissiones tuas. et hoc multipliciter. primo in naturalibus, quia vide an per singulos dies et horas in tota vita

Nächstenliebe ebenso als unbedingter Wille zur Gemeinschaft und zur Förderung des Nebenmenschen. Keine Auswahl treffen nach Gunst oder äußerer Stellung und persönlicher Beziehung, sondern „rund und allgemein" jedermann dieselbe Gesinnung zuwenden. Und zwar mit der Tat. Bis zu der Bereitwilligkeit, auch für den Feind und für den Verworfenen sich zu opfern [1]).

Dazu aber, worauf Luther noch das größte Gewicht legt, das alles geleistet aus freiem, freudigem Willen heraus. Gleich zu Beginn der Psalmenvorlesung treten diese Ausdrücke vom freien, freudigen, „spontanen" Willen auf, die Luther dann sein Leben lang als Merkworte verwendet [2]). Gott begehrt keinen gezwungenen Dienst [3]). Was nicht von selbst aus dem Innersten kommt, was nur gewaltsam zum bestimmten Zweck, im bestimmten Augenblick herausgepreßt wird, hat beim Menschen keinen Bestand [4]), ist überhaupt kein Wille [5]) und hat noch weniger vor Gott einen Wert. — Luther ist nicht im unklaren darüber, was gerade diese Forderung in sich schließt. Er weiß es schon damals, daß in jeder einzelnen

---

tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto praecepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis . . ., manifestum est, quod acceptis gratias debes.

1) WA III 77, 3 sed nec hoc sufficit coram deo, quod quis benefaciat bonis et amicis tantum, nisi rotunde et universaliter sit idem omnibus bonis et malis, amicis et inimicis, quia hec est christiana pietas equum esse ad omnes, sine electione secundum hominem et favorem carnis . . . et hoc nomen equitas illud significat, quia scilicet sine acceptione et differentia personarum omnibus idem est, qui equus est. III 145, 36 equus est, qui equaliter omnes diligit, amicos et inimicos, et omnibus indifferenter benefacit. III 434, 1 sic etiam amare (scilicet secundum spiritum) nullus digne potest, nisi quis induat affectum domini Jesu, hoc est cogitet: si ipse quoque summus esset, nobilissimus, ditissimus, potentissimus, et maxima caritate pro hoste suo vel vilissimo latrone sese in omne malum et mortem traderet. (Es widerspricht der hier geforderten schlechthinigen Selbstaufopferung nicht, wenn Luther III 445, 32 sagt: amor nescit moras. verumtamen primum sibi providet, deinde aliis succurrere nititur. quia a se ipso incipit charitas neque in suis viribus confidit: ideo dominum invocat. Luther redet hier von der geistlichen Förderung des Nächsten und meint das Wort vom Beisichselbstanfangen in dem Sinn, daß wer auf andere einwirken will, zunächst vor der eigenen Tür kehren soll).

2) WA III 17, 1 sed in lege domini voluntas eius i. e. non tantum manus coacta aut necessitate pene timoris aut spe temporalium allecta sine voluntate, sed hylari et libera voluntate legem dei operatur. quod non est eorum, qui sub lege sunt in spiritu servitutis in timore, sed qui in gratia et spiritu libertatis. unde liberi, Nadaboth, spontanei voluntariique dicuntur christiani . . . et ideo lex tua non in finibus et cute cordis mei, sed in medio, in intimo et toto affectu. III 300, 10 voluntarie = in spiritu libertatis, non ex neccessitate aut egestate.

3) III 17, 35 igitur Christus non vult vi ac violentia regnum suum constare, sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri.

4) III 17, 31 igitur prima radix omnium bonorum est voluntatem habere in lege domini. nullum enim violentum perpetuum et quod sine affectu et voluntate tenetur, non diu tenetur, quia non habet radicem granum, sed super petrosa cecidit. III 21, 25 quod autem timore in lege est, violenter est lignum intrusum et non plantatum. voluntas enim et non vis facit firmum propositum.

5) WA III 26, 8 perfecte libertatis i. e. voluntatis. quia semiplena et languida voluntas non est voluntas.

Handlung der ganze Mensch zum Vorschein kommt [1]). Aber er zieht daraus nur die weitere Folgerung: also muß, wenn das Wollen im einzelnen Fall frei und freudig sein soll, der ganze Wille vorher in diesem Sinn umgebildet sein [2]). Solange noch ein Nebenwille, ein anders gerichtetes, selbstsüchtiges Streben im Menschen da ist, fehlt seinem Tun nicht nur der Schwung, sondern auch die innere Wahrhaftigkeit [3]). Erst wenn das Dichten und Trachten des Menschen so ganz mit dem Gebot eins geworden ist, daß dessen Forderung sich wie von selbst aus dem eigenen inneren Drang ergibt, ist das Handeln des Menschen wirklich frei und Gottes Willen gemäß [4]).

Luther trägt das alles vor, wie wenn es im Grund Selbstverständlichkeiten wären. Nicht in der Absicht, einem bestimmten, bevorzugten Kreise, etwa dem

---

1) WA III 296, 1 ad exprimendam unitatem anime in multis membris, quia anima tota est in qualibet parte. et ideo quando uno membro utitur, tunc tota in illo est: immo omnes vires ad illud tunc cooperantur ... totus homo fit velut unum membrum illud, ad quod anima sese transfert et sic transferendo omnia secum sumit. IV 364, 12 et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et tam male agit.

2) WA III 25, 12 ff. sed questione dignum videtur, cur non dixit „voluntas et manus in lege domini?" ... Respondetur: quod duplici causa solam voluntatem expressit. prima quia non potest arbor bona malos fructus facere et omnis arbor bona fructus bonos facit. ideo voluntas que est arbor vel radix arboris bone, non potest facere nisi bonum et facit fructum bonum tempore suo, ideo hic mox comparavit hominem ligno plantato, cum premisisset radicem eius scilicet voluntatem. habita enim voluntate bona totus homo bonus est. sic radice bona arbor bona est, que utique facit tunc, nonnisi secundum genus suum, fructum bonum et si non semper, tamen tempore suo ... secunda causa est ad erudiendum nos, quod opus bonum non sic est de necessitate salutis, quin si fieri aliter non potest voluntas sufficiat ... verum ubi copia faciendi adest, non sufficit voluntas, immo nunquam est voluntas nisi in verba et opera prodeat et incarnetur.

3) WA III 292, 11 „cor mundum" ... multi enim non faciunt peccata, sed omnia bona et tamen sola superbia subtilissima de ipsis virtutibus nata polluit illos. III 323, 22 quando cor iniquum est, omnia eius opera iniqua sunt, quantumlibet speciosa sunt (cor nach 307, 1 f. = intentio et voluntas). IV 308, 36 quia facilis est error in mandatis dei et infinitis modis noster sensus et nostra voluntas sese nititur immiscere per occultissimam superbiam praeter eam, quae est in tepiditate et aliis passionibus, circumstantiam.

4) WA III 20, 9 ff. qui ergo radicatus est voluntate et ex animo spontaneo in lege domini, quodcunque tempus acciderit, non recedit, non obliviscitur, non postponit meditationem legis domini. stultus autem et cuius voluntas non est in lege eius, mutatur in omnem differentiam temporis; et si aliquando per diem in ea meditatur, nocte autem cessat, quia non habet radicem. III 26,8 perfecte libertatis i. e. voluntatis. quia semiplena et languida voluntas non est voluntas ... unde non frustra hic unicam legem domini adducit ... facit autem voluntatem, qui secundum unam voluntatem totam et plenam facit opus dei et mandatorum. siquidem et ipsa tua voluntas perfecta est patris voluntas, a quo omne donum perfectum desursum est descendens. III 30, 9 voluntas hic non ut in scolis accipitur, sed pro libenti spontaneaque promptitudine et voluntario beneplacito, non prout distinguitur contra intellectum vel actum voluntatis, sed omnino pro voluntate omnium virium; ita quod omnes vires, omnia membra volenter sint in lege domini et libenter. scilicet ut distinguitur contra involuntarium, licet hoc voluntarium sit primo in ipsa potentia scilicet voluntate.

Mönchtum, ein nur diesem geltendes sittliches Hochziel zu zeigen, sondern in der Ueberzeugung, daß das Forderungen sind, die *jeden Christen* angehen und jedem auch sofort einleuchten müßten.

Aber man braucht nun Luthers Sätze nur auf dem Hintergrund *der katholisch-scholastischen* Lehre zu betrachten, um zu erkennen, daß sie damals nichts weniger als selbstverständlich waren. In der katholischen Kirche galten — und gelten bis heute — jene beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe schon sachlich nicht in derjenigen Uneingeschränktheit, die Luther ihnen geben wollte.

Die Deutung, die sie im Mittelalter erfuhren, war vor allem durch *Augustin* in maßgebender Weise bestimmt worden. Zwei Grundanschauungen, die zu Luthers Zeit Allgemeingut waren, gehen auf ihn zurück. — Zuvörderst kommt hier in Betracht, daß Augustin das Sittliche in enge Beziehung zum Glücksstreben gesetzt hatte. Die mores des Menschen entsprechen seinen amores, lautete das von ihm geprägte Wort. Wie das Böse aus dem Verlangen nach den niederen, den irdischen Gütern, so entspringt umgekehrt das Gute aus der Lust am höchsten Gut, am Ewigen, an Gott. Ja, das Genießenwollen und das Genießen dieses höchsten Guts ist schon selbst das Gute. Augustin hat damit die *eudämonistische Auffassung des sittlichen Gebots*, die Zurückführung seiner Verbindlichkeit auf ein durch die Befolgung zu gewinnendes *Glück*, vom philosophischen Boden aus bestätigt und die katholische Anschauung dauernd in diesem Sinn festgelegt [1]). Er hat aber auch kein Bedenken getragen, den *Egoismus*, der in dem Glücksstreben immer mit enthalten ist, ausdrücklich als berechtigt anzuerkennen. *Richtig sich selbst lieben, heißt Gott lieben*, ist ein gleichfalls durch ihn in die katholische Sittenlehre eingeführter Grundsatz [2]). Es bedeutete keine Einschränkung, geschweige eine Aufhebung dieses Standpunkts, wenn Augustin — und ihm nach die Scholastik — daneben von einer „Liebe Gottes um seiner selbst willen" redete. Denn das hieß nur soviel, daß man Gott nicht als Mittel für ein anderes Gut gebrauchen dürfe. Eine wahrhaft selbstlose, d. h. eine um Gottes willen *auch auf das*

---

1) Das Tridentinum hat den Gegensatz, der in diesem Punkt zwischen der katholischen und der reformatorischen Anschauung besteht, wohl bemerkt und deshalb in sess. VI can. 31 ausgesprochen: si quis dixerit instificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur a. s. Deshalb sind die heutigen katholischen Theologen genötigt, entweder den Eudämonismus als etwas Berechtigtes zu verteidigen oder, soweit sie kantisch beeinflußt sind, den Nachweis zu versuchen, daß das bei Augustin und in der Scholastik Vorliegende gar kein wirklicher Eudämonismus sei.

2) Vgl. ep. 130, 14; III 55, 18 Goldbacher in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus ep. 145, 14; III 444, 5 si nosmet ipsos diligere illum diligendo iam novimus ep. 155, 13; IV 443, 10 quid autem eligamus quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? hoc deus est, cui si diligendo aliquid praeponimus vel aequamus, *nos ipsos diligere nescimus*. Dazu besonders die bekannten Stellen aus de doctrina christiana und etwa de civ. dei XIX 14; Migne 41, 643 ille in se diligendo non errat qui diligit deum. — Ich muß auch hier auf das Merkwürdige aufmerksam machen, daß Augustin, der in dem amor sui die Wurzel der Sünde erkannte, doch nichts darin gefunden hat, das seipsum diligere innerhalb der Gottesliebe gutzuheißen.

eigene Glück verzichtende Liebe war für Augustin und für die Scholastik ein unerschwinglicher Gedanke [1]).

Weiter aber hat Augustin auch bezüglich der Erfüllbarkeit der beiden Gebote eine wichtige Grenze gezogen. Er erklärt die Gottesliebe aus ganzem Herzen für erst in jenem Leben wirklich erreichbar. Denn, so begründet er es bezeichnend, erst dort wird jene volle Erkenntnis Gottes eintreten, die die Voraussetzung für eine ganze Liebe bildet. In diesem Leben muß man sich mit einer „geringeren Gerechtigkeit" begnügen, deren Höchstmaß darin besteht, daß man nicht wider die Gottesliebe sündigt [2]). Auch damit hat Augustin nur etwas ausgesprochen, was in der tatsächlichen Uebung seit langem anerkannt war. Aber daß er es aussprach, war darum doch bedeutsam.

Innerhalb des so abgesteckten Rahmens hat die Scholastik noch zwei andere bestimmter aufs einzelne sich beziehende Grundsätze zur Anwendung gebracht. Zunächst jene alte, seit dem zweiten Jahrhundert übliche Unterscheidung zwischen Gebot und Rat, zwischen der „bloßen" Pflicht und dem Werk der Vollkommenheit. Sie war durchgreifend, schon als erklärter Verzicht darauf, jedermann die gleiche, ganze Forderung, das „ganze Joch Christi" aufzuerlegen. Aber fast mehr noch vermöge des Gesichtspunkts, nach dem dann die Güte der Handlungen abgeschätzt wurde. Die Selbstverleugnung, also etwas nur Verneinendes, wurde der Wertmesser. Je schmerzhafter ein Werk war, desto vollkommener sollte es sein. Mit grober Deutlichkeit hat dies bereits der zweite Clemensbrief zum Ausdruck gebracht, wenn er die Reihenfolge aufstellt: Gebet, Fasten, Almosen [3]). Das Gebet zu unterst als das billigste, das Almosen als das höchste, weil ein Opfer an Geld den natürlichen Menschen am sauersten ankommt. An diese Beurteilung nach der Größe der aufgewendeten Selbstüberwindung hat sich die katholische Kirche ständig gehalten [4]). Allerdings brachte

---

1) Vgl. Holl, Die innere Entwicklung Augustins (Abh. Berl. Akad. 1922. Nr. 4, S. 44) — Ueber die Stellung der Mystik zu dieser Frage vgl. oben S. 12.

2) Vgl. insbesondere de sp. ac lit. c. 64 f.; Migne 44, 243 f. proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur deum diligere ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, cui est de proximo diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem ... sed si dici potest quaedam iustitia minor huic vitae competens ..., non absurde dicitur etiam ad istam pertenire ne peccet ... quamobrem debet homo quamvis longe minus amet deum, quam eum potest amare conspectum, nihil tamen appetere licitum.

3) 2. Clem. 16, 4 *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων.*

4) Man vergleiche nur die ganz dem 2. Clemensbrief entsprechende Darstellung bei Thomas zu Matth. 19, 21 est enim duplex via: una sufficiens ad salutem et haec est dilectio dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine ... alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento ... quia duplex est dilectio proximi, sc. dilectio secundum viam communem et dilectio perfectionis. — Mausbach hat (Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin 2. u. 3. 1920, S. 110) sich gegen jene Ethiker (Stoiker, Kant, Schopenhauer) gewendet, die „anzunehmen scheinen, eine Handlung sei stets um so besser, je mehr sie der widerstrebenden Begierde abgerungen wird." So richtig Mausbachs Bemerkung sachlich ist, so wenig geht es an, die Scholastiker als die über diesen Standpunkt sich Erhebenden hinzustellen. Man

es das Mittelalter zu einer gewissen Verfeinerung. Seitdem man schärfer auf die Beweggründe des Handelns zu achten sich gewöhnt hatte, fing man auch bei diesem Innerlichen an zu unterscheiden zwischen höheren und niederen, zwischen wünschenswerten und eben noch zulässigen Antrieben. Damit drang dann aber nur jene Abstaffelung und mit ihr zugleich jener eigentümliche Wertmaßstab in das ganze Gebiet des sittlichen Handelns ein. Bei jedem Gebot ergab sich ein Spielraum, innerhalb dessen sich seine Erfüllung bewegen konnte. An der Spitze der Leistungen stand die des Mönchs, der Gott ein Ganzopfer darbrachte [1]; aber auch der in der Welt Lebende hatte auf Schritt und Tritt Gelegenheit, einen „Rat" zu befolgen [2]).

Dazu fügte die Scholastik aber aus Eigenem noch die folgenschwere Regel, daß n u r d i e V e r b o t e immer und in jedem Augenblick (semper et pro semper) verpflichten, während die Gebote bloß g e g e b e n e n f a l l s (semper,

---

spürt nur an dieser Stelle, wie im ganzen Büchlein, daß Mausbach gerne Schiller in Thomas hineindeuten möchte.

1) Die durch Denifle angeregte Streitfrage über die Einheit des katholischen Lebensideals kann ich hier nicht beiläufig erledigen. Scheel (Ergänzungsband II der Berliner Lutherausgabe), Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte [2] III 449) und A. V. Müller (Luthers theologische Quellen S. 31 ff.) haben darüber bereits das Nötige gesagt. Doch scheint mir eines noch einer stärkeren Hervorhebung bedürftig. Denifle und ebenso Mausbach (die katholische Moral und ihre Gegner [4] 247 ff.) rücken die „Räte" ausschließlich in das Licht eines Mittels zum Zweck für die Erreichung der Vollkommenheit. Aber das ist bloß die eine Seite der Sache. Die andere, die Denifle und Mausbach verschweigen, besteht darin, daß die Räte in gewisser Hinsicht auch Selbstzweck sind. Denn durch die Befolgung der Räte erwirbt man sich nicht bloß Vollkommenheit, sondern auch ein V e r d i e n s t, d. h. deutlich geredet zuletzt e i n e h ö h e r e S t u f e d e r S e l i g k e i t. Das durch Quellenstellen zu belegen, hieße Papier verschwenden. Ist aber im J e n s e i t s dieser Stufenunterschied unleugbar da und hat der Mönch h i e r s c h o n durch sein Ordensgelübde und sein Ordensleben hinsichtlich des Verdienstes einen Vorsprung vor jedermann (vgl. Thomas STh II 2 qu. 189 a. 3 ad 3; gegen Denifles Versuch einen Akt der vollkommenen Gottesliebe hinzudeuten vgl. A. V. Müller a. a. O. S. 27 ff.), so darf man wohl auch von einer Doppelheit des katholischen Lebensideals reden. — Ich kann nicht umhin, noch eine Einzelheit bei Denifle richtigzustellen. Innerhalb des gelehrten Staubs, den er aus diesem Anlaß aufgewirbelt hat, hat er (Luther und Luthertum I [2] 392) eine Väterstelle mit den hochtrabenden Worten eingeführt: „Gegen eine derartige Karikatur des Mönchsheiligen hat schon tausend Jahre vor Luther ein christlicher Lehrer protestiert." Es folgt Ps. Cyprian de duplici martyrio c. 31 f. Denifle war kein Patristiker; immerhin hätte auch er wissen können, daß die Schrift de duplici martyrio eine Fälschung des Erasmus ist. Unter diesen Umständen zeugt die Stelle anstatt gegen vielmehr für Luther. Aber wie hätte Denifle die Trommel gerührt, wenn einem protestantischen Gelehrten ein derartiges Unglück zugestoßen wäre!

2) Thomas STh I 2 qu. 108 a. 4 concl. haec (die drei Räte) autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu; puta si bene facit inimicis suis, quando non tenetur vel si offensam remittat, cuius iuste posset exigere vindictam.

non pro semper) binden. Bei diesen müsse jedesmal noch ein besonderer Grund hinzutreten, wenn ihre Erfüllung gerade jetzt sich als notwendig erweisen sollte.

Wendete man nun diese Grundsätze auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe an, so löste sich überall dessen herbe Strenge auf.

Bei der Gottesliebe war der Zusatz „aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele", der jede nachgiebige Deutung auszuschließen schien, schon durch Augustin um seine Kraft gebracht. Die Scholastik nahm seine Behauptung von der Unmöglichkeit einer wirklichen Erfüllung in diesem Leben auf und folgerte daraus noch entschiedener als er, daß deshalb das Gebot in seiner Ganzheit für das Diesseits überhaupt nicht verpflichtend sei. Duns Scotus hat dies vom Boden seiner fortgeschrittenen Seelenlehre aus aufs neue begründet[1]. Aber vermöge der Regel, daß affirmative Vorschriften nicht in jedem Augenblick befolgt zu werden brauchen, entdeckte man auch für das Diesseits noch eine Abstufung. Man unterschied darnach zwischen einer Gottesliebe, die die Beschäftigung mit dem Irdischen auf das Unerläßliche einschränkte, um sich im übrigen ganz Gott und den göttlichen Dingen zuzuwenden, und einem niedrigeren Grad, wo man nur „habituell" das ganze Herz auf Gott richtete und sonst sich damit begnügte, wenigstens nichts der Gottesliebe Widersprechendes zu wollen. Das Letztere war die „Vollkommenheit", die man dem gewöhnlichen Christen zubilligte, während die höhere Stufe tatsächlich dem Mönch vorbehalten blieb[2].

---

1) In sent. l. III dist. 27 qu. unica § 17 dico igitur quod illud praeceptum extensive et intensive, secundum viam praedictam potest impleri in via, sed non quantum ad omnes conditiones quae exponuntur per illas additiones ex toto corde et ex tota anima, quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium, ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset, si vires essent unitae et non impeditae.

2) Thomas STh II 2 qu. 24 art. 8 concl. ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in deum; et haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de deo et moveri dilectione ad ipsum. alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit, et ista est perfectio charitatis, quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus charitatem habentibus. (Für die Tragweite des „habitualiter" vgl. noch qu. 44 a. 4 ad 2 „cui non contrariatur peccatum veniale"). — Ganz ebenso gibt Biel die gemeine Lehre wieder l. 3 dist. 27 qu. unica K in ista totalitate et perfectione dilectionis tres communiter assignantur gradus. primus et infimus est ille qui dictus est, et hic omnem actum contrarium excludit, non autem extraneum. distensio enim varia cordis per venialia, cum non avertat a deo nec tollat aliquid necessarium ad salutem (puta gratiam) non ponit cor extra latitudinem totalitatis sive perfectionis illius gradus primi. secundus gradus est perfectior, qui non solum actum excludit contrarium, sed etiam frequenter extraneum, cum scilicet homo frequenter et studiose, quantum humana

Noch viel stärker wurde das Gebot der *Nächstenliebe* zersetzt. Von Anfang an war diesem Gebot, mehr noch als dem der Gottesliebe, der Verdienstgedanke gefährlich gewesen. Denn dem Nächsten *um des Verdienstes willen* Gutes tun, heißt zuletzt nicht ihm, sondern *sich selbst* eine Wohltat erweisen. Seitdem Augustin vollends den Schritt getan hatte, die (nur zu veredelnde) *Selbstliebe* als das Natürliche und Gegebene zu behandeln, trug man auch kein Bedenken mehr, sich offen zu dieser Haltung zu bekennen. So ist Augustin, das muß trotz seines hohen Namens einmal ausgesprochen werden, auch in diesem Stück ein Verderber der christlichen Sittlichkeit geworden [1]). Von ihm an wird das Gebot, den Nächsten zu lieben *wie sich selbst*, immer in dem Sinn gedeutet, als ob dadurch die Selbstliebe ausdrücklich in ihrem Vorrecht, ja als erste *Pflicht* anerkannt wäre und von ihr aus erst die Nächstenliebe ihr Maß empfangen müßte [2]). Gleichzeitig legte sich die Scholastik den *Begriff des Nächsten* ganz im Anschluß an die Wortbedeutung so zurecht, daß auch bei den Erweisungen der Liebe die „natürliche Ordnung" gewahrt bleiben sollte. Die Pflicht stuft sich ab, je nachdem verwandtschaftliche, freundschaftliche oder sonst geartete Beziehungen ein näheres oder entfernteres Verhältnis zum Nebenmenschen begründen [3]). Das nannte man jetzt eine richtig „geordnete Liebe".

---

hec vita permittit, per amorosa virium suarum exercitia assurgit in deum contemplando, amando, etiam opera exteriora in deum ordinando. tertius gradus qui et perfectissimus est, dum confertur *actualiter et assidue secundum charitatis motionem* in dei dilectionem et amorem actualem, ita quod nihil sit, quod impediat, rumpat vel interpellet huiusmodi actum amoris. hic gradus in solis beatis est.

1) Ueber das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe bei Augustin vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4 S. 28 und 46.

2) Thomas STh II 1 qu. 77 a. 4 ad 1 amor sui ordinatus *est debitus et naturalis*, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. II 2 qu. 25 a. 4 concl. unicuique . . . ad se ipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. unde sicut unitas est principium unionis, ita *amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae*. in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos. qu. 26 a. 4 *utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum?* bejaht, nach Matth. 22, 39: ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, quae habetur ad alterum. sed *exemplar potius est quam exemplatum*. ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum. qu. 44 a. 7 concl. modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur: „sicut te ipsum". quod *non* est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi *aequaliter* diligat, sed *similiter* sibi.

3) Thomas STh II 2 qu. 44 a. 8 ad 3 ex hoc ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi, quod *illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi*. qu. 31 a. 3 concl. gratia et virtus imitantur naturae ordinem qui est ex divina sapientia institutus. est autem talis ordo naturae, ut unumquodque agens naturale prius et magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi magis propinqua. — Höchst bezeichnend für die Einräumungen, die der natürlichen Selbstsucht gemacht werden, ist die Begründung der Behauptung in qu. 26 a. 13 utrum ordo charitatis remaneat in patria? Die Frage wird bejaht, denn natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. ordo autem charitatis supra positus . . . . ex ipsa natura procedit. *omnia enim naturaliter plus se quam alia amant*. ergo iste ordo remanebit in patria. — Vielleicht noch verräterischer ist die harmlose Feststellung, daß „natürlicherweise" der Wohl-

Damit wandelte sich der warme Liebesdrang, den Jesus hatte entfachen wollen, in ein klügelndes Rechnen, in einen wohl erwogenen Ausgleich zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe, bei dem doch das natürliche Bestreben waltete, dem eigenen Behagen nicht allzusehr wehezutun. Was darnach als Pflicht gegenüber dem unbekannten Nebenmenschen übrig blieb, war nicht allzuviel. Die Wohltätigkeit, die man ihm schuldete, beschränkte sich darauf, daß man ihm von dem „Ueberflüssigen" mitteilt. Denn nur an Luk. 11, 41 (nach der Uebersetzung der Vulgata quod superest date eleemosynam) erinnerte sich die Scholastik dabei; das Wort vom Witwenscherflein wurde daneben vergessen. Und das „Ueberflüssige" sollte erst dasjenige sein, was nach Abzug des für den standesgemäßen Lebensunterhalt Notwendigen im Reste blieb. Selbst dieses Entbehrliche anzugreifen lag aber erst dann eine Verpflichtung vor, wenn der andere sich in „äußerster Not" befand. Alles, was diese Grenze überschritt, fiel bereits unter den Gesichtspunkt des „Rats" [1]). — Vollends dem Feind gegenüber wurde, nach Augustins Vorgang, nur die „Herzensbereitschaft" verlangt, ihm im

täter den von ihm Beschenkten mehr liebt als umgekehrt qu. 26 a. 12 ad 2 amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus . . ., sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus et ideo habet maiorem promptitudinem, ad 3 . . parentes plus diligunt filios, quam ab eis diliguntur. — Immerhin möchte ich nicht versäumen zu erwähnen, daß Duns den Begriff des Nächsten verständiger faßt als Thomas in sent. l. III dist. 30 qu. unica § 13 igitur quilibet quantumcunque extraneus, cui ego possum servire in necessitate, est habendus ut proximus.

1) Thomas STh. II 2 qu. 32 a. 5 concl. a parte quidem dantis considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum secundum illud Luk. 11, 41: quod superest date eleemosynam. et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam aliorum quorum cura ei incumbit . . . quia prius oportet, quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat . . . Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat . . . sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in praecepto et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia. — Zum Begriff des necessarium vgl. noch ib. a. 6 concl. alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. huiusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis non potest diiudicari esse ultra tale necessarium et multis subtractis adhuc remanet, unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. de huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum et non cadit sub praecepto sed sub consilio. Eingehender über das einzelne Biel l. IV dist. 16 qu. 4.

Von diesem Standpunkt aus meinte Eck in den obelisci Luther rasch abfertigen zu können. WA I 304, 22 scimus omnes, quoniam egeno in extremis vel quasi constituto sit subveniendum sub praecepto. — Luther erwiderte darauf: haec est illa felix theologia scholastica . . . O non Theologi, sed Plutologi! scilicet necessitatem nobis interpretantur vel quasi. obsecro te, quis angelorum permitteretur hanc seminare glosam? ergo non est mutuandum egenti, non commodandum utenti nec vestiendus nudus nec visitandus infirmus, denique nullum opus pietatis aut charitatis faciendum nisi dum eo pervenerit proximus, ut iam sit spiritum exalaturus. alias quando erit necessitas extrema? — Heute wird das pflichtmäßig Abzugebende nach allgemeiner Lehre auf 2 — zwei! — % des superfluum geschätzt, vgl. z. B. Pruner Moraltheologie I 451.

Fall der Bedrängnis die in der Bergpredigt genannten Dienste zu erweisen. Aus freien Stücken ihm Wohltaten zuzuwenden, selbst schon ihn ausdrücklich ins Gebet einzuschließen oder im Verkehr mit ihm auf die „Zeichen des Grolls" (das Nicht-mit-ihm-sprechen u. ä.) zu verzichten, gehörte wiederum bereits zur „Vollkommenheit" [1]).

Aber das Schlimmste in der scholastischen Sittlichkeitslehre war die Lockerung der Aufeinanderbeziehung von Antrieb und Handlung. Scheinbar freilich bestand gerade da die engste Verknüpfung. Denn daß alle verdienstlichen Werke „aus Liebe" hervorgehen müßten, war seit Augustin übereinstimmende Lehre. Allein innerhalb der Scholastik bedeutete das zuvörderst nur soviel, daß die caritas als die im Sakrament eingegossene übernatürliche Gnadenkraft erst das Werk des Menschen auf die höhere Stufe hebt und ihm den Wert für den Himmel gibt. Daß die Gottesliebe als lebendiger Antrieb jedesmal im Bewußtsein stehen müßte, war damit nicht gesagt. Vielmehr erschien eine derartige Forderung — die einer „aktualen" Beziehung auf Gott bei jeder einzelnen Handlung — der Scholastik insgemein [2]) als zu hoch [3]). Auch in den beiden neutestamentlichen Stellen, die sie doch recht nahe

1) Thomas STh II 1 qu. 108 a. 4 ad 4 ea quae de vera dilectione inimicorum et similibus dominus dicit Matth. 6 et Luc. 6, si referantur ad praeparationem animi sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requiret. et ideo inter praecepta ponuntur. sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia. Weiter ausgeführt II 2 qu. 25 a. 8. — Ueber das Gebet vgl. II 2 qu. 83 a. 8 concl. similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali. — Noch um einen Grad weniger verlangt Biel l. III dist. 30 qu. unica concl. 5: extra casum necessitatis nullus tenetur velle inimico, immo nec proximo, divitias, sanitatem etc. Dazu gibt er die bedenkliche Begründung: nunquam enim tenetur aliquis velle simpliciter, cuius oppositum potest bene velle. possumus autem opposita sc. paupertatem, infirmitatem nobis et aliis bene velle. (Der Gedanke stammt aus Duns l. III dist. 30 qu. unica § 5 ff., ist aber bei Biel vergröbert.) — Ueber die signa rancoris vgl. Biel ib. I, wo unter Berufung auf Bonaventura entschieden wird: signa vero rancoris dimittere, ut nolle loqui et similia facere cum inimico, hec quidem deponere perfectionis est.

Angesichts dieser feststehenden Lehre beschwert sich Denifle, Luther und Luthertum I² 185 A. 1 und 200 A. 3 über Luthers Behauptung, daß die Scholastiker aus den Geboten der Bergpredigt, insbesondere aus der Pflicht der Feindesliebe, Räte gemacht hätten! War Luther wirklich im Unrecht, wenn er meinte, mit solcher Ausdeutung sei den Geboten der Bergpredigt die Kraft genommen? Oder war seine Behauptung falsch, daß der ganze Unterschied von Gebot und Rat in die Bergpredigt nur eingetragen sei?

2) Von Gregor von Rimini darf man dabei absehen. Er galt als Querkopf; vgl. das Urteil Ecks über ihn auf der Leipziger Disputation WA II 295, 34 articulum illum nunquam reputabo christianum et ob hoc Gregorium Ariminensem 28 dist. 2 repuli. neque actum fuit inter nos, an possit dari opus indifferens vel an omnis vita infidelium sit peccatum.

3) Bonaventura in sent. l. II dist. 41 a. 1 qu. 3 notandum est tamen quod ad hoc quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in deum Thomas in sent. l. II dist. 38 qu. 1 a. 1 ad 4 dicendum quod ad hoc quod alicuius

zu legen schienen, 1. Kor. 10, 31 (sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam dei facite) und Kol. 3, 17, sollte sie nicht enthalten sein[1]). Man erkannte zwar an, daß Gott an und für sich das Recht hätte, die Beziehung alles Tuns auf sich selbst vom Menschen zu fordern. Aber wie wäre er ein barmherziger Gott, wenn er damit wirklich Ernst machte[2])?

Andrerseits fühlte man freilich, daß eine nur „habituale" Gottesliebe, die bloße Zuständlichkeit des eingegossenen Gnadenhabitus, der hinter dem Bewußtsein des Menschen die „Hinordnung" des Handelns auf Gott bewirken sollte, überhaupt noch keine sittliche Regung darstellte. Etwas von wirklicher Willensbewegung, von bewußter persönlicher Beteiligung mußte doch dabei sein[3]).

Man fand den Ausweg mit Hilfe der sogenannten „virtualen" intentio. Ueber deren Begriff und ihr Verhältnis zu der einzelnen Handlung gingen allerdings die Meinungen auseinander[4]). Einigkeit bestand darüber, daß sie die im Unterbewußtsein fortdauernde Nachwirkung einer aktualen intentio ist. So wie, um Bonaventuras Beispiel zu gebrauchen, jemand, der hundert Mark für einen frommen Zweck stiften will, beim Aufzählen des Geldes den ursprünglichen Vorsatz festhält, auch wenn er nicht bei jeder einzelnen Mark sich ausdrücklich daran erinnert. Aber bei der näheren Ausgestaltung zeigten sich tiefgreifende Unterschiede. Thomas denkt sich die bewußt „erweckte" intentio, von der der seelische Anstoß ausgeht, als einen Akt, der als Selbstzweck unternommen wird. Nicht um für eine bestimmte Handlung Kraft und Aufschwung zu gewinnen, sondern mit der Absicht, den ganzen Menschen, den ganzen Willen in der Liebeshingabe Gott zu weihen. Die virtuale intentio ist dann die allgemeine Stimmung der Gottgeeintheit, die als Niederschlag jener bewußten Erhebung alles darauffolgende Handeln des Menschen umspielt und begleitet[5]). Der scharfsinnige Denker vergaß

---

actionis finis sit deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de deo vel charitate cogitet. ib. dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni, quae dicitur in aliquem finem proximum.

1) Thomas lect. 3 über Col. 3, 17 dicendum est, quod non est necessarium, quod omnia in deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam dei et praecepta eius, facit contra hoc praeceptum. venialiter autem peccans non facit contra hoc praeceptum simpliciter; quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in deum; nempe retinet virtutem caritatis, quae in deum ut in ultimum finem tendit.

2) Biel l. II dist. 41 qu. unica k posset quidem deus secundum iustitie rigorem omnem nostram vitam et actionem exigere, ut in eum referamus; sed non exigit per misericordiam.

3) Thomas in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in deum: quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur.

4) Die Unterschiede sind am klarsten herausgearbeitet bei Ballerini-Palmieri, opus theologicum morale [2] I tractatus 1. de actibus humanis n. 180 ff.

5) in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dicitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem

jedoch die Frage zu beantworten, ja er hat sie sich nicht einmal klar gestellt, wie lange wohl die Nachwirkung einer aktualen intentio in der virtualen beim Durchschnittsmenschen andauert. Wo Thomas einmal auf diesen Punkt kommt, sieht man ihn ausweichen [1]). Nimmt er an, daß die Kraft jenes „erweckten Akts" erst dann erlischt, wenn eine Todsünde den Gnadenstand unterbricht [2])? Jedenfalls rechnet er mit einem längeren Vorhalten. Unter dieser Voraussetzung war es ihm möglich, die Forderung der „guten Meinung" für das verdienstliche Werk mit einer gewissen Strenge aufzustellen. Er tritt kräftig dafür ein, daß das Wort, alles zur Ehre Gottes zu tun, nicht nur ein Rat, sondern ein richtiges Gebot sei [3]), und leugnet, daß es einen „indifferenten" Akt gebe [4]). Nur versteht er dabei unter der „guten Meinung" bloß die „virtuale" (oder wie er noch meist dafür sagt: die „habituale") intentio und rechnet demgemäß schon alle unter diesem Allgemeingefühl sich vollziehenden Werke zu den verdienstlichen [5]).

---

ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat in deum ordinatum erit. de caritate q. unica a. 11 ad 2 considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis . . . sic igitur cum aliquis se ipsum ordinat in deum sicut in finem, in omnibus quae propter se facit, manet virtute intentio ultimi finis qui deus est.

1) in sent. l. II dist. 40 qu. 1 art. 5 hat Thomas unter 6 die Frage gestellt: si sufficit habitualis (sc. relatio), ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno in deum, omnia essent meritoria et ita facillima esset via salutis. Aber in der responsio gibt er darauf nur den salomonischen Bescheid: et si quaeratur, quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere, quando oportet habitum charitatis exire in actum, quia quandocumque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

2) So faßt Ballerini-Palmieri opus theol. mor. I tract. 1 de actibus humanis n. 196 die Meinung des Thomas auf. Vielleicht mit Recht. Aber einen Beleg dafür hat Ballerini nicht beizubringen vermocht. Immerhin beachte die S. 168 Anm. 1 angeführte Stelle aus dem Kommentar zum Kolosserbrief.

3) lect. 3 über Kol. 3, 17: quidam dicunt, quod hoc est consilium, sed hoc non est verum.

4) de malo qu. 2 a. 5 obiect. 10 ergo quidquid ordinat (sc. habens charitatem) vel ad se vel ad quodcumque aliud sui meritorie agit, etiamsi actu de deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in deum. sed hoc esse non potest, quin sit peccatum saltem veniale. ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius vel est peccatum et nullus indifferens.

5) in sent. l. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 7 hoc quod dicitur „omnia in gloriam dei facite" potest intelligi dupliciter: vel affirmative vel negative. si negative, sic est sensus: nihil contra deum faciatis et hoc modo praeceptum est . . . si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. aut ita quod actualis relatio in deum sit coniuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus . . . et sic adhuc praeceptum est. lect. 3 über Col. 3, 17 dicendum est, quod non est necessarium, quod omnia in deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam dei et praecepta eius, facit contra hoc praeceptum. venialiter autem peccans non facit contra hoc praeceptum simpliciter; quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in deum.

Dagegen vertrat die Franziskanerschule eine andere Auffassung der virtualen intentio. Schon Bonaventura hat sie begründet, wenn auch erst Duns Scotus ihr die begrifflich scharfe Ausprägung gab. Auf dieser Seite sah man in der Erstreckung der virtualen intentio über verschiedenartige Handlungen hin eine unerlaubte Laxheit. So könnte ja einer etwa zu Beginn eines Jahres oder eines Monats oder einer Woche den Vorsatz fassen, Gott zu dienen, und dann meinen, alle seine Werke während dieser Zeit seien verdienstlich, auch wenn er unterdessen nie an Gott gedacht hätte [1]). Hindurchwirken kann die gute Meinung nur durch das bestimmt umschriebene Werk, für das sie erweckt worden ist. Reiht sich eine innerlich damit nicht zusammenhängende Handlung zeitlich an ein derartiges Werk an, so muß der Akt der Gottesliebe erneuert werden, wenn sie verdienstlich sein soll [2]). Jedoch, da man auch auf dieser Seite die Forderung, alles einzelne Tun bewußt auf Gott zu beziehen, als allzuschroff ablehnte [3]), so kam man über die Laxheit, die man vermeiden wollte, hinweg zu andern Laxheiten. Schon Bonaventura entschloß sich dazu, die Stelle 1. Kor. 10, 31 wenigstens nach ihrer bejahenden Seite hin für einen bloßen Rat zu erklären [4]) und im Zusammenhang damit auch

---

In neuerer Zeit hat namentlich Johann Ernst in verschiedenen Schriften (Die Notwendigkeit der guten Meinung 1900. Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung 1905. Neue Untersuchungen 1907) es unternommen, die Lehre des Thomas noch weiter fortzubilden. Seine Absicht ist nachzuweisen, daß „eine spezielle und ausdrückliche gute Meinung“ nicht nötig sei, um die sittlich guten Handlungen der Gerechtfertigten verdienstlich zu machen. Denn in jeder sittlich guten Handlung des Gerechten sei die übernatürliche Gottesliebe, wenn auch vielleicht unbewußt, mit enthalten. — Spöttisch, aber nicht unzutreffend hat Müllendorff (Theol.-prakt. Monatsschr. 1901 Bd. 11 S. 491) über diesen Versuch geurteilt, daß Ernst seine Abhandlung besser „Von der Nichtnotwendigkeit der guten Meinung“ überschrieben hätte.

1) Bonaventura in sent. l. II dist. 41 a. 1 qu. 3 conclusio: si vero sufficeret intentio habitualis et in universali, tunc quando aliquis proposuisset in corde suo servire deo in principio anni vel mensis vel septimanae vel diei, omnia opera quae postea faceret, etiam nihil cogitans de deo, essent sibi meritoria.

2) ib. ad. 6 notandum est tamen quod ad hoc, quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in deum, sed sufficit relatio habitualis. habitualem autem relationem voco, non quia habeat charitatem, per quam sit habilis ad referendum; sed quia in primordio operationis illius vel alterius, ad quam illa consequenter se habet, intentionem habet ad deum directam .... si autem opus alterius generis inciperet, oportet quod intentio renovaretur ad hoc ut opus esset meritorium. Und noch einmal: relationem autem habitualem voco non qua quis in generali refert ad deum omnia opera diei vel anni, sed qua quis refert aliquod opus ad deum, ita quod opus sequens directam habeat ad opus primum ordinationem et consequentiam. — Immerhin ist Bonaventura in der Auslegung dessen, was eine zusammenhängende Handlung ist, weitherziger, als er es nach diesen Grundsätzen sein dürfte. Beim Mönch will er das Gelübde durch das ganze folgende Leben sich hindurcherstrecken lassen: et ideo non est parvae securitatis et utilitatis religionem intrare!

3) ib. conclusio: si dicunt quod requiritur relatio in particulari, nimis est arcta via salutis, quia tunc in omni opere quod homo non refert actualiter in deum, demeretur et peccat, quod valde severum est dicere.

4) Bonaventura in sent. l. II dist. 41 art. 1 qu. 3 ad 1 de illo verbo apostoli „omnia in gloriam dei facite“ respondent aliqui quod est consilium, aliqui quod est praeceptum .... si accipiatur negative, sic est praeceptum et tunc est sensus: ita faciatis

den Begriff der indifferenten Handlung zuzulassen. Auch das letztere war nur folgerichtig. Bestand keine Pflicht, jedes einzelne Werk bewußt auf Gott hinzuordnen, so konnte eine Handlung, der dieses Merkmal fehlte, wenn sie nur im übrigen keinen Verstoß gegen das Sittengesetz enthielt, auch beim Christen nicht als Sünde gelten [1]).

Indes mochte man die virtuale intentio so oder so deuten, für das wirkliche sittliche Leben kam nun alles darauf an, wie weit dann der höchste Antrieb der Gottesliebe als bewußter überhaupt noch gefordert, d. h. wie oft die Erweckung einer aktualen Gottesliebe als Pflicht auferlegt wurde. Und dieser Frage gegenüber stimmen beide Teile in der großen Bescheidenheit ihrer Ansprüche überein. „Bisweilen" sei es notwendig, die Beziehung auf Gott bewußt herzustellen. Dieses „bisweilen" ist Stichwort; es kehrt überall wieder [2]); denn es entspricht dem Grundsatz, daß affirmative Gebote nur pro aliquando verpflichten. Aber was es näher besagte, darüber wagten die Scholastiker keine sicheren Festsetzungen. Thomas umgeht, wie schon berührt, die Frage ganz [3]). Duns meint zögernd, vielleicht ließe sich aus dem Sabbathgebot eine Verpflichtung ableiten, am Sonntag während der Messe einen Akt der Gottesliebe zu erwecken [4]). Bestimmter behauptet dies Biel [5]). Aber erst die einer Verhöhnung gleichkommende Aus-

---

opera vestra, ut nihil faciatis contra gloriam dei; si autem intelligatur affirmative et hoc signum „omnia" teneatur distributive et divisim, tunc est consilium et admonitio. admonet enim apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in deum: et de quolibet divisim possumus facere et utile est nobis et expediens, si faciamus.

1) Bonaventura in sent. l. II dist. 41 art. 1 qu. 3 quaedam actio a voluntate deliberativa procedens est ordinata in finem debitum, scilicet ad deum: et haec quidem est bona, et si sit ex charitate, est meritoria vitae aeternae merito condigni. si autem fiat extra charitatem (d. h. charitas als bewußter Antrieb verstanden), meritoria est merito congrui. quaedam vero actio deliberativa ex voluntate procedens est non ordinata et haec est divisio per immediata; sed non omnis actio non ordinata ad deum tanquam ad finem est mala, quia quaedam ... non ordinatur propter operantis infirmitatem et miseriam ... talis actio indifferens iudicatur quia deus nec illam remunerat nec imputat in culpam.

2) Thomas in sent. II dist. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in ultimum referantur. Bonaventura in sent. II dist. 41 a. 1 qu. 3 nec deus requirit ab homine in tali statu distractionis et miseriae, quod omnia quae facit referat ad se; requirit tamen aliquando, quando est locus et tempus; et tunc si homo non referat, ommittendo peccat. Duns in sent: l. III dist. 27 qu. unica § 18 illud praeceptum affirmativum ... obligat pro aliquando ad actum elicitum. Biel l. II dist. 28 qu. unica L tenetur aliquando (sc. voluntas) diligere deum super omnia.

3) Vgl. oben S. 169 A. 1. Höchstens aus der heute vielumstrittenen Stelle STh. II 1 qu. 89 a. 6 ließe sich entnehmen, daß Thomas den Empfang des Bußsakraments als eine Gelegenheit zur Erweckung des Liebesakts betrachtet.

4) in sent. l. III dist. 27 qu. unica § 18 quando autem sit hoc, forte (!) determinavit hoc illud praeceptum divinum: sanctifica sabbatum et maneat unusquisque apud se i. e. recolligendo apud se et ascendendo ad deum suum. et ecclesia specificavit quantum ad missam audiendam in die dominico de consecr. dist. 2 cap. Missas; non est autem simile de diligendo proximum, sicut patebit dist. sequ. (dieser Einwand ist nicht zu übersehen).

5) l. III dist. 37 qu. unica P in eo tempore, in quo tenetur mereri, ut in die

legung des „bisweilen" in der jesuitischen Kasuistik hat die katholische Kirche genötigt, zwar immer noch nicht etwas Bestimmtes vorzuschreiben, aber wenigstens gewisse Grenzen nach unten hin zu ziehen [1]).

Mit dieser Frage nach der Bedeutung der „Gottesliebe" für den Wert des sittlichen Handelns stand aber eine noch weiter greifende im inneren Zusammenhang. War die Gottesliebe, auch in ihrem höchsten Sinn: als Wille, Gott über alle Dinge zu lieben, wirklich nur auf Grund der Sakramentsgnade erschwingbar? Noch Thomas hat dies, wenigstens mit Bezug auf den der Erbsünde verfallenen Menschen, entschieden bejaht [2]). Auch Bonaventura teilt diesen Standpunkt; aber er bringt doch bei seiner Erörterung der Frage schon Gründe vor, die Duns und Occam nur weiterzuentwickeln brauchten, um zum gegenteiligen Ergebnis zu gelangen. Wenn die natürliche Vernunft, wie allgemein zugestanden,

---

dominico, quo tenetur actualiter elicere dilectionem dei super omnia aut dum tenetur se praeparare ad sacramenti susceptionem.

1) Was sich aus den Verdammungssätzen Alexanders VII und Innocenz' XI sicher herausholen läßt, bleibt hinter dem, was Duns und vollends Biel gefordert haben, weit zurück. Deshalb begnügen sich die Heutigen wieder — immer, soweit die strenge Pflicht in Betracht kommt — mit dem unbestimmten „bisweilen". So Cathrein, Moralphilosophie [5] I 219: Zuweilen (von Cathrein selbst gesperrt) im Leben (!) muß der Mensch freilich an sein Endziel denken und sich und all sein Handeln auf Gott als letzten Endzweck hinordnen, mit andern Worten: einen Akt der vollkommenen Liebe erwecken. Aber in bezug auf die einzelnen Handlungen ist das nicht notwendig." Ebenso Pruner, Moraltheologie I 113 (die Liebe Gottes verpflichtet all unser Handeln Gott zu weihen, jedoch nicht aktuell, sondern virtuell, in der Art) „daß man öfter im Leben im Akt der Liebe sich Gott hingibt." Auch die Katechismen gehen nicht höher, vgl. z. B. den früheren Rottenburger Katechismus: „Wir müssen die göttlichen Tugenden öfters im Leben erwecken." Sonst vgl. etwa noch die Auseinandersetzung bei Ballerini-Palmieri, opus theol. morale II tract. E sect. 3 de caritatis praeceptis n. 17 ff. und die Bemerkung Ernsts, Ueber die Notw. d. guten Meinung 1905 S. 244 über Aeußerungen im Beichtstuhl wie die: „Ich habe nicht alle Tage" oder „Ich habe nicht öfters im Tage eine gute Meinung gemacht"; das sei „ein Stück Jansenismus, das sich also in unserer frommen Literatur noch weiterschleppt und dem ein Ende zu machen wohl an der Zeit wäre."

Vor eine ganz eigentümliche Frage stellen in dieser Hinsicht die exercitia spiritualia des Ignatius. Die dritte Stufe der Demut besteht dort darin, daß man in der Nachfolge Jesu Armut und Schmach selbst dann wählen sollte, wenn es für die Ehre Gottes nichts weiteres beitrüge (vgl. den Text oben S. 150 A. 4). Als ich dies in meinem Vortrag über „Die geistlichen Uebungen des Ignatius", Tübingen 1905. S. 15 erwähnte, kam andern Tags ein katholischer Kollege zu mir und bat mich, ihm die Stelle zu zeigen. „Das kann Ignatius nicht geschrieben haben. Das wäre ja unsittlich." Man vermag sich in der Tat kaum vorzustellen, wie auch die mildeste katholische Auslegung von 1. Kor. 10, 31 diese Forderung des Ignatius sollte decken können. Aber es ist mir nicht bekannt, daß ein katholischer Theologe sich einmal ernsthaft mit dieser Frage bei Ignatius auseinandergesetzt hätte.

2) STh II 1 qu. 109 a. 3 und 4. — Denifle hat Luther und Luthertum [2] I 543 ff. eine Wolke von Zeugen gesammelt, um darzutun, daß diese Anschauung auch späterhin noch zahlreiche Vertreter hatte. Die so gespreizt vorgetragene, im übrigen recht billig zusammenzubringende Gelehrsamkeit verfehlt aber trotzdem ihre Wirkung, wenn Denifle selbst S. 588 A. 2 einräumen muß, daß zu Luthers Zeit „ein großer Teil der Doktoren in Deutschland" — richtiger hieße es: die weit überwiegende Mehrzahl der Doktoren — „keine andere Theologie kannte als die skotistisch-nominalistische".

auch unter der Erbsünde noch erhalten geblieben war, vermochte ihr dann der Mensch nicht wenigstens gelegentlich auch zu folgen? Bonaventura halte dies bloß mit Bezug auf geringere Gebote, wie das vom Ehren der Eltern behauptet[1]). Aber durfte man dabei stehen bleiben? Die natürliche Vernunft zeigt dem Menschen doch auch ein höchstes Gut, Gott. Wozu zeigte sie es ihm, wenn der Mensch nicht auch aus natürlichen Kräften Gott aufs höchste lieben konnte? Andernfalls wäre sein Wille entweder natürlicherweise böse oder wenigstens nicht frei. Durch einen Schluß a minori ad maius ließ sich die Bejahung noch bekräftigen. Wenn ein Staatsmann für ein niederes Gut, für das Vaterland, sogar sein Leben zu opfern imstande war, sollte dann der Mensch das höchste Gut, das es gab, nicht natürlicherweise aus allen Kräften üben können?[2])

Die führenden Nominalisten bemühten sich freilich sofort wieder um den Nachweis, daß selbst eine so hochstrebende Handlung doch noch nicht das uneingeschränkt Gute darstellte. Und zwar nicht bloß deshalb, weil es Gott nun einmal beliebt hatte, nur dem innerhalb der Gnaden- und Sakramentsordnung Geleisteten den höchsten Preis zuzuerkennen, sondern auch, weil ihr an innerem Wert noch etwas abging. Es fehlte ihr das Allerletzte, die Absicht, mit jenem Liebesakt das ewige Leben zu verdienen. Diese ausschlaggebende Näherbestimmung des Willens sollte erst auf Grund der Offenbarung möglich sein[3]). Nur durch diese erfuhr man ja etwas vom ewigen Leben. Darnach war, wenn man den christlichen Maßstab anlegte, das göttliche Gesetz in jenem besten Fall doch immer bloß „dem Tatbestand nach“, nicht „nach dem Willen des Gesetzgebers“ (quoad substantiam facti, non secundum intentionem praecipientis) erfüllt[4]). „Verdienstlich“ im ausgeprägten Sinne des

---

1) in sent. l. II dist. 28 a. 2 qu. 3 nam si liberum arbitrium in solis naturalibus suis relinquatur, adhuc remanebit ei rationis iudicium, per quod cognoscit parentes esse honorandos; et constat quod si habet hoc naturale iudicatorium, per quod potest nosse parentes esse honorandos, per illud potest cogitare; et cum habeat naturalem instinctum, potest etiam id velle; et cum habeat exteriora organa sibi subservientia, potest opere implere.

2) Duns in sent. l. III dist. 27 qu. unica § 13 ratio naturalis ostendit naturae intellectuali esse aliquid summe diligendum . . . et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus; nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere; alias voluntas esset naturaliter mala vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet . . . . est consonum rectae rationi ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum reipublicae; secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum divinum quam bonum alicuius particularis; igitur secundum rectam rationem quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum. — Entschiedener noch Occam in sent. III qu. 8 B.

3) Auch darin knüpfen die Nominalisten an Bonaventura an in sent. l. II dist. 28 a. 2 qu. 3 sed prout illud facit iudicium rationis rectae absque munere gratiae, non dirigit ad obtinendum finem qui deus est et mercedem aeternae beatitudinis, quam nosse non potest, nisi deus revelet.

4) Biel in sent. l. II dist. 28 K homo per liberum arbitrium ex suis naturalibus potest divina praecepta quoad actus substantiam implere, sed non ad intentionem precipientis, que est consecutio salutis nostre. . . . . secunda pars patet, quia ad finem seu intentionem precipientis nullus agere potest sine gratia. ad hunc enim finem non agitur nisi per opera meritoria quae praesupponunt gratiam; vgl. l. III dist. 27 qu. unica a. 3 prop. 2.

Worts konnte darum selbst eine die oberste Grenze des natürlich Möglichen erreichende Handlung nicht sein. Aber ebensowenig war sie eine Sünde, etwas vor Gott Strafbares. Der „Wille des Gesetzgebers" war ja an der als maßgebend betrachteten Stelle Matth. 19, 17 nur bedingungsweise gefaßt: „Wenn du zum Leben eingehen willst". Gott übte demnach keinen Zwang aus. Auch eine nicht auf das ewige Leben abzielende gute Handlung besaß vor ihm noch einen bejahenden Wert als wenigstens „moralisch gut"[1]).

Behauptete man aber dies, dann mußte man noch einen Schritt weitergehen. Wenn das Gebot der Gottesliebe als affirmatives nicht für jeden Augenblick und für jede Lage verpflichtete, dann stempelte auch das völlige Fehlen dieses Antriebs eine im übrigen dem Gebot entsprechende Handlung nicht ohne weiteres zu einer schlechten, vor Gott verwerflichen. Das Streben nach dem „Guten und Ehrbaren" konnte genügen, um ihr die Eigenschaft als „moralisch gut" zu sichern. Und zwar — das war das Entscheidende — auch für den Fall, daß ein Christ es bei diesen einfacheren Beweggründen bewenden ließ. Sonst käme man ja, so wurde gefolgert, zu dem Widersinn, daß einer sündigte, indem er keinen Ehebruch und keinen Diebstahl beginge[2]).

---

1) Biel in sent. l. III dist. 37 qu. unica P a. 3 dub. 1 decalogus non obligat hominem ad observantiam eius in charitate simpliciter, sed bene ad observantiam formatam astringit conditionaliter.... quia cum illa conditione quam exprimit salvator Matth. 19: si vis ad vitam ingredi, serva mandata, hoc est, si quis voluerit ingredi ad vitam eternam, necesse est, ut servet mandata ex charitate, quia necesse est, ut servet mandata meritorie et per consequens ex charitate. posita ergo illa conditione, si vult ingredi vitam, necesse est ut mandata ex charitate servet. itaque si servat et non ex charitate, non quidem peccat, tamen per istam observantiam non meretur ingressum regni. Occam in sent. l. I dist. 17 qu. 2 E dico primo quod actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis quem secundum communem cursum habemus in via est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili. et ita ille actus non excedit facultatem nature humane. Verum illum actum esse meritorium non est in potestate nature humane, sive habeat caritatem sive non habeat, sed est in libera dei acceptatione.

2) Biel in sent. l. II dist. 28 qu. unica E a. 1 nota 1 non omnis defectus circumstantie facit actum non bonum moraliter, sed defectus circumstantie necessario requisite ad bonitatem moralem. nunc autem circumstantia ultimi finis in actu non requiritur ad bonitatem moralem. hoc est non requiritur, quod actus bonus moraliter semper referatur actualiter in deum, qui est finis ultimus. quia aliquid citra deum est eligibile propter se et illud potest bene et moraliter diligi et propter ipsum aliquis actus elici et non actualiter propter alium finem. l. III dist. 37 qu. unica P a. 3 dub. 1 si obligarent (sc. praecepta) ad observandum ea ex charitate, ergo quicunque non habens charitatem, immo et habens charitatem, benefaciens patri propter honestum finem, etiam quem dictat recta ratio, aut pascens pauperem fame moriturum aut qui non furaretur non mecharetur propter dictamen rationis recte finem honestum prestituentis non tamen ultimum, esset transgressor et peccaret mortaliter, quod est absurdum, quia ista praecepta magis essent homini in laqueum et in interitum quam via ad regnum.

Auch diese Frage, wie weit die Gottesbeziehung in den Begriff des Guten hineingehört, ist bis heute in der katholischen Kirche noch ungeklärt; vgl. die Auseinandersetzung zwischen Cathrein und Mausbach im Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 1899—1901 und

Das Ergebnis dieser ganzen Zergliederungsarbeit war, daß der Begriff des Sittlichen nach allen Seiten hin beweglich wurde. Der Grundsatz, daß der Mensch nicht immer auf seiner Höhe stehen und daß auch im Sittlichen nicht jedem dieselbe Leistung zugemutet werden könne, wurde jetzt in einer Ausdehnung verkündigt, wie nie zuvor in der katholischen Kirche. Was als fester Kern sich erhielt, das für jedermann Pflichtmäßige, war sowohl nach seinen Beweggründen als auch nach seinem Inhalt unschwer aufzubringen. Es genügte jedoch, um in den Himmel zu kommen [1]). Darnach standen für ein höheres sittliches Streben nur noch zwei Antriebe zur Verfügung: entweder die Angst, daß man vielleicht doch nicht alles Pflichtmäßige wirklich geleistet hätte, oder der Ehrgeiz [2]), eine Steigerung der Seligkeit, deutlicher geredet, einen besseren Platz im Himmel zu gewinnen. Und ganz im Hintergrund blieb die eigentliche sittliche Aufgabe, die sittliche Durchbildung der Persönlichkeit [3]). So viel auch von intentio, von Gesinnung, jetzt die Rede war, tatsächlich kamen immer nur die einzelnen Werke in Betracht, und man fand nichts Anstößiges darin, daß derselbe Mensch bald bloß moralisch gute, bald verdienstliche Werke zustande bringt. Man verließ sich auch in dieser Hinsicht auf den eingegossenen Habitus, der geheimnisvoll wirkend den Handlungen des Menschen die Beziehung auf Gott und damit auch den Einklang untereinander gibt.

---

die Weiterführung des Streits in Cathreins Moralphilosophie und Mausbachs Katholischer Moral. Lehrreich ist darin vor allem, daß Cathrein in Mausbachs Auffassung einen „unerträglichen Rigorismus" findet: sie führe folgerichtig durchgedacht zur Leugnung des Wesensunterschieds zwischen den sittlichen Tugenden und zur Leugnung der wesentlichen Verschiedenheit der Sünden (Philos. Jahrb. 1900 S. 201 f.); nicht minder, daß Mausbach sich gerade gegen diesen Vorwurf entschieden verwahrt: „ich verlange keine ausdrückliche Erkenntnis der Beziehung auf das Endziel, sondern sage: daß schon in dem Begriff des vom Gewissen „Erlaubten" diese Beziehung tatsächlich enthalten sei; ich verlange vor allem kein Denken, d. i. aktuelles Erkennen der sittlichen Qualität, sondern bezeichne ausdrücklich eine habituelle Erkenntnis als genügend. Darum stehen sich auch nach meiner Ansicht die Atheisten und Ungläubigen nicht so schlimm, wie Cathrein meint." (Ebda. 1901 S. 93 f.).

1) Bezüglich einer gewissen Verpflichtung zu Werken der Vollkommenheit sagt Thomas nur, man dürfe die Vollkommenheit nicht „verachten" und man solle „gelegentlich" sie vollbringen in sent. l. III dist. 29 qu. 1 art. 8 ad 2 quaestiunc. tenetur eam (sc. perfectionem) non contemnere nec contra eam se obfirmare . . . sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia. Bonaventura ist noch bescheidener in sent. l. III dist. 30 art. 1 qu. 3 concl. und ad 4.

2) Diesen Antrieb hat besonders kräftig Ignatius in seinen geistlichen Uebungen vorgespannt, vgl. meinen Vortrag „Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola". Tübingen (Siebeck). 1905. S. 28.

3) Wie ich über Mausbachs Büchlein „Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin 2. u. 3., 1920 urteilen muß, habe ich bereits oben S. 162, A. 4 angedeutet. Was Mausbach über die Einheitlichkeit und Ganzheit des christlichen Charakters vorträgt, insbesondere eine Ausführung wie die S. 71 „wenn der Wille sich im Guten befestigt, wenn er durch eigene Tat und göttliche Gnade die Möglichkeit des Sündigens mehr und mehr überwindet und nur mehr eine Wahl kennt im Rahmen des sittlich Guten und Erlaubten", ist alles recht schön gesagt; nur ist es nicht Thomas, wie gerade Mausbachs „Belegstellen" erweisen. In der ganzen Schrift hat man den Eindruck, als ob der Verfasser den Beichtvater und den Seelenführer, die psychologisch unvermittelte Wirkung der Sakramente und Lehren wie die vom Wiederaufleben der Verdienste völlig vergessen hätte.

Es war notwendig, dies in seinen Einzelheiten zu entwickeln; schon weil es sich dabei um in der Dogmengeschichte gänzlich vernachlässigte Fragen handelt. Aber blickt man nun von hier aus wieder auf Luthers Grundsätze zurück, so wird von selbst einleuchten, daß Luther bereits in der Psalmenvorlesung den entscheidenden Schritt über die Auffassung der Sittlichkeit in der katholischen Kirche hinausgetan hat.

Er hat das Netz zerrissen, das die Kasuistik gewoben hatte, und das neutestamentliche Gebot in seinem Vollsinn wieder hergestellt. Für ihn gibt es nicht eine Mannigfaltigkeit abgestufter Gebote, keine Beweglichkeit des Sittlichen. Der göttliche Wille, der hinter dem Gebot steht, ist — eben als göttlicher Wille — etwas Festes, Unbeugsames, Unbedingtes[1]), an jeden gleichmäßig sich Wendendes und ein Ganzes von ihm Forderndes. Und der Inhalt dieses Willens fällt für Luther ohne weiteres und ohne jede Einschränkung mit jenem Höchsten zusammen, das man in der katholischen Kirche tatsächlich außer Wirkung setzte: Gottesliebe aus ganzem Herzen, eine runde und allgemeine Nächstenliebe, — dies und nichts weniger ist es, was Gott von dem an ihn Glaubenden verlangt und „natürlicherweise", d. h. mit Recht verlangen kann[2]). Daran zerbrach für Luther schon tatsächlich der ganze Unterschied von Gebot und Rat. Was man in der Kirche als eine „heroische" Ausnahmeleistung ansah, erschien ihm als eine unumgängliche Pflicht[3]).

---

1) WA IV 323, 20 ff. „semper ". . . id ostendit et notat quod lex dei est immutabilis. humanae autem quia sunt alligate mutabilibus, scilicet loco tempori corpori, ideo hiis mutatis et differenter se habentibus leges quoque mutari et dispensari oportet . . . spiritualis autem lex que animam coram deo dirigit, quia est in immortali anima, que nunquam mutatur de esse suo, ideo semper durat in eternum. hoc est quod lex ligat manum, sed non animum, quem ligat evangelium, quod docet humilitatem, mititatem, castitatem, paupertatem, obedientiam, pacem, longanimitatem, fidem etc. et hec omnia ex animo, de corde puro et conscientia fideque non ficta; non autem tantum in verbo vel opere hec simulando, sed in conspectu dei simplici corde.

2) WA III 129, 22 delicta proprie sunt peccata omissionis, que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur; eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. et raro vel nunquam sic facimus. III 429, 16 ff. primo itaque considera omissiones tuas et hoc multipliciter. primo in naturalibus. quia vide an per singulos dies et horas in tota vita tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto praecepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis . . ., manifestum est, quod acceptis gratias debes.

3) WA IV 286, 35 mandata pluraliter dicit, quia et facienda sunt ardua, similiter et pacienda. utraque enim precipiuntur in evangelio: bona facere et mala pati, utrumque heroico more et extremo et summo posse et velle ut in martyribus. — Es verschlägt daneben nichts, daß Luther in der Psalmenvorlesung manchmal noch den Sprachgebrauch der Unterscheidung von Gebot und Rat fortführt oder den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen behauptet (vgl. z. B. III 298, 9 und 28 ff.). Denn Luther sieht, viel ernsthafter als Thomas, in den evangelischen Räten wirklich nur ein Mittel, um das für alle gleiche und für alle in gleichem Umfang verpflichtende Gebot zu erfüllen. Deshalb kann er auch umgekehrt das Gesetz einen guten

Luther drückt dabei aber noch mit besonderer Kraft gerade auf den Punkt, wo die Scholastik am meisten zur Nachgiebigkeit bereit war, auf die Gesinnung. Eine bloße Erfüllung der Gebote quoad substantiam facti erschien ihm von vornherein als keine Erfüllung[1]). In dem Habitus und in der Vorstellung einer aus ihm fließenden „habitualen" caritas sah er schon lange vor der Psalmenvorlesung nur ein nichtiges Sündlein[2]). Aber auch jene „erweckten Akte" der Gottesliebe galten ihm längst nicht als das, was Gott forderte. Er fand, daß sie nur zur Selbsttäuschung, zur Einschläferung des Gewissens dienten. Man bildet sich ein, mit einem derartigen raschen Anlauf etwas erreicht zu haben[3]). Aber das, worauf

Rat Gottes nennen (so WA III 27, 11 consilium est dispositio morum seu via, quibus ad finem pervenitur in moralibus et practicis. et est quadruplex: primo est consilium bonum ad finem bonum, ut sunt consilia evangelii, lex dei, quo dirigit hominem per debitum(!) medium ad deum, et hec est virtus et caritas, ut orare, misereri proximo propter deum), und wiederum nachdrücklich betonen, daß man in jedem Stand, im Mönchsstand so gut wie im weltlichen Stand, rein oder auch unrein sein, in jedem das Gebot erfüllen kann WA IV 311, 26 ff. unusquisque potest esse maculatus vel immaculatus in suo statu . . ., maxime cum etiam unicuique non desint sui adversarii, qui ei pugnam super dono gratie sibi date suscitent, cum quibus pugnet, ne pereat donum frustra.

Mit Bezug auf den letzteren Punkt hat Denifle (Luther und Luthertum I² 133 ff. vgl. auch Mausbach, Die katholische Moral⁴ S. 248 f.) in seiner Weise Zeugnisse dafür gesammelt, daß man auch nach katholischer Lehre in der Welt Vollkommenheit erreichen, ja daß unter Umständen ein in der Welt Lebender es darin noch weiter bringen könne als der Mönch. Gewiß solche Worte finden sich, sie ließen sich noch beliebig vermehren. Aber sie beweisen nichts für das, was Denifle dartun möchte. Denn alle diese Zeugnisse stammen aus dem Mund von Mönchen (oder Priestern). So redet das Mönchtum tatsächlich, hat es seit Jahrhunderten geredet, teils um sich selbst zu demütigen, teils um die Weltleute zu trösten. Aber durfte und darf in der katholischen Kirche auch der Laie in dieser Weise gegenüber dem Mönch und dem Priester reden? Wie ging es doch schon Jovinian? Und redet auch das Mönchtum so, wenn es darauf ankommt, den in der Welt Lebenden zum Eintritt in einen Orden zu bewegen? Vgl. dazu auch A. V. Müller, Luthers theologische Quellen S. 13 ff.

1) WA III 430, 1 ff. tertio tandem omissiones praeceptorum dei, non tantum quoad substantiam facti vel operum, sed multo magis quoad qualitatem vel quantitatem.

2) WA III 30, 17 potest quis actum volendi elicere in lege domini violenter, quod tamen voluntas eius non sit in ea. et forte hinc multi se decipiunt, putantes se statim habere bonam voluntatem, quando actum volendi eliciunt. et non consyderant, quod est violenter extortus actus et imperiose elicitus: quod ex hoc patet, quod transeunte actu relabitur ad solita et non est ibi perseverantia, vgl. auch III 169, 33 timendum quod rara sit vera contritio. nimis cito confiditur de gemitu et compunctione. IV 363, 34 quis enim crederet hoc esse carnis opera, quando pro veritate et religione opus agitur et ut dicitur bonam intentionem esse ac pro honore dei fieri. WA IX 43,4 quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi.

3) WA III 447, 29 ff. ultimo et maxime periculosa tentatio cogitationum de securitate dicentium mihi :. . . putas quod deus ita stricte de te requirat? ipse scit figmentum tuum, ipse bonus est. unus gemitus eum placat. putas si nullus salvus fieret, nisi qui ita rigide procederet. ubi tota ista multitudo, in qua nullam violentiam vides? absit

es eigentlich ankäme, daß der ganze Wille neu und in der Richtung auf Gott geformt wird, wird so geschwind wahrlich nicht zuwege gebracht.

Es war, das läßt sich in der Psalmenvorlesung noch deutlich wahrnehmen, nicht grübelndes Nachdenken gewesen, was Luther zu dieser vertieften Einsicht in den Sinn des neutestamentlichen Gebots geführt hat, sondern eine ganz persönliche Gewissenserfahrung. Er hat, man darf ohne Uebertreibung sagen: als Erster seit Jahrhunderten, wieder empfunden, was der „Zorn Gottes" bedeutet [1]): jene Unnachsichtigkeit Gottes, vermöge deren er beim Menschen auf die volle Hingabe dringt und den Halbherzigen, wie den Lauen und Befleckten von sich stößt. Von da aus ist ihm der Grundfehler der katholischen Auffassung des Sittlichen deutlich geworden: dort maß man das zu Leistende an den Kräften des Menschen, anstatt einfach zu fragen, was Gottes Wille ist [2]). Damit wurde auch seine Stellung zur „natürlichen" Sittlichkeit eine andere als die der Scholastik. Daß es eine solche gibt, daß der Mensch auf Grund seines Gewissens zu Sittlichkeitsregeln gelangen kann, hat Luther nie bestritten [3]). Aber für den Christen, der Gott wirklich kennt, kommen diese bescheidenen Maßstäbe überhaupt nicht in Betracht. Er hat sich vielmehr an dasjenige zu halten, was ihm vermöge seines vertieften Gottesverständnisses als Gottes Wille deutlich ist. — Indem Luther das Gebot von der Heiligkeit Gottes aus verstand, war er aber zugleich auch über den Eudämonismus hinausgehoben, den Augustin in die Betrachtung des Sittlichen eingeführt hatte. Die Wirkung zeigt sich sofort in dem Gesichtspunkt, von dem aus er das Sittliche lehrhaft darstellte. Die Scholastik hat, wie schon die alte Kirche, in Anlehnung an die antike Ethik die christliche Sittlichkeit teils in der Form der Tugendlehre, teils in der der Güterlehre (Gott das höchste Gut!) entwickelt. Für Luther waren beide Formen unbrauchbar. Der Kampf, den er schon in der Psalmenvorlesung gegen Aristoteles führt, richtet eine Spitze auch dagegen, daß Aristoteles der maßgebende Vertreter der Tugendlehre und damit einer selbstgefälligen, im tiefsten Grund selbstsüchtigen Sittlichkeit ist [4]). Noch weniger konnte die Güterlehre, die das Sittliche

ut omnes pereant, discretionem oportet servare deo etc. et ita paulatim obliviscitur misera anima timorem domini et quod regnum coelorum vim patitur.

1) Vgl. Stellen wie WA III 526, 3 quia initium sapientie timor domini. extunc enim ira eius in corde penitentis, quia predicari facit iudicium suum IV 7, 39 cor contritum maxime tamen timet eternam iram. IV 14, 1 sicut deus iratus propter nostram iniustitiam pacem non habuit nobiscum, sic conversus misit hanc iustitiam pro nobis, qua simul et pacem misit.

2) WA IV 323, 15 venit in errorem, intelligendo non ut expedit et metiendo ex se et suis viribus verba illius (sc. der lex dei).

3) WA III 94, 17 nullus est tam malus, quin sentiat rationem murmurum et synthereesium iuxta illud: ratio semper deprecatur ad optima. III 238, 11 ff. tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia syntheresis et desyderium boni est inextinguibile in homine, licet impediatur in multis.

4) Der Kampf gegen Aristoteles beginnt schon in den Randbemerkungen des Jahres 1509. WA IX 23, 6 ff. melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. Aus der Psalmenvorlesung vgl. WA IV 3, 32 und 19, 22.

auf die Stufe des Angenehmen oder Nützlichen herabdrückte, für ihn in Betracht kommen[1]). Die gegebene Form, das Sittliche darzustellen, war für ihn vielmehr die Pflichtenlehre. An sie hat Luther sich schon in der Psalmenvorlesung ganz unwillkürlich allein gehalten und aus eben diesem Grunde später, wenn er den Inhalt des christlich Sittlichen zusammenfassend wiedergeben wollte, immer nur das Schema der zehn Gebote zugrund gelegt.

Von dieser Strenge aus wird jedoch erst die ganze Bedeutung der Tatsache sichtbar, daß für Luther die Beziehung auf eine unbedingte Forderung den Begriff des Sittlichen noch nicht erschöpft, vielmehr bei ihm als zweites ebenso wichtiges Merkmal die Freiheit oder, wie er deutlicher sagt, die Freudigkeit des Wollens mit hinzutritt. Indem Luther beides miteinander verbindet, hat er einen Begriff des Sittlichen aufgestellt, der weder vor ihm noch nach ihm in dieser Schärfe vertreten worden ist. Kant hat nur die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz herausgehoben — die Romantiker tadelten dies mit Recht als eine Einseitigkeit —, Augustin andrerseits hat die „Willigkeit", die auch er forderte, nur dadurch zuwege gebracht, daß er das sittliche Streben mit dem Glücksgedanken vermengte; Luther überragte beide, sofern er die Einheit aus dem von ihnen je nur halb Gefundenen besitzt. Ihm gilt das Sittliche erst da als verwirklicht, wo das Gesollte zugleich ein frei und gern Gewolltes ist, wo das „Gesetz" nicht nur „bejaht", sondern mit warmem Gefühl als das allein der Stellung des Menschen Entsprechende ergriffen wird. Er vermochte auf diese Höhe zu gelangen, weil ihm, im Unterschied von Kant, der Sinn des Sollens an einem bestimmten Inhalt aufgegangen war. Wenn die Gottesliebe den höchsten Gegenstand der Pflicht bildete, dann leuchtete von selbst beides miteinander ein, sowohl daß Gott unbedingt gehorcht werden mußte, wie daß Gott nur einen Gehorsam annehmen konnte, der ihm in voller Freiheit entgegengebracht wurde. — Allein worauf beruhte die Pflicht der Gottesliebe selbst? Luther ist auch auf dieses Letzte, schon in der Psalmenvorlesung, die Antwort nicht schuldig geblieben. Wo er die Gottesliebe selbst begründet, da führt er die Pflicht zu ihr immer darauf zurück, daß Gott dem Menschen das Leben gegeben hat und noch erhält und ihn täglich, ja unaufhörlich mit seinen Gaben über-

1) Wie unwillkürlich die Betonung des Gedankens, daß Gott das höchste Gut sei, trotz aller Versicherungen, daß Gott um seiner selbst willen geliebt werden müsse, einem feineren Nützlichkeitsstreben die Tür öffnet, dafür vgl. etwa Thomas STh II 2 qu. 26 a. 1 dilectio charitatis tendit in deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur. II 2 qu. 23 a. 1 cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communionem oportet aliquam amicitiam fundari. — Von der Gefahr, die daraus für die ganze Auffassung des Sittlichen erwächst, hat auch Cathrein etwas bemerkt. Er sagt (Philos. Jahrb. 1900 S. 196) sehr treffend gegen Mausbach: „Ist eine Handlung sittlich gut, weil und insofern sie das letzte Ziel fördert oder zu demselben hinführt, so besteht die sittliche Gutheit formell in der Nützlichkeit (von Cathrein selbst gesperrt) in bezug auf das letzte Ziel und dann ist das sittlich Gute nur eine Art des Nützlichen und die gewöhnliche Einteilung des Guten in das bonum honestum, delectabile, utile wird hinfällig." Nur sieht Cathrein nicht, daß sein Einwand viel weiter trägt, als er will.

schüttet [1]). Es ist also das Gefühl der Dankbarkeit, aus dem sich bei Luther die Empfindung eines Sollens herleitete [2]). Von da aus wird begreiflich, warum ihn das neutestamentliche Gebot gerade in seiner Hoheit und Unerbittlichkeit ergriff. Er nahm es nicht nur auf Auktorität hin an; es überzeugte ihn aus dem Wesen der Sache heraus. Wenn der Mensch Gott alles verdankte, so gebührte es sich schon nach „natürlichem Recht" [3]), daß er sich ihm wiederum ganz hingab.

Nur war vom Einsehen bis zum Erfüllen ein weiter Weg. Zumal wenn jemand wie Luther sich darüber klar war, daß „Freiheit und Freudigkeit des Wollens" das Mittun des ganzen Menschen in sich schloß. An diesem Punkt sind seine Klosterkämpfe entstanden. Was Luther zur Verzweiflung brachte, war nicht allein die Höhe der Forderung an sich — von einem „Riesenkampf der Pflicht" hätte Luther deshalb gewiß nicht gesprochen —, sondern die weitergreifende Bedingung über die Beschaffenheit des Wollens. Daran scheitert er; weil er auch bei der höchsten Anstrengung, ja bei ihr erst recht das Halbe, das Widerstrebende in seinem Willen wahrnimmt [4]). Er hält dies zunächst für seine besondere Erfahrung. Erst hintendrein, nachdem er die Lösung gefunden, erkennt er darin etwas, was nicht nur in seiner persönlichen Art, etwa in der besonderen Stärke seiner Leidenschaften oder

---

1) WA III 429, 16 primo itaque consydera omissiones tuas et hoc multipliciter. primo in naturalibus, quia vide an per singulos dies et horas in tota vita tua deum laudaveris et gratias egeris. ad hoc enim teneris stricto precepto et iure naturali. nam cum singulis diebus et horis beneficia dei acceperis, scilicet vitam, esse, sensum, intellectum, insuper victum et amictum et ministerium solis, coeli et terre et omnium elementorum multis nimis varietatibus, manifestum est quod acceptis gratias debes . . . secundo in gratuitis perceptis, scilicet sacramentis et bonis ecclesiae: que non minus tibi ministrat, quam totus mundus, cum ipsa sit mundus quidam intellectualis. igitur vitam, sensum, esse, intelligere, victum et amictum in spiritualibus, ministerium solis iustitie, coeli et terre et omnium que sunt in ecclesia bonorum accipis sine intermissione . . . per singula momenta infinite beneficia tibi afferuntur a domino. et sicut nec pro una buccella panis, ita nec pro uno verbo veritatis dignas poteris agere gratias.

2) Diese Begründung des Sollens auf das Bewußtsein, etwas empfangen zu haben, ist zunächst bezeichnend für Luther selbst. Sie bestätigt, was auch sonst überall zutage tritt — am deutlichsten an seinem Verhältnis zu Staupitz: man überlege sich, was es hieß, daß Luther trotz allem, was dazwischenlag, auch in seinen späteren Jahren sich immer noch auf Aussprüche von ihm beruft —, daß Luther immer ein guter, will sagen, ein dankbarer Mensch gewesen ist. Aber es scheint mir, daß Luthers Ableitung des Sittlichen sich auch sachlich nicht zu verstecken braucht. Wenn alles Sollen seinem Begriff nach eine Bindung voraussetzt, so ist die Deutung wohl die einzig mögliche, die jene Bindung selbst auf ein Empfangenhaben zurückführt. Alle anderen Begründungen drehen sich entweder im Kreise oder führen sie Bedenkliches ein. Wenn man absieht von der nichtssagenden Berufung auf die „Intuition", so ist die sonst beste, die kantische, mit dem Fehler behaftet, daß sie unvermerkt doch wieder einen, nur verfeinerten Eudämonismus zu Hilfe ruft. Wer sich dem Gesetz (oder der Idee) unterwirft, der tut es nach Kant, weil er damit seine wahre „Würde" gewinnt. Aber das heißt: er genießt, indem er sittlich handelt, sich selbst in seiner Würde. Zudem ist diese Begründung nur für denjenigen überzeugend, der den Wunsch hat, sich in seinem Wert steigern zu lassen. Aber warum soll er diesen Wunsch haben? Auf diese Frage gibt keine rein philosophische Ethik eine Antwort.

3) Man beachte in Anm. 1 das Unterstrichene iure naturali.

4) Vgl. darüber oben S. 20 ff.

in der Schwäche seines sittlichen Wollens, sondern in der „Natur“ des Menschen, in der jedem angeborenen Selbstsucht begründet ist. So gelangt er zur Erkenntnis der Unmöglichkeit des Gesetzes [1]) für den natürlichen Menschen. Aber er betrachtet diese Unmöglichkeit auch nicht bloß, wie die heutige Wertlehre, als die „Tragik“ des Menschen, als den peinlichen Widerstreit der zwei Seelen in der einen Brust, sondern nimmt seinen Zustand in männlicher Kraft als eine Schuld, die er zu verantworten hat. Und er bejaht auf Grund davon ernsthaft die Behauptung, die der Scholastik und insbesondere dem Nominalismus als eine Verstiegenheit erschienen war, daß auch der Gläubige ununterbrochen sündige [2]).

1) WA III 451, 24 inde etiam evangelium vocale et litterale est impossibilis lex, nisi deus ipsum intus doceat. III 486, 24 ff. prius est concupiscentia carnis vincenda et facilis est — man bemerke das gegen Denifle! —; difficilius autem et secundo concupiscentia oculorum: quia non potest desolari subito sicut illa, sed deficiet paulatim. ultimo difficillima superbia vite: que etiam de victoria nascitur viciorum. IV 207, 33 ff. sic enim passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis. sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet. — Ueber die Behandlung dieser Stellen bei Denifle und die Gründe, warum er sie alle erst ins Jahr 1515 verlegen will vgl. oben S. 137 Anm. 2 u. 3. Merkwürdig bleibt es bei alledem, daß ihm (und ebenso Grisar) nie der Gedanke kam, Luthers schroffe Selbstverurteilung könnte vielleicht auch daher rühren, daß er viel strengere Anforderungen an sich stellte, als das in der katholischen Kirche üblich war und ist. Es dämmert ja Denifle gelegentlich von ferne etwas davon, wenn er etwa Luther vorwirft, daß er Gebot und Rat miteinander „verwechsle“ oder daß er die Pflicht der Nächstenliebe „überspanne“. Aber es fällt ihm nicht ein, daraus Folgerungen zu ziehen oder auch nur den üblichen Vorwurf eines „jansenistischen Rigorismus“ gegen Luther zu erheben. Denn das hätte wieder zu dem Bild, das Denifle und Grisar gewinnen wollen, schlecht gepaßt und am Ende sogar auf die Frage geführt, ob es psychologisch denkbar sei, daß ein Mensch, um dessen Inneres es so traurig bestellt war, die sittlichen Anforderungen bis zu solcher Höhe steigerte. — Uebrigens ergeben die angeführten Stellen auch außer dem S. 137 Angeführten noch manches andere zur Beleuchtung von Denifles wissenschaftlichem Verfahren. Die erste Stelle hat Denifle nirgends gebracht. Sie auch ins Jahr 1515 zu verlegen, wäre wohl schwierig gewesen. Von der zweiten bringt er S. 454 den Schlußsatz, um damit Luthers Hochmut zu belegen; zu Luthers Begründung: der Hochmut entstehe selbst aus dem Sieg über die Laster — einem Satz, den Luther übrigens aus Augustin entnommen hatte, vgl. ep. 118, 22; III 685, 19 Goldbacher vitia quippe cetera in peccatis, superbia vero etiam in recte factis timenda est, ne illa quae laudabiliter facta sunt, ipsius laudis cupiditate amittantur — macht Denifle noch die Anmerkung: „Luther wußte das aus Erfahrung.“ Wieso? Dann nimmt Denifle also an, daß Luther einmal seine „Laster“ überwunden hat? Wie stimmt das aber zu dem sonstigen Bild? Und den Anfang der Stelle, wo Luther sagt, daß die Begierde des Fleisches leicht zu überwinden sei, läßt Denifle ganz weg. Gewiß nur, um Raum zu sparen. — Auch bei der dritten muß er ein bißchen nachhelfen. Er sagt über sie S. 440, daß in ihr Luther den Satz von der Unüberwindlichkeit der Konkupiszenz schon beinahe (von Denifle selbst gesperrt) ausspreche. Ich denke, wer insuperabilis sagt, behauptet die Unüberwindlichkeit nicht bloß „schon beinahe“, sondern wirklich. Wenigstens soweit und in dem Sinn, als Luther sie immer behauptete. Aber freilich, wenn Luther schon damals ganz dasselbe sagte, wie in der Römervorlesung, so ist wiederum Denifles große Entdeckung von der Wendung im Jahr 1515 zunichte gemacht.

2) WA III 430, 1 ff. (innerhalb einer Anleitung zur Selbstprüfung) tertio tandem omissiones preceptorum dei, non tantum quoad substantiam facti vel operum, sed multo magis quoad qualitatem et quantitatem. quia diligere deum et

In der Psalmenvorlesung liegt dieser Kampf bereits hinter ihm[1]). Er hat, so darf man das Ergebnis ausdrücken[2]), damit geendigt, daß sich für Luther das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit umdrehte. Nicht ist die Sittlichkeit das Mittel, um Gott zu gewinnen — eine „Gerechtigkeit", die sich auch vor Gott behaupten wollte, ist superbia und zwar die schlimmste Form der superbia —, sondern umgekehrt: die Gemeinschaft mit Gott ist die Bedingung, unter der wirkliche Sittlichkeit erst möglich ist. Denn wenn sittlich handeln so viel heißt, wie Gottes Willen erfüllen, so führt diese Aufgabe den einzelnen zunächst notwendig vor die Frage, ob er denn ein Recht hat, sich als Werkzeug Gottes zu fühlen. Nur der Oberflächliche oder der, der sein eigenes Ich vergöttert, wird diese Frage ohne weiteres für sich bejahen. Wer einen Eindruck von Gottes Majestät empfangen hat, der muß vor einer derartigen Selbstauffassung erschrecken und seiner Unwürdigkeit sich bewußt werden. Er kann sich an seine sittliche Aufgabe erst dann heranwagen, wenn er vorher Gewißheit darüber erlangt hat, daß er überhaupt vor Gott da ist, daß Gott auch ihn „anerkennt". Anerkennung durch Gott bedeutet aber in Wirklichkeit nichts anderes als Vergebung. Nur auf den Glauben, daß Gott trotz seiner Schuld den Menschen vor sich gelten läßt, ja den sündigen Menschen sucht, kann sich das Gefühl, in Gottes Sinn handeln zu dürfen, gründen, und das Annehmen solcher Vergebung bleibt angesichts der ständigen Unvollkommenheit des menschlichen Tuns die Form, die das Verhältnis zu Gott immer bestimmt[3]).

---

proximum et cetera quoties offendisti? sed et si dilexeris, maxime timendum, ne non tantum et totaliter, quantum et qualiter quoad numerum et pondus cordis vel affectus teneris. sed quis definivit tibi, aut quis dicet tibi, quoties aut quam ferventer hoc deus a te exigat? III 288,41 adeo nos coram deo sumus iniusti et indigni, ut quecunque facere possemus, nihil coram eo sint. immo et fides et gratia, quibus hodie iustificamur, non iustificarent nos ex seipsis, nisi pactum dei faceret. III 465, 2 (iudicium) ... quo deus condemnat et condemnare facit, quicquid ex nobis habemus, totum veterem hominem cum actibus suis, etiam iustitias nostras Isaie 64. et est proprie humilitas, immo humiliatio. quia non qui se humilem putat — gegen die mönchische Selbstbespiegelung! —, iustus est, sed qui se detestabilem et damnabilem reputat in oculis suis. IV 364, 8 ff. si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in carne, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. semper ergo peccamus, semper immundi sumus. — Wer sehen will, sieht es hier ebenso wie bei der vorigen Reihe (S. 152 A. 2), daß sich diese Urteile durch die ganze Psalmenvorlesung hindurchziehen, daß also die Gewinnung dieses Standpunkts vor die Psalmenvorlesung fallen muß.

1) Es genügt, die Stelle anzuführen, in der die ganze Freude Luthers über die gewonnene Erkenntnis zum Ausdruck gelangt WA III 291, 4 hec sunt medulla scripture et adeps frumenti celestis, omni divitiarum gloria amabilior ... nec ego pro tali intelligentia totius mundi divitias commutarem, si optio daretur: dulciora enim super mel et favum sunt ista eloquia dei.

2) Für das einzelne vgl. die vorausgehende Abhandlung und oben S. 28 ff.

3) Denifle hat (Luther und Luthertum I ² 400 ff.), um Luther zu „widerlegen", Zeugnisse dafür gehäuft, daß auch die katholische Kirche den Menschen nicht auf seine eigene Leistung, sondern auf Gottes Barmherzigkeit hoffen heiße. Er hat damit z. T. offene Türen eingerannt. Denn daß in der katholischen Kirche seit Augustin auch diese Stimmung Geltung hat, war wohl keinem evangelischen Theologen unbekannt. Ich erinnere nur daran,

Kraftvoll hat Luther aber zugleich die Seite herausgearbeitet, daß gerade dieses „törichte" Evangelium, daß Gott sich an den Sünder wendet und nicht an den Gerechten, die Sittlichkeit nicht auflöst, sondern sie in Wahrheit erst hervorbringt. Die Vergebung verleiht der Dankbarkeit des Menschen einen neuen, den kräftigsten Anstoß. Aus ihr fließt jener freudige Wille zum Guten, in dem Luther die Vollendung des Sittlichen erblickte [1]). Denn der Glaube, der das Erbarmen Gottes in seinem Wert begreift, ist selbst schon seinem Wesen nach „Affekt" [2]), leidenschaftliche Zuwendung zu Gott, er schließt aber auch die Liebe zu Gottes Willen notwendig in sich [3]). Luther denkt bei „Affekt" nicht nur an ein rasch auflodernes Gefühl. Wenn seine nominalistische Psychologie ihn von vornherein dazu anleitete, Gefühl und Wille nahe zusammenzurücken [4]), so betonte er an dieser Stelle erst recht, daß der Affekt zu Gott, wenn er echt ist, immer einen Willen aus sich gebiert. Denn ist der Glaubensaffekt das Eintreten in die von Gott gewährte Gemeinschaft, so entspringt aus der nahen Beziehung zu Gott zugleich der wirksame Antrieb, sich selbst und sein Tun ununterbrochen an Gott zu messen. Der Mensch kann mit Gott nicht zusammensein, ohne das Verhältnis zu Gott ständig auch als ein Gericht über sich selbst zu empfinden und ohne diesem Druck in strenger Selbsteinkehr nachzugeben [5]). So entsteht eine schöpferische Spannung zwischen

---

daß ein Menschenalter vor Denifle A. Ritschl, Rechtf. und Versöhnung Bd. 1, Kap. 3 § 20 dies dargelegt hat, und zwar führt A. Ritschl z. T. schon dieselben Belegstellen an, wie Denifle. — Aber derselbe Denifle bestätigt im folgenden unfreiwillig gerade das selbst, was Luther der Scholastik vorwarf. Denn S. 791 ff. gibt er Zeugnisse dafür, daß man im Orden „gut sterben" könne, und zwar deshalb, weil man dort „in der Erinnerung an die vielen vollbrachten guten Werke" einen starken Trost finde. Ich hebe seine Belegstelle aus Geiler von Kaysersberg hervor (S. 791 Anm. 4): sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum que fecit, sc. observantia non solum preceptorum dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro dei honore, adiutorium sacramentorum (man bemerke die Reihenfolge! die Sakramente an letzter Stelle, erst hinter den guten Werken!). Rechnete Denifle auf so gedankenlose Leser, die S. 791 nicht mehr wissen, was sie S. 400 gelesen haben? Oder hat er selbst wirklich nicht bemerkt, daß der eine Nachweis den andern aufhebt?

1) Merkwürdig ist, daß auch protestantische Theologen urteilen konnten, in Luthers Rechtfertigungslehre „käme das Sittliche zu kurz" (so z. B. W. Köhler, ein Wort zu Denifles Luther 1904 S. 45 ff.). Als ob diese Lehre nicht gerade auch eine Antwort auf die Frage sein sollte: wie entsteht ein guter Wille?

2) WA III 151, 5 anima per intellectum et affectum ad deum conversa, quod fit proprie per fidem veram. III 523, 34 non dicitur magnum (sc. nomen dei), nisi ubi cognoscitur esse magnum, scilicet intellectu et affectu colente ipsum et magnificante. IV 320, 38 quantumvis enim doctus sit aliquis et illustratus fide, nisi et affectu eadem velit et operetur nondum vivit. IV 356, 13 affectum, non intellectum requirit fides. non ut intelligas, sed ut velis oportet; non ut scias, sed ut facias ea quae audiuntur.

3) WA III 649, 2 qui in fide et spiritu est, ipse ex corde et libertate et hilaritate deo servit et vias eius ambulat. quia in corde i. e. in affectu sunt, in voluntate placent semite ei et amat illas, quia ex amore et radice cordis illas ambulat. AV W IV 263, 37 hec autem omnia facit amor mirabilis in viribus suis, quia transmutat amantem in amatum.

4) Vgl. oben S. 34 Anm. 2.

5) WA IV 83, 3 ff. nisi quis semper humilis sit, semper sibi ipsi suspectus sit, semper

dem Bewußtsein der Begnadigung und dem der bleibenden schlechthinigen Unwürdigkeit. Sie bewirkt mit ihrer schroffen Gegensätzlichkeit dasjenige, was Luther in den erweckten Akten der Gottesliebe und auch in der zur Selbstkasteiung betriebenen Buße des Mönchtums vermißt hatte. Denn aus ihr kommt, wenngleich nur in immer erneuten Anläufen, die Erneuerung des ganzen Willens, die vollkommene Umbildung des Menschen, die die Voraussetzung für den Wert der einzelnen Handlung darstellt. Sie schafft aber auch, je mehr sich in ihr das Verhältnis zu Gott vertieft, eine wachsende innere Freiheit. „Für den Gläubigen gibt es kein Gesetz", betont Luther bereits in unserer Vorlesung. Deshalb nicht, weil er aus freien Stücken alles, ja mehr tut, als was das Gesetz verlangt. Die leidenschaftliche Liebe zu Gott, die aus der immer wieder geschenkten Vergebung stets neue Nahrung erhält, macht dem Menschen auch das Schwerste am Gebot Gottes leicht und drängt die Stimmungen der Schlaffheit und der Verdrossenheit in ihm zurück [1]).

So fest steht Luther schon in der Psalmenvorlesung auf dem Boden der Rechtfertigungslehre, daß er bereits einzelne Folgerungen für das Sittliche zieht, die auch sein Verhältnis zur Kirche berühren. Er hat sie noch nicht vollkommen durchdacht; aber es ist von Bedeutung, daß sie schon damals in seinen Gesichtskreis getreten sind. Wie etwas Selbstverständliches nennt er auch die innere Zuversicht als ein Merkmal, das für den Wert einer Handlung wesentlich sei. Der Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre ist offenkundig. Ist im Glauben die volle Einheit mit Gott erreicht, so steht nur dasjenige Handeln auf der Höhe, dem die Gewißheit, mit Gottes Willen zusammenzutreffen, als tragende Kraft inne-

---

timeat sensum suum, iudicium suum, appetitum et voluntatem suam, non poterit diu stare non schandalisatus. IV 88, 9 cum ergo semper sit invocandus deus, ergo semper in tribulatione essendum est. et si non invenerit nos tribulatio, nos eam invenire debemus, scilicet in conscientia et compunctione. IV 315, 26 sed iste melius cum S. Johanne in apoc. (22, 11): „qui iustus est, iustificetur adhuc" hoc est concupiscere desiderium iustificationum i. e. velle ut possit ardenter inhiare iustificationes ac nolle unquam se putare apprehendisse. optare enim aut concupiscere apprehendisse est optare cessationem boni . . . igitur velle manere semper in tendentia et desiderio proficiendi hec est vera humilitas.

1) III 89, 23 amoris et vehementis affectus est hec natura, ut quia promptissimus est et quantum ad promptitudinem pertinet, nihil deest quin impossibilia faceret. WA IV 250, 23 „in mandatis eius volet nimis" i. e. voluntatem et beneplacitum habebit. hoc sola gratia praestat, quae quia diligere facit, ideo voluntarium facit ad mandata. igitur sensus est: in mandatis eius voluntarius, promptus et delectabiliter operarius, non coactus aut invitus seu per penam impulsus, sed amore allectus . . . quod autem dicit „nimis" hoc tangit, quod voluntarius plura facit quam iubetur. excedit enim et supererogat. idcirco recte dictum est, quod iusto non est lex posita, quia excedit illam: ideo nimis est voluntarius in illa. IV 320, 6 hoc est enim esse in spiritu libertatis, cui non est posita lex et statutum, quia amplius facit, quam sibi precipitur, ut si in eternum vivere liceret, in eternum intelligere et agere studeret nec unquam retrocedere. IV 387, 5 amor enim facit omnia facilia et iucunda, etiam quae sunt difficilia et tristia . . . neque enim legem dei ullus implet, nisi qui volens et hilaris ad eam est, plus facere semper paratus quam iubeatur.

wohnt. Fein bemerkt Luther, daß es immer eine versteckte superbia, der Wunsch, selbst etwas bedeuten zu wollen, sei, was den Menschen bei seinem Handeln unsicher mache [1]). Er rechnet es deshalb mit zu den Aufgaben, die der Selbsterziehung gesteckt sind, diesen Wunsch bei sich auszuscheiden, damit der Gläubige sich ganz nur als Werkzeug Gottes fühlen und in dieser Stimmung sicher werden lernt [2]). Aber es fehlt in der Psalmenvorlesung noch eine Auseinandersetzung zwischen diesem Gedanken und dem daneben so stark betonten Autoritätsglauben. Gerade in der Unterwerfung unter die Autorität sieht Luther ja damals eines der Mittel, um zur vollen inneren Zuversicht zu gelangen [3]).

Aehnlich steht es bei einem zweiten Punkt, der den Inhalt des Sittlichen betrifft. Luthers Rechtfertigungslehre hat zu ihrer Ergänzung, ja zu ihrer Folge einen starken Gemeinschaftsgedanken [4]). Man kann Gott nicht haben, ohne sich mit all denen zusammengeschlossen zu fühlen, die gleichfalls zu ihm gehören. Die Empfindung der Gottesnähe löscht die Erinnerung an den Nebenmenschen nicht aus, sondern bringt sie gerade mit hervor [5]). Das bedeutete nach der sittlichen Seite hin zunächst, daß die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe sachlich nahe zusammenrückten. Es war jetzt nicht mehr bloß eine äußere Satzung, die das eine Gebot an das andere reihte; das zweite ging unmittelbar aus dem ersten hervor. War mit dem Gottesgedanken auch der eines Reiches

1) WA IV 214, 21 quando homo multum conatur bene vivere et tamen plurimum sentit se deficere et labi errore et nescire et dubitare de actibus suis an recte faciat, que res nonnisi ex occulta et latente superbia venit: que miro modo impedit proficientes et in plurimis excecat.

2) WA IV 61, 17 opera eorum sunt tua . . . cooperatores enim sumus dei et sicut ipse in nobis loquitur, ita et operatur omnia in nobis. IV 130, 17 ex virtute gratie distinguunt (sc. die wahrhaft Demütigen) inter se et dona dei et sic constanter servant confessionem deo in bonis acceptis et agnitionem sui in malis suis habitis.

3) Ich erinnere noch einmal an WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradet se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur.

4) Das einzelne darüber in der nächsten Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.

5) WA III 433, 38 ff. nullus . . . potest laudes letabundus dicere nisi affectu spei ascendat in caelum ac quam intensius potest, sese in medio angelorum et sanctorum iam de facto esse reputet. III 448, 38 unde orando nullus pro se solo vel sibi soli orare debet nec pro uno aliquo dono, sed pro toto bono orandum est et pro omnibus hominibus. quia alias esset suam bonitatem angustare et in unum hominem concludere. III 449, 4 quia qui sui oblitus est, omnium oblitus est et qui sui recordatur, omnium recordatur. — Lehrreich ist auch hier wieder die Vergleichung mit Duns. Schärfer als einer der früheren (Augustin mit eingerechnet) stellt Duns sich die Frage, wie man von der Gottesliebe aus zur Nächstenliebe kommt (l. III dist. 28 qu. unica § 2). Er macht geltend, daß Gott nicht Gegenstand eines Privatverhältnisses sein kann, in dem die Eifersucht walten dürfte (posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres caras). Denn Gott sei ein bonum commune; daher müsse er auch als ein bonum condiligendum ab aliis betrachtet werden. Luthers Anschauung geht noch darüber hinaus. Denn aus der Beweisführung von Duns ergibt sich nur, daß die echte Gottesliebe auch andere neben sich duldet, nicht daß sie sich mit diesen anderen unmittelbar als eins fühlt.

Gottes, der unsichtbaren Kirche, verbunden, so führte die Pflicht der Liebe gegen Gott sofort auch zur Liebespflicht gegen den Nebenmenschen weiter. Es war eine und dieselbe Gemeinschaft, die man mit beidem bejahte[1]). Und zwar erstreckte sich die Liebespflicht dann auch auf jeden Nebenmenschen ohne Unterschied. Gerade weil das Reich Gottes eine unsichtbare Größe war und es Gott vorbehalten blieb, wen er dazu berufen wollte, hatte der Mensch kein Recht, einem andern die Zugehörigkeit dazu oder die Möglichkeit solcher Zugehörigkeit abzusprechen[2]) und ihm deshalb den Liebesdienst zu versagen. Von da aus erschien auch die hohe Steigerung der Liebespflicht im neutestamentlichen Gebot als etwas aus der Natur der Sache Fließendes. Sie entsprach der Höhe des Ziels und der Bedeutung der gemeinsamen Verbundenheit in Gott[3]). Luther zieht, um die innere Zusammengehörigkeit der beiden Pflichten zu zeigen, sie gerne auch in eins zusammen: die Demut, die der Mensch Gott schuldig ist, hat zu ihrer Kehrseite die Bereitschaft, sich allen andern untertan und zum Dienst verpflichtet zu fühlen[4]).

Indes die Aufeinanderbeziehung von Gottesliebe und Nächstenliebe schloß auch eine Folgerung in sich, die sich scharf gegen die herrschende kirchliche Anschauung richtete. Von seiner Rechtfertigungslehre aus betont Luther bereits kräftig, daß der Mensch Gott nichts zu geben oder zu vergelten vermöge. Gott bedarf unserer Güter nicht. Er schenkt uns, nicht wir ihm. Ihm dient man richtig nur mit dem Lob und Dank des Herzens. Luther gibt diesem Grundsatz aber auch schon die Wendung: was Gott nicht bedarf, das bedarf dafür der Nächste. Nach dieser Seite hin ist der Wunsch, Gott etwas zu vergelten, abzulenken. Denn was dem Nebenmenschen erwiesen wird, das sieht Gott so an, als ob es ihm zulieb erwiesen wäre[5]). Damit berührt Luther jedoch den Punkt, wo die kirchliche

1) WA III 386, 28 regnum Christi est in caritate et mutua suorum dilectione.

2) WA III 513, 32 vult ergo nos docere, quod nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi nec quisquam se solum salvum putare debet ac alios iudicare . . . quia qui hodie est desertus, cras forte erit cultus et fecundus. — Wiederum hat Duns hier eine Frage aufgeworfen, die das von Luther Gesagte erst ins volle Licht setzt. Er stellt eine Erwägung darüber an, ob man Liebe im höchsten Sinn, als Wollen des richtigen Gottesverhältnisses für den Nebenmenschen, jedermann ohne Unterschied zuwenden dürfe. Vernünftigerweise dürfte man sie doch nur denjenigen zuwenden, zu denen Gott seinerseits ins Verhältnis treten wolle, d. h. den Erwählten. Und da für jeden auf Erden Wandelnden zweifelhaft sei, ob er zu den Erwählten gehöre, so könnte eine Liebe dieser Art eigentlich immer nur bedingterweise statthaben. Aber Duns bemüht sich doch wieder das zu entkräften. Sofern anzunehmen sei, daß unter den Nebenmenschen immer wenigstens einige wirklich Gott Angenehme = Erwählte sich befänden, habe doch eine unbedingte Liebe ihr Recht (in sent. l. III dist. 28 qu. unica § 5).

3) WA IV 53, 8 opus manuum nostrarum dirige i. e. facta seu effectiones que sunt, quod alios in domino efficimus bonos et convertimus et operari sicut et nos operamur, facimus. IV 256, 34 quia non frustra erigit (sc. Gott), sed ut et aliis quoque prosit et per eum dominus alios lucretur, sicut ipsum lucratus ⟨est⟩ per alios. nemini enim datur ulla gratia tantum pro se, sed pro utilitate ecclesiae.

4) WA IV 361, 4 lex autem Christi est humilis caritas, omnibus serviens omnibus se debitorem et inferiorem faciens.

5) WA III 149, 26 quia nihil possumus deo reddere pro beneficiis suis nisi gratiarum actionem et agnitionem beneficiorum eius; omnia alia sunt ipsius et de manu eius accipi-

Frömmigkeit seiner Zeit entgegengesetzte Wege ging. Was fiel nicht alles von „guten Werken" dahin, wenn man mit dieser Anschauung wirklich Ernst machte? Wiederum übersah Luther die Tragweite des von ihm Ausgesprochenen damals noch nicht; aber der Grundsatz, auf den er sich stellte, war für ihn doch jetzt schon eine unumstößliche Erkenntnis.

Luther hat also, darüber kann kein Zweifel sein, wie er die Psalmenvorlesung begann, nicht nur bereits seinen eigenen sicheren Standpunkt bezüglich der Maßstäbe des Sittlichen gehabt, sondern auch schon die Begründung des Sittlichen im Religiösen, d. h. in der Rechtfertigungslehre klar vollzogen. Seine Auffassung des neutestamentlichen Gebots und seine Deutung des Evangeliums sind von ihm bereits in eine feste innere Verbindung gebracht.

Von diesem Ergebnis aus läßt sich nun sicherer, als dies der bisherigen Forschung möglich gewesen ist, auf die Anfänge und die Stufen von Luthers Werden zurückschließen.

Es ist ohne weiteres klar, daß das Auftauchen der neuen sittlichen Erkenntnis und die Wiederentdeckung der Rechtfertigungslehre nicht gleichzeitig bei Luther erfolgt sein können. Die Rechtfertigungsfrage konnte für Luther ihre volle Schärfe erst gewinnen, nachdem ihm die Höhe der sittlichen Forderung aufgegangen war. Darnach heben sich zwei Stufen der inneren Entwicklung Luthers voneinander ab; die eine, auf der er zu der neuen sittlichen, die andere, auf der er zu der neuen religiösen Erkenntnis vordringt. Der Punkt, auf den es zunächst ankommt, ist also die Frage: wann ist Luther zu jener sittlichen Vertiefung gelangt?

Geht man auf die Randbemerkungen zum Lombarden vom Jahr 1509 zurück, so sieht man Luther in einer eigentümlichen Zwischenstellung.

Luther berührt in ihnen auch grundsätzlich wichtige Fragen der christlichen Sittlichkeit. So kommt er gleich zu Anfang auf die vom Lombarden l. I dist. 1 § 8 behandelte Frage zu reden, ob man die Tugenden um ihrer selbst willen oder nur um der ewigen Seligkeit willen lieben dürfe. Die Frage betraf, wenn man sie ihrer künstlichen Fassung entkleidet, den Punkt, ob eine nicht auf Gott (denn er ist mit der ewigen Seligkeit gemeint) bezogene Sittlichkeit erlaubt ist oder nicht. Der Lombarde hatte die Meinungen des Augustin (man darf die Tugenden nur „gebrauchen", nicht „genießen"; denn das „Genießen" darf sich bloß auf Gott richten) und die des Ambrosius (die Tugenden sind um ihrer selbst willen zu erstreben) einander gegenübergestellt, um dann bei der Entscheidung

mus sine intermissione. III 210, 36 regulam hic tene: quia deus nostris bonis non eget, statuit ut quidquid proximo retribuimus, sibi retributum sit et sic satisfactum . . . 40 quia deo nihil retribuitur, nisi gratiarum actio et benedictio. III 280, 26 deo igitur ⟨nihil⟩ reddere possumus nisi sacrificium confessionis. non enim requirit nostra, sed nos. est autem sacrificium confessionis agnoscere et confiteri omnia accepta deo et sese prompte invicem offere ex toto corde.

mehr auf die Seite Augustins zu treten: man darf die Tugenden wohl um ihrer selbst willen lieben, aber darum doch nicht sie „genießen“; die Liebe muß über sie hinaus zum höchsten Gut, zu Gott, weitergehen. Luther schreibt dazu WA IX 31, 8 ff.: hic notandum, quod voluntas potest aliquid velle absolute i. e. quia est libera. nec curandum an sit summum vel non summum, et hic actus est usus h a b i t u a l i t e r i. e. aptus et potens propter deum haberi, l i c e t a c t u n o n r e f e r a t u r, et sic authoritas Ambrosii habet veritatem. Ausgesprochenermaßen will also Luther die Meinung des Ambrosius zu etwas stärkerer Geltung bringen. Man darf das Gute als solches wollen, weil man nicht jederzeit das höchste Gut a u s d r ü c k l i c h zu wollen verpflichtet ist. Es genügt, daß eine bestimmte Handlung auf Gott bezieh b a r ist und daß die Beziehung „habituell“ stattfindet; eine aktuale Beziehung ist nicht erforderlich. Das sind genau dieselben Gründe, ja fast die gleichen Worte, mit denen die Nominalisten den Begriff des „moralisch“ Guten gerechtfertigt haben [1]). Tatsächlich verwertet Luther auch anderwärts in den Randbemerkungen diesen Begriff wie etwas Selbstverständliches [2]). Demnach ist klar, daß Luther d i e s t ä n d i g e, b e w u ß t e B e z i e h u n g d e s H a n d e l n s a u f G o t t d a m a l s n o c h n i c h t f ü r u n e r l ä ß l i c h h i e l t.

Ebenso lehrreich ist, was er über die Feindesliebe sagt. Zu den Ausführungen des Lombarden darüber (l. III dist. 30), die nicht allzutief auf das einzelne eingingen, fühlt Luther sich bewogen, noch ergänzend hinzuzusetzen WA IX 93, 9 ff.: signa rancoris non tenetur dimittere i. e. beneficia spiritualia quae amicis exhibentur et conversatio, non tenetur (sc. der Beleidigte zu erweisen). Generalia autem tenetur, ut sunt orationes generales etc. Ita ut nihil optet mali iniuste inferri. Auch hier ist Luther einfach Vertreter der nominalistischen Lehre. Am meisten fällt dafür der Schlußsatz ins Gewicht. Denn wenn Luther sagt, man dürfe dem Feind nicht wünschen, daß ihm „ungerechterweise“ ein Uebel zugefügt werde, so spielt er zweifellos an auf jene von Duns zuerst aufgestellte Behauptung, daß man dem Feind nicht unbedingt Reichtum, Gesundheit usw. zu wünschen brauche, weil ja Armut und Krankheit auch Mittel der göttlichen Erziehung seien [3]).

---

1) Vgl. Biel in sent. l. II dist. 28 qu. unica E a. 1 ad secundum dicitur negando quod omne quod amatur propter se, amatur tanquam ultimus finis. nam illud amatur propter se, quod amaretur, si nihil aliud ostenderetur voluntati. tunc autem amatur aliquid tanquam ultimus finis, quando acceptatur tanquam omni alio magis amandus. potest ergo bonum honestum (puta virtus) amari non cogitato ultimo fine. et ita amari et appeti propter se et tamen non appeti tanquam aliquid summum et quocunque alio magis appetendum.

2) WA IX 72, 18 zu cogitatio bona hinzugesetzt: moraliter.

3) Man vergleiche damit Luthers spätere Anschauung über die signa rancoris WA I 479, 25 ff. hic aliqui dicunt, quod necesse quidem est rancorem dimittere, sed non signa rancoris. quae sententia, etsi sit in aliquibus vera, non tamen universaliter et multo melius sic poneretur: signa rancoris aliquando utile est exhibere non quod sint signa rancoris, sed similia signis rancoris; alioquin signa vere rancoris non sunt aut nullo modo retinenda sunt, si vere sunt; unde adhuc optime diceretur, quod signa charitatis aliquando omittere et signa irae exhibere oportet. 481, 15 signa rancoris, si sunt rancoris, prorsus sunt omittenda. si autem non signa rancoris et dignum est pro emendatione fratris ea ostendere, etiam ira perfecta est addenda.

Somit steht fest: im Jahr 1509 hat Luther in der Auffassung der Gottes- und Nächstenliebe, also in demjenigen, was den Kern seiner späteren Anschauung ausmacht, den gemeinkatholischen Standpunkt noch nicht überschritten.

Trotzdem ist er, wie die Randbemerkungen ebenso klar bezeugen, um diese Zeit bereits in einer inneren Bewegung begriffen gewesen. Und zwar in einer Bewegung, die nicht bloß Unruhe war. Es sind bestimmte, grundlegend wichtige Punkte: Seligkeit, Sünde, Glaube, Gerechtigkeit, an denen er sich jetzt schon über das allgemein Angenommene hinaus zu eigenen Auffassungen gedrängt fühlt, und man sieht auch, wie sich alles zuletzt für ihn in einer großen Frage vereinigt.

Von vornherein fällt auf, wie nachdrücklich Luther, und zwar immer im bewußten Gegensatz gegen die Scholastik, hervorhebt, daß die christliche Vorstellung von Seligkeit etwas anderes ist, als die aristotelische Glückseligkeit [1]). Schon daß Luther hier überhaupt einen Abstand wahrnimmt, ist bemerkenswert. Er deutet aber auch einigermaßen an, worin er den Unterschied findet. Denn wenn er mit Betonung sagt, das ewige Leben, das Christus verleihe, sei der heilige Geist zusamt Vater und Sohn [2]), so erhellt daraus, daß für ihn die Seligkeit nicht in der höchsten Steigerung des persönlichen Glücks, sondern vor allem in der Gemeinschaft mit Gott besteht.

Ebenso trägt Luther bei der Lehre von der Sünde zwar zunächst die skotistische Erbsündenlehre vor [3]). Aber er geht doch schon seinen eigenen Weg, wenn er wiederholt einschärft, daß Seele und Geist, Seele und Körper, äußerer und innerer Mensch eine einheitliche Person bilden [4]). Das ist mehr als die skotistische Lehre von der Einheit der Seelenvermögen. Es handelt sich für ihn um den sittlichen Begriff und die sittliche Einheit der Person. Man sieht hier den Keim zu Luthers späterer Anschauung von der Verantwortlichkeit des Menschen für die Gesamtheit seiner inneren Regungen [5]) und damit den Anfang einer sich vertiefenden Selbstbeurteilung.

Etwas Entsprechendes nimmt man beim Glaubensbegriff wahr. Unter

1) WA IX 23, 6 ff. melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. qui quia hunc Augustinum hoc loco non legant, audacter nobis distinguunt felicitatem in hac vita et renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant; vgl. 31, 6.

2) WA IX 17, 15 qui dicit se nobis daturum vitam aeternam i. e. spiritum sanctum cum patre et filio.

3) WA IX 75, 11 ff.

4) WA IX 8, 10 (zu quia non totus assurgit veritate): improbatio duarum animarum in uno homine. 76, 20 quod (sc. corpus), quia ex Adam venit, caret iustitia originali et cogit sociam animam similiter carere propter unitatem personae. 83, 30 anima dividitur in spiritum <et> animam et secundum hoc fit duplex homo, interior et exterior. est tamen una eademque anima. 85, 10 sed quod addit (sc. der Lombarde) animam separatam esse personam, licet hoc omnes negent, tamen nullo modo probant nec convincunt pro opposito. quia non minus anima per se est persona quam coniuncta.

5) Vgl. oben S. 60 f.

ausdrücklicher Verwerfung der (von der ganzen Scholastik geteilten) Lehre des Lombarden stellt Luther den Satz auf, daß der „eingegossene" Glaube nicht mit einer Todsünde zusammenbestehen könne. Die drei theologischen Tugenden seien voneinander untrennbar; so daß, wenn die Liebe durch eine Todsünde vernichtet würde, notwendig auch der Glaube mit dahinfiele. Ein Glaube, der neben einer Todsünde sich erhielte, sei jedenfalls nicht derjenige, der ein Martyrium zu bestehen vermöchte; er wäre ja als bloßer Verstandesglaube nicht fähig, die Natur über sich selbst zu erheben [1]). Darin ist klar das Doppelte ausgesprochen: einmal, daß Luther einen bloßen Verstandesglauben, die fides informis oder, wie er sie nennt, die fides acquisita et naturaliter moralis, überhaupt noch nicht als Glauben gelten läßt; zum andern, daß er den wirklichen Glauben sich immer von der Liebe zu Gott durchdrungen denkt, als eine Willensbewegung zu Gott hin, als eine Erhöhung des Menschen über sein natürliches Wesen hinaus. — Demgemäß wird man auch die Stelle IX 72, 4 talis fides (sc. qua iustificatus es) non est sine charitate et spe nicht als eine einfache Wiederholung der scholastischen Lehre betrachten dürfen. Der Ton liegt wiederum darauf, daß die drei theologischen Tugenden innerlich zusammengehören und der Glaube sich erst vollendet, indem er die Liebe und die Hoffnung in sich aufnimmt.

Die Tragweite des darin Enthaltenen wird deutlich, sobald man sich daran erinnert, daß der Satz: fides non stat cum peccato mortali, eine Grundlehre Luthers und des gesamten Luthertums geworden ist, zugleich ein Punkt, an dem Luther zeitlebens seinen Gegensatz gegen die Scholastik besonders scharf empfand [2]). Wenn Luther schon damals soweit gelangt war, so verrät dies, was in der Tiefe bei ihm

---

1) Der Lombarde hatte behauptet l. II dist. 23 § 5 mihi tamen videtur quod illa qualitas quae prius erat (sc. die fides informis) remaneat (sc. bei der Eingießung der caritas) et accessu caritatis virtus fiat. — Dazu bemerkt Luther WA IX 90, 23 ff. hoc non credo quia puto quod utrumque (sc. der Glaube eines bösen und der eines guten Christen) maneat quidem, sed sunt duae fides, infusa quae venit et recedit cum charitate. Und sofort noch deutlicher: dico certe et teneo, quod tres theologice sint inseparabiles, et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea que possit martyrium subire et cetera, sed est acquisita et naturaliter moralis, que accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se. et bene secundum magistrum: quia si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem (sc. die fides informis), quia omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes. — Denifle verwertet (Luther und Luthertum I² 716) diese Stelle als einen Beweis dafür, daß Luther die kirchliche Lehre „nie völlig verstanden" habe. Als ob es schon ein Zeichen von Dummheit oder mangelnder Vertiefung in die Sache wäre, wenn jemand sich erlaubt, die scholastischen Begriffsbestimmungen unzulänglich zu finden. Merkwürdig ist aber, daß Denifle (und ihm nach natürlich Grisar) dann trotzdem behauptet, Luther sei sogar noch in der Psalmenvorlesung ganz auf dem Boden der Scholastik gestanden.

2) Vgl. z. B. WA XL 1; 228, 12 fides non est aliqua otiosa qualitas in corde, quod fides christiana possit consistere in peccato mortali, donec accedat charitas quae vivificet ebenda XL 2; 35, 3 ipsi dicunt, quod fides infusa stat in peccato mortali Disput. S. 10 Drews Th. 5 hoc enim palam asserunt, fidem infusam posse stare cum peccato mortali et damnari ebenda S. 225 omnes doctores etiam scholastici sic dicunt, quod fides etiam infusa possit esse informis, vocant autem informem fidem, quae est sine charitate, et docent quod possit stare cum peccato mortali et non iustificare.

vorging. Unverkennbar steht die Auffassung des Verhältnisses der drei theologischen Tugenden mit der über die Einheit der Seelenkräfte in innerer Beziehung. Beidemal unterstreicht Luther, daß es sich in der Religion um den ganzen Menschen handelt [1]). Das war nicht etwas Ersonnenes, sondern etwas Erlebtes. Die Richtung von Luthers Denken geht offenbar dahin, das Verhältnis des Menschen zu Gott, strenger als dies in der Scholastik der Fall war, als ein Verhältnis von Person zu Person zu verstehen. — Weiter aber muß Luther gleichzeitig unter einem mächtigen Eindruck von Gottes Heiligkeit gestanden haben. Sonst hätte er nicht behaupten können, daß jede Todsünde das ganze persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott vernichtet, und wäre es ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, daß in diesem Verhältnis das „Glauben", das Vertrauen, eine größere Rolle spielt, als die Scholastik annahm. Das heißt aber nichts anderes, als daß ihm die Frage seiner Stellung zu Gott, deutlicher gesprochen, die Rechtfertigungsfrage, schon in dieser Zeit persönlich nahe getreten war. Es ist oben (S. 17 f.) gezeigt worden, daß es der christliche Gerichtsgedanke gewesen ist, der ihn innerlich erschüttert und ihm den ersten Anstoß hiezu gegeben hatte [2]). Die Randbemerkungen veranschaulichen nun, wie selbständig und wie tief er bereits im Jahre 1509 die Frage erfaßte.

Es gibt aber auch bestimmte Zeugnisse dafür, daß die Rechtfertigungsfrage tatsächlich schon damals für ihn im Vordergrund stand.

Das eine liegt in seiner Stellung gegenüber der Habituslehre [3]). Die Schroffheit, mit der Luther sie ablehnt, geht weit über das hinaus, was seit Duns gegen sie eingewendet worden war. Er spricht von ihr nicht bloß als von einer sachlich überflüssigen Annahme; er widerlegt sie auch gar nicht lange, sondern wirft sie, mit Aristoteles zusammen, ohne weiteres beiseite. Vergegenwärtigt man sich, daß die Habituslehre gerade die Rechtfertigung verdeutlichen und feststellen sollte, so meint man aus Luthers Worten den Ingrimm eines Mannes herauszuhören, der in ihr einen Stein statt des Brotes gefunden hatte.

Den zweiten Beleg gibt der bekannte Brief an Braun vom 17. März 1509. Dort sagt Luther, er sehne sich nach derjenigen Theologie, que nucleum nucis et

---

1) Ich stelle nochmals einander gegenüber IX 83,30 duplex homo, interior et exterior, est tamen una eademque anima und 90, 32 si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem, quia omnium potentiarum actus et habitus per gratiam gratificantur.

2) Wann zu allererst die theologische Beklemmung bei Luther begann, dafür finde ich einen Beleg in einer bisher nicht beigezogenen Stelle Rat. Lat. conf. WA VIII 45, 22 ff. quamquam enim multa mihi eorum absurda viderentur et a Christo alienissima, infrenavi tamen cogitationes meas ultra decennium . . . semper arbitratus in academiis latere theologos, qui si impia haec essent non silerent. Da Luther hier vom Jahr 1517 an rechnet, so müßte der Anfang seiner Schmerzen etwa in die Zeit seiner Priesterweihe fallen. Das würde gut zu dem passen, was Luther über seine Gemütsverfassung bei der Primiz erzählt.

3) WA IX 43, 2 et videtur Magister non penitus absurdissime loqui in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum, quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi.

medullam tritici et medullam ossium scrutatur [1]). Mit dieser Aeußerung berührt sich nun aber merkwürdig eine Stelle in der Psalmenvorlesung. Da ruft Luther am Schluß einer Darlegung der Rechtfertigungslehre wie triumphierend aus: hec est medulla scripture et adeps frumenti celestis [2]). Ist es zufällig, daß Luther beide Male fast dieselben Ausdrücke gebraucht? Darf man daraus nicht folgern, daß das „Mark des Waizens", das er im Jahr 1509 aus der Schrift herauszuholen brannte, eben der Sinn der Rechtfertigung war [3])?

Mehr noch. Luther hat nicht bloß die Frage auf dem Herzen gehabt, sondern auch schon wenigstens gewisse Stützpunkte gefunden. E. Hirsch [4]) hat mit Recht auf WA IX 17 und 42 f., auf die Bedeutung, die Christus bereits für ihn gewonnen hatte, hingewiesen. In der Tat hat Luther damals auch schon seinen späteren Grundsatz ausgesprochen, daß man an den in der Menschheit Christi sich offenbarenden Gott sich halten und aus solchem Glauben Leben und Heil schöpfen müsse. „Er (Christus) ist durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit und unsere Auferstehung [5]). Man spürt die Wirkung dieser Anschauung da, wo Luther dieses Lebendige, das man bei Christus finden kann, mit dem heiligen Geist zusammennimmt und dies ausdrücklich dem von ihm abgelehnten Habitus als die wahre von Gott verliehene Gnade entgegensetzt [6]). Hier

1) Enders I 6, 59. — Auch späterhin ist nucleus der Ausdruck, mit dem Luther auf die Rechtfertigung hindeutet vgl. z. B. WA XL 1; 173, 6 deus vult nos affixos tantum in verbum purum, quod adorem nucleum et non testam, non inspiciamus domum, sed inhabitantem.

2) WA III 291, 4.

3) Soweit muß ich Seebergs (Dogmengeschichte ² IV 68 f.) den früheren Standpunkt Böhmers aufnehmende Darstellung gegen Scheel unterstützen. Auch v. Schubert sagt (Luthers Frühentwicklung. 1916 S. 26): „Man sieht doch schon, wo die Reise hingeht."

4) Initium theologiae Lutheri (Festschrift für J. Kaftan S. 160).

5) WA IX 17, 9 ff. quod autem alibi dicit „ego sum resurrectio et vita" licet vere de deitate exponatur, tamen magis proprie de eius humanitate intelligitur . . . quia dixit „qui credit in me". sed hoc credere est in humanitatem eius credere quae nobis data est in hac vita pro vita et salute. ipse enim per fidem suae incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra. — Es erscheinen sogar bereits die Umrisse seiner späteren Trinitätslehre. Das Leben, das der Vater in sich hat, ist ihm der heilige Geist, den Gott hat, d. h. den er hervorbringt. Und daß der Vater dem Sohn gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selber, bedeutet, daß auch der Sohn den heiligen Geist hervorbringt (WA IX 17, 4 ff. sicut pater habet vitam i. e. spiritum in semetipso i. e. producit, sic dedit et filio habere vitam i. e. producere spiritum sanctum in semetipso; vgl. 43, 21 ff. wo er von dieser lebendigeren Auffassung aus die Lehre des Duns und die faex philosophiae bekämpft). Nur verwahrt sich Luther sofort dagegen, daß man daraus einen Unterschied des Wesens und der Würde für die drei Personen ableite WA IX 41, 31 ff.

6) WA IX 43, 1 ff. sed est etiam dilectio creata. sicut „Christus est fides, iustitia, gratia nostra et sanctificatio nostra." et videtur magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum. quia commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi. Das Bezeichnende ist die Verknüpfung von spiritus sanctus, gratia und Christus (unter gleichzeitiger Ablehnung der Habituslehre). Daraus geht hervor, daß Luther hier noch etwas Tieferes im Auge hat, als die skotistische Gleichsetzung von spiritus sanctus, gratia (und habitus).

sah er also bereits einen Weg, um zu einer „Gerechtigkeit", wie er sie verstand, zu gelangen.

Trotz alledem ist es nach dem vorher Dargelegten ausgeschlossen, daß Luthers Entwicklung stetig weiterverlaufen wäre. Das Eingreifen der vertieften sittlichen Erkenntnis gab der Rechtfertigungsfrage eine ganz neue Wendung. Dann erst ging es für ihn dabei um Sein oder Nichtsein. Im Jahr 1509 stand dies aber, wie gezeigt, Luther erst noch bevor.

Wie lang es freilich nach 1509 noch gedauert hat, bis Luther auf jenen weiteren Punkt kam, läßt sich nur vom Ende des damit anhebenden Ringens, d. h. von der Entdeckung der Rechtfertigungslehre aus einigermaßen abschätzen. Denn nur für die Festlegung dieses Abschlusses gibt es gewisse Anhaltsmöglichkeiten.

Als sicher erscheint mir, daß Luther die ihn erlösende Gewißheit in der Zeit zwischen seiner neuen Uebersiedelung nach Wittenberg [1]) und dem Beginn der Psalmenvorlesung, also rund zwischen Sommer 1511 und Frühjahr 1513, gewonnen hat. Luthers Angabe, daß ihm auf dem Turm des Wittenberger Klosters die Erleuchtung zuteil geworden sei, muß wegen ihrer anschaulichen Bestimmtheit als eine in der Hauptsache zuverlässige Erinnerung gelten [2]). Daß es sich aber dabei nur um den zweiten Wittenberger Aufenthalt handeln kann, ist nach dem bisher Festgestellten unzweifelhaft. Ebenso scheint es mir unbestreitbar, daß der Durchbruch zur Rechtfertigungslehre bei Luther noch vor dem Beginn der Psalmenvorlesung erfolgt sein muß. Es ist richtig und E. Hirsch hat das Verdienst, zuerst die Bedeutung dieser Tatsache hervorgehoben zu haben, daß der uns vorliegende Text der Psalmenvorlesung zumal am Anfang Spuren einer starken Ueberarbeitung trägt. Aber der Fall liegt doch nicht so, daß man annehmen dürfte oder müßte, die Rechtfertigungslehre sei erst infolge dieser Ueberarbeitung in die Vorlesung überhaupt hineingekommen. Ihr Grundgedanke: Gott allein der Gerechte, der Mensch ihm gegenüber Sünder und nur Sünder; erst recht dann, wenn er in seinem „Hochmut" glaubt, sich auf seine Gerechtigkeit berufen zu können; der Weg zur innerlichen Aneignung der von Gott frei geschenkten Gnade daher unweigerlich der, daß der Mensch zuerst diesen Tatbestand rund anerkennt

1) A. V. Müller hat (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 60) mit Recht daran erinnert, daß wir keinerlei Nachricht darüber haben, was Luther vom Juli 1511 bis zum Herbst 1512 in Wittenberg getan hat.

2) Es ist richtig bemerkt worden, daß das Gedächtnis den Ort sicherer festzuhalten pflegt als die Zeit. Deshalb darf man dieser Erzählung Luthers unbedingtes Vertrauen entgegenbringen, während man bei anderen Mitteilungen des späteren Luther mit gewissen unwillkürlichen Verschiebungen rechnen muß. — Mit Grisars (Luther I 323) näherer Ortsbestimmung mich auseinanderzusetzen, finde ich keinen Anlaß. Es kennzeichnet den Mann und seine Wissenschaft, daß er sich nicht einmal die Frage vorgelegt hat, ob Luther, wenn wirklich der von Grisar bezeichnete Ort in Betracht kam, die Geschichte überhaupt anderen erzählt hätte, oder ob diese anderen, falls sie Luther in Grisars Sinn verstanden, das Gehörte als etwas Erbauliches aufgezeichnet und weitergegeben hätten. Als was für eine Gesellschaft von Zynikern und Idioten stellt Grisar sich Luther und seine Tischgenossen vor! Wer das als „strenger Geschichtsforscher" auszudenken und zu vertreten vermag, den soll man nicht überzeugen wollen.

und sich damit dem Gericht Gottes unterwirft, wornach ihn Gott in Gnaden annimmt und neugestaltet, — dieser Grundgedanke zieht sich so sehr von Anfang bis zu Ende durch die ganze Vorlesung hindurch, daß Luther, wenn er ihn erst hinterher hätte hineinbringen wollen, die Vorlesung, anstatt sie zu überarbeiten, vielmehr völlig hätte neuschreiben müssen [8]).

---

8) E. Hirsch (Initium theologiae Lutheri Festschrift für Kaftan S. 165) will, wenn ich ihn recht verstehe, zwar nicht die Entdeckung der Rechtfertigungslehre, wohl aber das neue Verständnis von Röm. 1, 17 erst in den Anfang der Psalmenvorlesung verlegen. Er meint genau sagen zu können, daß Ps. 32 in dieser Hinsicht den Einschnitt bilde. Hirsch hat gewiß richtig beobachtet, daß Luther nicht überall da, wo sich ihm Gelegenheit geboten hätte, seinen tieferen Begriff von iustitia dei vorträgt. Aber folgt daraus sicher, daß er ihn nicht von Anfang an gehabt hat? Es lag Luther doch sehr viel daran, zu betonen, daß die iustitia dei sich zunächst als die den Menschen richtende, seinen Hochmut zerschmetternde erweist. Die andere Seite, daß Gott seine Gerechtigkeit dem Menschen mitteilt, bringt Luther, auch ohne das Wort zu gebrauchen, doch daneben deutlich genug zum Ausdruck. — Aehnliches muß ich noch viel nachdrücklicher gegen Hedwig Thomas, Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers, Weimar 1920, sagen. Die Verfasserin fußt auf der Anschauung von Loofs, daß das „Objektivationsschema" den Kern der neuen Entdeckung Luthers bildete, eine Auffassung, die ich nicht zu teilen vermag und die sie selbst an wichtigen Punkten fallen läßt. Wie ihr S. 19 entgegentritt, daß das Objektivationsschema etwas sehr Altes ist, betont sie auf einmal andere Dinge: „die katholisch hyperphysische Auffassung des Verhältnisses zu Gott" oder (S. 38) den Gegensatz zur „Sakramentsmagie und Verdienstlehre" d. h. dasjenige, worin anderen wie auch mir das Entscheidende zu liegen scheint. Aber von jener Voraussetzung über die Bedeutung des Objektivationsschemas aus zieht sie dann merkwürdige Schlußfolgerungen. Wenn Luther sagt, daß Gott in sich gerecht ist, daß er den Gerechten liebt und den Ungerechten haßt, so ist das für sie „unterreformatorisch". Als ob Luther das nicht jederzeit auch gesagt hätte und sagen mußte (vgl. oben S. 20 A. 3). Sie schließt daraus sofort, daß Luther das Verhältnis von Gott und Mensch „noch ganz als Rechtsverhältnis dachte". Ebenso wird aus der Bezeichnung des Evangeliums als lex gleich entnommen, daß Luther das Evangelium noch nicht als frohe Botschaft gefaßt hätte (S. 8), und vollends die Betonung der Unterlassungssünden auf katholisch-mönchische Stimmungen zurückgeführt (S. 9). Ich fürchte, nach den Begriffen von H. Thomas hat Luther überhaupt nie wirklich „reformatorisch" denken gelernt. Jedenfalls finde ich bei ihr keine einzige Beobachtung, der ich Beweiskraft zuzuerkennen vermöchte, und auch das „Bibliothekarische" scheint mir beim wichtigsten Punkt bei Ps. 1 in gerade verkehrter Weise verwertet. Damit entfällt für mich ihr Ergebnis, daß sich die entscheidende Wendung während der Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung vollzogen hätte.

Noch weiter will A. V. Müller (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis S. 130) den Zeitpunkt herabschieben. Nach ihm soll die Entdeckung erst Ende 1514 fallen. Seine hauptsächliche Stütze ist Luthers Vorrede zu der Gesamtausgabe von 1545. Müller liest aus ihr heraus, daß Luther bei der Vorbereitung zum Römerbrief auf seinen neuen Gedanken gekommen sein wolle.

Schon darum ist es notwendig, auf diese seit O. Ritschl (Internat. Wochenschr. 1910 Nr. 33) vielverhandelte Stelle des Näheren einzugehen. Ich sehe jedoch ab von der Textänderung, die A. V. Müller hat vornehmen wollen. Er formt den wichtigsten Satz so um: miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos unicum vocabulum quod est cap. 1 iustitia dei revelatur in illo, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis. Das ist sprachlich wie sachlich gleich unerträglich. Ein Wortgefüge, wie es da herauskommt: cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos unicum vocabulum — Müller übersetzt das wohl: „das eine Wort des Paulus im Brief an die Römer zu verstehen" —, wäre ein so barbarisches Latein, daß Luther

es selbst in seinem Alter nicht geschrieben hätte. Aber auch die Logik litte sowohl innerhalb dieses Satzes selbst, wie bei der Verknüpfung mit dem folgenden Not.

Luthers Worte lauten: Interim eo anno (1519) iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo quod exercitatior essem, postquam S. Pauli epistolas ad Romanos ad Galatas et eam quae est ad Ebraeos tractassem in scholis. miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus — non frigidus circum praecordia sanguis sed — unicum vocabulum, quod est cap. 1: iustitia dei revelatur in illo. oderam enim vocabulum istud iustitia dei . . . . istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium denuo interpretari.

Es ist von vornherein bemerkenswert, daß Luther an dieser Stelle ein einzelnes schriftstellerisches Werk von sich, die Operationes in psalmos, heraushebt, während er sonst in der ganzen Vorrede keine seiner Schriften förmlich erwähnt: ein Zeichen, daß sich für ihn in seiner Erinnerung mit diesem Werk etwas Besonderes verknüpfte. Ebenso ist wichtig, daß er mit der Auseinandersetzung über diese Psalmenerklärung seine Vorrede schließt. Darin liegt, daß er bei dieser Gelegenheit das Letzte gefunden haben will. Aus solcher Stimmung heraus richtet er dann noch die kurze Bitte an den Leser, nicht zu vergessen, daß auch er, wie andere, während des Schreibens Fortschritte gemacht habe. Dieses Fortschreiten dauerte — das ist der Sinn — bis zu der zweiten Psalmenerklärung. Erst da wurde er fertig. Aber dann war er auch wirklich fertig.

In der dazwischen liegenden Erörterung verdeutlicht Luther, worin das Besondere bestand, das ihm damals aufging. Er sei, so sagt er, zuversichtlich an die Aufgabe, den Psalter wieder zu erklären, herangetreten, im Vertrauen darauf, daß er jetzt im Auslegen „geübter" sei; weil er ja schon den Römer-, den Galater- und den Hebräerbrief in der Vorlesung behandelt hatte. Aber — so muß man ergänzen — trotz dieser größeren Uebung fehlte es bei ihm doch noch an einem bestimmten Punkt. An Eifer hat es ihm wahrlich nicht gemangelt, sein ganzes Herz war heiß bei der Sache. Jedoch ein Ausdruck im Römerbrief, die iustitia dei in Röm. 1, 17, hat ihm bis dahin — dieses hactenus kann nur denselben Zeitpunkt meinen, wie das vorangehende eo anno redieram, d. h. das Jahr 1519 — Widerstand geleistet; ihn freilich auch eben dadurch unwiderstehlich angezogen, so daß er von dieser Frage nicht loskam. Und nun setzt Luther auseinander, was bei ihm „bis dahin" seit seiner Mönchszeit innerlich das Verständnis des Ausdrucks hinderte. Es folgt weiter die Darlegung des Sinns von iustitia dei, der sich ihm jetzt erschloß. Wie er hierüber Klarheit gewonnen hätte, sei ihm die ganze Schrift in ein neues Licht getreten. So sei er dann auch gerüsteter gewesen, den Psalter aufs neue auszulegen.

Das ist eine vollkommen durchsichtige und in sich geschlossene Auseinandersetzung. Ich kann nicht wie H. Böhmer (Luther im Lichte der neueren Forschung[5] S. 38) finden, daß sich darin die Eigentümlichkeit alter Leute zeige, vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen; eine Eigentümlichkeit, von der ich auch sonst beim alten Luther nichts wahrnehme. Ebensowenig vermag ich einzuräumen, daß Luther hier überhaupt keinen bestimmten Zeitpunkt für seine Entdeckung hätte nennen wollen (so Hirsch, Initium S. 165 A. 1), oder daß er als diesen Zeitpunkt die Vorbereitung zum Römerbrief (so A. V. Müller) oder die auf die (erste) Psalmenvorlesung (so, wenn ich ihn recht verstehe, Seeberg Dogm. Gesch. IV 1, S. 67, A. 3) angegeben hätte. Luther sagt mit den klarsten Worten, daß ihm das Verständnis aufgegangen sei, nachdem er, und nicht bloß den Römer-, sondern auch den Galater- und Hebräerbrief in der Vorlesung bereits behandelt hatte. Er will, daran läßt sich nicht rütteln, zwar nicht seine Rechtfertigungslehre — denn er gibt S. 20 zu: (schon vor 1512) primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, scilicet non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri —, wohl aber sein Verständnis der iustitia dei in Röm. 1, 17 erst im Jahr 1519 gewonnen haben.

Das ist nun freilich eine Behauptung, die den offenkundigen Tatsachen, dem Befund in der ersten Psalmen- und Römervorlesung, widerspricht. Aber der alte Luther hat sich nun einmal selbst so aufgefaßt. Er hat seine Jugendwerke in

Aber im Unterschied, namentlich von Scheel [1]), dünkt es mich unmöglich, den Zeitpunkt der Entstehung der Rechtfertigungslehre g a n z k u r z vor der Psalmenvorlesung anzusetzen. Scheel verwertet, wie schon andere vor ihm, das Wort aus der Predigt vom 21. März 1537 WA XLV 86, 18 ego cum doctor fierem, nescivi (sc. daß Christus nicht ein Stockmeister und Henker, sondern ein Seligmacher ist), um daraus zu schließen, daß Luther genau in der Zeit zwischen seiner Doktorierung (Herbst 1512) und Frühjahr 1513 seinen großen Gedanken gefunden hätte. Aber darin liegt doch eine Verkennung von Luthers Ausdrucksweise. Luther will gewiß nicht sagen: Als ich Doktor wurde, habe ich es nicht gewußt; aber unmittelbar nachher ist es mir aufgegangen [2]). Es liegt ihm nur an dem allgemeinen Gedanken: er ist s o g a r Doktor der Theologie geworden und hat über etwas so Einfaches und Wichtiges, wie über den Unterschied zwischen Christus und Moses, nicht Bescheid gewußt. Der Ausspruch gehört deshalb mit in die Reihe der eben in der Anmerkung behandelten Worte des späteren Luther, in denen er seine Anfänge möglichst gering darzustellen sucht, und ist aus demselben Grund wie diese für eine zeitliche Festlegung der Stufen seiner Entwicklung unbrauchbar.

Stellt man sich anstatt dessen auf den Boden der uns noch vorliegenden Urkunden selbst, dann scheint es eher geraten, zwischen die neue Entdeckung und die Psalmenvorlesung einen nicht allzukurzen Zeitraum einzulegen. Man vergegen-

---

einem Maße preisgegeben, wie das sonst auch große Männer nicht zu tun pflegen. Seine erste Psalmenvorlesung hat er später überall totgeschwiegen. Von der Römervorlesung meint er 1532, er sei in ihr zu „e i n i g e r Erkenntnis Christi" gelangt (Tischreden I 136, 15). In „Von Konziliis und Kirchen" (WA LI 519, 24 ff.) tut er, wie wenn er e r s t mit der Hebräervorlesung „vor 20 Jahren, da ich die Schrift sollte lesen", zu einem selbständigen Auslegen gelangt wäre. Und sogar über seine Galaterauslegung von 1519, von der andere Leute denken möchten, sie sei der glänzendste Kommentar, den er überhaupt geschrieben hätte, urteilt er im Jahr 1531 (Tischr. II 281, 11): non putassem primos meos commentarios ad Gallatas adeo infirmos esse. O, sie taugen nymer pro hoc saeculo! Fuerunt tantum prima (!) lucta mea contra fiduciam operum. In seiner Erinnerung stellte sich ihm seine Entwicklung so dar, als ob er erst mit dem Jahr 1517 die Sache wirklich begonnen und erst 1519 ihm das volle Licht aufgegangen sei. Das war insofern nicht ganz unrichtig, als er ja erst in diesen Jahren zum vollen B e w u ß t s e i n der T r a g w e i t e seines Evangeliums gelangte. Aber es war eine gründliche Verkennung desjenigen, was er vorher sich innerlich erarbeitet hatte. Darum geht es aber auch nicht an, diese Vorrede wie eine Urkunde über die Hergänge im einzelnen zu behandeln (vgl. dazu auch Scheel, Zeitschr. Theol. u. Kirche 1911 S. 89 ff.).

1) Scheel, Luther II 321. — Dagegen scheint Böhmer (Luther im Licht der neueren Forschung [5] S. 39) auf die Stelle verzichten zu wollen.

2) Aehnlich übersetzt allerdings Grisar auf Grund seiner wundersamen Lateinkenntnis (Luther I 59): „Jetzt haben wir wieder das Licht erlangt; i c h a b e r h a b e e s e r l a n g t, a l s i c h D o k t o r w u r d e." Im Lateinischen heißt es: Iterum acquisivimus lucem, sed ego cum Doctor fierem n e s c i v i. — Die richtige Deutung hat Luther selbst an einer ähnlichen Stelle gegeben E. A. 11, 542 „solche Lehre und Erkenntnis war so gar unbekannt geworden, daß ich selbst, a l s e i n D o k t o r, d e r e s j a s o l l t e b e s s e r g e w u ß t h a b e n, nichts anders gehalten und gelehrt habe, denn wenn ichs genug bereut und gebüßet hätte, so würden mir die Sünden vergeben". Es ist hier zugleich noch deutlicher, daß Luther meint, n o c h l a n g e, nachdem er Doktor geworden sei, die irrige Lehre vorgetragen zu haben.

wärtige sich, was in der Psalmenvorlesung schon alles zutage kommt. Luther hat nicht nur bereits ein sicheres Verständnis des paulinischen Evangeliums gewonnen, sondern es auch selbständig zu einer Rechtfertigungslehre verarbeitet, hat seine Anschauungen vom Sittlichen mit Rücksicht darauf gefestigt und vertieft, und schließlich, wie in der nächsten Abhandlung zu zeigen sein wird, aus seiner Rechtfertigungslehre heraus auch noch einen neuen Kirchenbegriff gestaltet. Nicht bloß einzelne Gedanken, sondern ganze Gedankenmassen hat er damit bewältigt. Aber selbst einem Mann von Luthers gewaltiger Schöpferkraft ist es nicht zuzutrauen, daß er dies alles in der kurzen Frist von etwa einem halben Jahr fertig gebracht hätte. Auch er brauchte sein Maß von Zeit, mußte immer erst einen gewissen Abstand von einer ihn erschütternden oder erhebenden Wahrheit gewonnen haben, ehe er imstande war, ihre Bedeutung begrifflich herauszustellen, die Folgerungen zu überblicken und sich so sicher in den neugewonnenen Denkformen zu bewegen, wie das in der Psalmenvorlesung bereits der Fall ist.

Ein bestimmtes Jahr für die Entdeckung der Rechtfertigungslehre läßt sich freilich auf Grund davon nicht errechnen. Ob man 1512 oder 1511 sagen will, unterliegt dem Geschmack.

Vor diesen Wendepunkt — also rund in die Zeit *zwischen* 1509 *und* 1511 — müßte dann der Durchbruch der neuen *sittlichen* Erkenntnis bei Luther fallen. Dies erscheint aber in der Tat auch aus andern Gründen als wahrscheinlich.

Sieht man sich die sittlichen Grundsätze, von denen Luther in der Psalmenvorlesung ausgeht, des Näheren an, so nimmt man trotz ihrer streng sachlichen Begründung eine gewisse Ursprungsfarbe an ihnen wahr.

Unstreitig war es zwar der unmittelbare Eindruck der schlichten Erhabenheit *des neutestamentlichen Worts selbst*, was die durchschlagende Wirkung bei Luther geübt hat. Er war dafür empfänglich vermöge eines langjährigen selbständigen Umgangs mit der Bibel. Denn frühe schon hat er offenbar zu ahnen begonnen, daß in der Schrift Tieferes, Eigenartigeres steckt, als was die Schullehre aus ihr herausholte, und daß man sich dieses Gehalts nur bemächtigen kann, indem man sich in die Besonderheit ihrer Ausdrucksweise einlebt. Bereits in den Randbemerkungen zum Lombarden stößt man darauf, daß er sich gedächtnismäßig einen Schatz von Bibelstellen gesammelt hat [1]); weniger zum gelehrten Zweck, als um durch das Vergleichen sicherer in die religiösen Grundanschauungen der Bibel einzudringen. Er muß das durch die folgenden Jahre planmäßig fortgesetzt haben. Denn die Bibelkenntnis, über die er bereits in der Psalmenvorlesung verfügt, hat nur an der der besten Kenner aus der alten Zeit, eines Tertullian und Origenes, ihresgleichen. Und er besaß auch schon im Jahre 1509 den Mut, das auf diesem Weg Gefundene der ganzen Schulüberlieferung entgegenzusetzen [2]); wie er zugleich

1) Vgl. WA IX 78, 29 ff. die Stellensammlung über die dextra dei, 91, 27 über das subsistere et permanere. — Weiteres darüber in der letzten Abhandlung.

2) WA IX 46, 16 ego autem, licet multi inclyti doctores sic sentiant, tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago dei, ideo dico cum apostolo „si angelus de celo i. e. doctor in ecclesia aliud docuerit anathema sit“.

davon durchdrungen ist, daß in der Bibel eine Auskunft über alle wichtigen Fragen gefunden werden kann [1]).

Aber die Richtung, die dieses Suchen nahm, war doch auch in den Fragen des Sittlichen immer mitbestimmt durch das, was aus seiner Umgebung auf ihn wirkte und was ihm aus seinem übrigen Studium an Wertvollem zufloß. Wenn die neutestamentliche Sittlichkeit ihn bezwang, so hätte sie diesen überwältigenden Eindruck wohl kaum auf ihn gemacht, wofern das Mönchtum ihn nicht dazu erzogen hätte, die strengste Sittlichkeit für die beste zu halten. Und auch der Zug in seiner Sittlichkeitsauffassung, der neben ihrer Strenge als der bezeichnendste hervortritt, die Forderung, daß jenes Höchste zugleich in voller innerer Freiheit gewollt werden müsse, erscheint durch Anregungen mitbedingt, die neben denen des N. Testaments hergingen. In der näheren Ausführung, die Luther diesem Gedanken gibt, spürt man außer dem Einfluß Augustins [2]) namentlich den des Duns Scotus. Denn Duns war es doch gewesen, der die „Spontaneität" als das entscheidende Merkmal des Willens hervorhob und der dem „Affekt" sein Recht in der Psychologie verschaffte. Und schließlich darf man nicht vergessen, daß auch im Mönchtum seit ältester Zeit die promptitudo zu den Erfordernissen des rechten Gehorsams gerechnet wird.

Aber selbst dasjenige, womit Luther die katholisch-kirchliche und insbesondere die mönchische Anschauung durchbricht, die Doppelerkenntnis, daß die Steigerung der Gottes- und Nächstenliebe im Evangelium nicht ein Rat für Ausnahmemenschen, sondern unweigerliche, jedermann angehende Pflicht und dazu, daß die Erfüllung des einfachen, allgemeingültigen Gottesgebots wichtiger ist und höher steht als jeder selbsterwählte Gottesdienst — selbst diese großen Einsichten hat Luther nicht ohne einen Einfluß vom Mönchtum her gewonnen. Denn gerade hier sind es augenscheinlich bestimmte, ihn mitberührende Ereignisse in seinem Orden gewesen, durch die er weitergetrieben wurde.

Eben in den Jahren, die wir oben abgegrenzt haben, 1509—1511, ist Luthers Kongregation tief erregt durch den Streit über Staupitzens „Reformpläne" bezüglich des Verhältnisses der observanten zu den nichtobservanten Klöstern [3]). Luther selbst hat in ihm eine gewisse Rolle gespielt.

1) Vgl. den bezeichnenden Vorwurf gegen den Lombarden, daß er im bestimmten Fall die Entscheidung dem Belieben überlassen hätte, anstatt in der Schrift eine klare Auskunft zu suchen WA IX 90, 23 potius est divinum oraculum implorandum quam (sc. etwa res arbitrio relinquenda).

2) Der Einfluß Augustins, des nunquam satis laudatus, des illustrissimum iubar, wie Luther ihn schon in den Randbemerkungen zum Lombarden (WA IX 29, 57) nennt, muß erst noch genauer festgestellt werden. Leicht ist das bei der Psalmenvorlesung. Denn dort hat Luther Augustins Enarrationes neben sich liegen gehabt und sie für die einzelnen Psalmen nachgeschlagen. Der Ueberblick, den man von da aus erhält, ist aber um so bedeutsamer, weil die Enarrationes ja Augustins ganze Theologie in sich enthalten. Ich hoffe, daß eine von mir angeregte Untersuchung über diesen Gegenstand trotz der Ungunst der Zeit wird erscheinen können. Ich möchte jedoch nachdrücklich in Erinnerung rufen, daß man das Verhältnis Luthers zu Augustin (ebenso wie das zur Mystik) erst dann richtig festgestellt hat, wenn man sich zugleich darüber klar geworden ist, was Luther aus beiden nicht übernommen hat.

3) Der Gegenstand des Streits ist soeben durch A. V. Müller (Archiv f. Ref.-Gesch.

Im Unterschied von andern hat jedoch er diesen Streit nicht nur als eine Frage der Ordenspolitik und Ordensdisziplin, geschweige als eine Gelegenheit zum persönlichen Vorwärtskommen, sondern religiös durchlebt. Das erhellt aus der Art, wie er sich in der Psalmenvorlesung[1]) und noch lange später über

XVIII H. 1, S. 1 ff.) in ein neues Licht gerückt worden. Ich habe keinen Anlaß, darnach an dem im Text Stehenden etwas zu ändern. Der Leser wird von selbst bemerken, wo Müllers Nachweis meine Anschauung unterstützt und an welchem Punkt ich von ihm abweiche. Ich möchte nur noch auf eine Stelle aufmerksam machen, aus der hervorgeht, daß gerade in Erfurt eine Observanz in Luthers Sinn d. h. ein religiöses Sonderstreben des einzelnen möglichst unterdrückt wurde. Vorles. über 1. Tim. WA XXVI 7, 22 et hoc vitium . . . . religiosi vocarunt vitium singularitatis, ut monachus, qui non contentus sua lege et volebat cilicium. in mea regula seniores valde contra singularitatem pugnabant et erat bonum.

1) Grisar (Luther I 50 ff. vgl. III 961 ff.) hat von einem dort geführten „Kampf Luthers gegen die Observanten" gesprochen und ihn als den Gegner der „den Beruf in seiner überkommenen Gestalt ernst nehmenden Mönche" geschildert. Aber den Beweis dafür, daß Luther in der Psalmenvorlesung, da wo er von Observanten redet, als Parteimann spricht und mit der Absicht, der Laxheit eine Gasse zu machen, hat Grisar nur recht ungenügend zu führen vermocht. Drei Belegstellen hat er dafür geltend gemacht.

Bei der ersten kann man nicht umhin, Grisar zunächst große Unvorsichtigkeit vorzuwerfen, sofern er es unternahm, die Worte ins Deutsche zu übersetzen. Denn dabei offenbaren sich seltsame Dinge. Wenn es bei Luther heißt: III 60, 37 ff. (die Pharisäer) longas orationes predicabant et seipsos magnificabant . . . . domino talia reprehendenti restiterunt et defenderunt et usque hodie statuere conantur . . . . usque hodie iste versus arguit plurimos in ecclesia, qui certant pro suis ceremoniis et zelant pro vanitate observantie exterioris . . ., novi et multo pertinaciores hypocrite, so lautet das bei Grisar S. 51 „Pharisäer gibt es bis heute, die Fasten und langes Beten anpreisen (! es heißt predicabant!);" sie geben Vorschriften (!), aber „ihr Eifer richtet sich gegen den Herrn". Sehr viele in der Kirche „kämpfen für die Zeremonien und sind begeistert für die Leerheit äußerer Observanz". „Noch viel hartnäckigere Heuchler sind mir bekannt (!!)" — Da konnte Denifle doch wenigstens besser lateinisch! Aber auch die sachliche Verwertung ist fragwürdig. Was Luther über die Pharisäer von ehedem und über die Juden seiner Zeit — sie meint er als die, die usque hodie ihren Standpunkt behaupten — sagt, bezieht Grisar harmlos sofort auf die „Observanten". Und mit welchem Recht nimmt er beim Folgenden an, daß die plurimi in ecclesia, die Luther als durch das Urteil des Herrn getroffen betrachtet, gerade eine bestimmte Partei im Augustinerorden sind?

Noch auffallender ist seine Behandlung der zweiten Belegstelle. Luther sagt WA III 155, 8 ff. tales (sc. qui obedientiam alibi debitam relinquunt) hodie esse timendum est omnes observantes et exemptos sive privilegiatos. qui quid noceant ecclesiae nondum apparuit, licet factum sit. apparebit autem tempore suo. querimus autem, cur sic eximi sibi et dispensari in obedientia velint. dicunt pronter vitam regularem, sed hec est lux angeli Sathanae. quia cum obedientia sit simpliciter indispensabilis et non eximibilis etc. Bei Grisar heißt das (S. 51) „Zu fürchten ist, daß zu den in ihrem fleischlichen Sinne Aufgeblähten alle Observanten, alle exemten und privilegierten Ordensleute zu rechnen sind. Wie sehr sie der Kirche schaden, ist noch nicht klar zutage getreten; aber die Tatsache besteht, sie wird sich schon geltend machen. Fragen wir, warum sie auf der Sonderstellung bestehen, so antworten sie: „wegen des Schutzes der Klosterzucht (von Grisar gesperrt). Aber das ist ein Licht vom Engel des Satans." Man sieht, daß in Grisars Uebersetzung, von anderem abgesehen, gerade die entscheidenden Worte: dispensari in obedientia fehlen. Im Nachtrag III 964 belehrt uns Grisar, er hätte diese Stelle „der Kürze wegen" das erstemal nur deutsch gegeben.

„Observanzen" und „Observanten" ausspricht. Der Name bezeichnet bei ihm nicht eine bestimmte „Partei", eine geschlossene Gruppe von „Gegnern", sondern eine

Aber die Rücksicht auf die „Kürze" durfte doch nicht so weit gehen, daß das für den Sinn Wesentlichste aus ihr fortgelassen wurde. Luther kämpft, das zeigen eben die unterstrichenen Worte, in ihr nicht für die Laxheit, sondern für die Strenge, für die unverkürzte Aufrechterhaltung der Gehorsamspflicht gegenüber den Ordinarien. Und wenn Luther sein Urteil auf alle Privilegierten und Exemten (nicht bloß auf die privilegierten Ordensleute, wie Grisar übersetzt) ausdehnt und von den Exemtionen und Privilegien großen Schaden in der Kirche befürchtet, stand er dann mit dieser Stimmung in seiner Zeit allein oder redet er dabei als Parteimann? Man könnte meinen, Grisar hätte nie wenigstens die Akten des tridentinischen Konzils gelesen und nie etwas von der dort so laut geäußerten, einstimmigen Klage der Bischöfe über die durch die Exemtionen herbeigeführte Lockerung der Zucht vernommen.

Im Nachtrag (III 964) hat Grisar manches von dem, was er zuerst behauptet hat, unter der Hand zurückgenommen. Er will jetzt bloß gesagt haben, daß man den innern Ordensstreit vielleicht heraushöre, obwohl er nur mit Bezug auf die Römervorlesung, nicht bezüglich des Psalmenkommentars sich so ausgedrückt hatte. Er räumt auch ein, daß Luthers Kampf gegen die Observanzen noch weiter zielen könne, als bloß gegen die Observanten im Augustinerorden. Aber auf Grund der „klaren Stellen", an denen Luther bestimmt auf diese hindeute, glaubt er sich doch immer noch berechtigt, diesen Sinn überall mit hineinzulegen. Als die eine dieser klaren, ja als die eigentlich schlagende Stelle gilt ihm außer der eben behandelten noch eine dritte. WA IV 83, 23 sagt Luther: sic etiam (nämlich, daß sie ihren eigenen Sinn lieben und daran zu Grund gehen) omnibus superbis contingit et pertinacibus, superstitiosis, rebellibus et inobedientibus, atque ut timeo, et observantibus nostris, qui sub specie regularis vite incurrunt inobedientiam et rebellionem. „Unsere Observanten", damit, meint Grisar, seien „doch wohl die zum Augustinerorden gehörigen Eiferer für Beibehaltung der Einrichtungen und Uebungen der Kongregation eingeführt". Andern wird dies doch nicht so ohne weiteres einleuchten. Ich setze zur Vergleichung eine Stelle aus dem Magnifikat her, in der derselbe Ausdruck sich findet. WA VII 552, 11 „ein iglicher das best sein will und den andern verachtet, wie itzt unszer Observanten sich brusten und blaßen". So schreibt Luther also auf der Wartburg und man beachte, er sagt nicht, daß die Observanten ehemals dies getan hätten, sondern daß „itzt" unsere Observanten sich brusten und blaßen. Hat Luther auf der Wartburg damit etwa auch „die zum Augustinerorden gehörigen Eiferer für Beibehaltung der Einrichtungen und Uebungen der Kongregation" gemeint? Ich füge hinzu, daß die Stelle nicht vereinzelt ist. Auch sonst kämpft Luther noch nach 1517 gegen die Observanzen ganz ebenso wie in der Psalmenvorlesung z. B. Opp. in ps. WA V 160, 13 qui sancte, religiose et ut vocant observanter etiam vivunt.

Wie man aus dem im Text Gesagten sieht, bestreite ich nicht, daß Luther aus dem Gegensatz in seinem Orden Anregung entnommen hat. Aber ich stelle fest: es gibt keinen einzigen Beleg dafür, daß Luther in seinen Vorlesungen oder Predigten sich gegen die Observanten als gegen eine parteimäßige Gruppe und gegen die Observanzen als etwas in Statuten Festgelegtes gewendet hat. Für ihn hat sich die Frage erweitert zu einer religiösen Frage, bei der es ihm nicht mehr um Staupitzianer und Nichtstaupitzianer, sondern um etwas viel Tieferes ging. — Im übrigen kann ich nicht verschweigen, daß mich Grisars Beurteilung des Streites im Orden bei ihm höchlichst überrascht. Er weiß gewiß so gut wie ich, daß Ignatius niemals besondere „Observanzen", religiöse Sonderbestrebungen der einzelnen, in seinem Orden geduldet hat. Wenn Grisar vom Geist seines Ordensstifters etwas in sich verspürt, so müßte er eigentlich in dieser Angelegenheit sich auf Luthers Seite stellen. (Vgl. dazu jetzt auch den eindringenden Aufsatz von O. Scheel, Luther und der angebliche Ausklang des „Observantenstreites" im Augustinereremitenorden, Festgabe für K. Müller 1922, S. 118 ff., wo auch gegenüber A. V. Müller der Nachweis geführt ist, daß

religiöse Denkweise, die sich in Wittenberg ebensogut finden kann wie in Erfurt, bei den Anhängern von Staupitz so gut wie bei den ihm Widerstrebenden, ja bei Laien ebensogut wie bei Mönchen.

Der Zwiespalt in der Kongregation hat ihm den Anstoß gegeben — und zwar schon 1509, als er wiederum in Erfurt war [1]) —, sich über Recht und Wert von „Observanzen", von „Singularitäten", von Frömmigkeitsübungen, die einen Vorzug begründen sollten, grundsätzlich zu besinnen. Er ist dabei in der Ueberzeugung gestärkt worden, daß der einfache Gehorsam gegen den Befehl des Oberen, die Befolgung der für alle verbindlichen Regel sittlich wertvoller ist, als eine noch so gleißende, auf eigene Faust unternommene Uebung. Das selbsterdachte Werk, findet er, ist zumeist nur der Vorwand, um sich dem vermeintlich geringeren, oft sinnlos scheinenden, also schwereren Gebot des Vorgesetzten zu entziehen [2]).

Das war uralte Mönchsweisheit. Sie ist schon in den griechischen Klöstern gepredigt worden, wenn man dort den ἴδιος ῥυθμός bekämpfte [3]). Aber Luther hat aus ihr noch Tieferes geschöpft. Alles, was die Regel angeht, berührt beim rechtschaffenen Mönch auch den Verkehr mit Gott: der Befehl des Obern soll ja gelten, wie wenn Gott selbst ihn erteilt hätte. Diese Betrachtungsweise konnte jedoch zweiseitig wirken. Sie konnte dahin führen, daß das Gebot Gottes für den Mönch auf die Vorschriften der Regel und die Anordnung des Oberen zusammenschrumpfte: war beidem genügt, so war auch Gott gegenüber alles erledigt. Aber es konnte auch umgekehrt die Regel und der mönchische Gehorsam Sinnbild und Hilfsmittel für die Deutung und Vertiefung des Gottesverhältnisses werden. In dieser Richtung haben sich Luthers Gedanken bewegt. Er hat keinen Augenblick vergessen, daß alles, was er als Mönch tat, zuletzt doch nur Mittel zum Zweck, eine Vorübung war, um an Gott heranzukommen. Man mag deshalb die Bedeutung des Observantenstreits für sein inneres Fortschreiten wohl mit dem vergleichen, was gewissen Franziskanern bei der Verteidigung ihrer Regel widerfuhr. Wie sich dabei den tiefer Dringenden gelegentlich überraschende Einblicke

---

die von mir behandelten Stellen sich nicht auf die besonderen Verhältnisse im Augustinerorden beziehen. Nur hat Scheel mich nicht völlig davon überzeugt, daß in WA III 155, 5 ff. keine Beziehung auf den besonderen Gehorsam, den man den Ordinarien schuldet, enthalten ist. Hätte Luther den Gehorsam gegen Gott mit dem Ausdruck obedientia alibi debita bezeichnet? Und fällt es nicht ins Gewicht, daß Luther zunächst hervorhebt, quid noceant ecclesiae? Bei Scheels Deutung würde man vielmehr den Einwand erwarten: was sie sich selbst (in ihrem religiösen Verhältnis) schaden).

1) Vgl. die Anm. zum Lombarden WA IX 30, 23 ff. habentes rationem sapientie i. e. ipsam sapientiam in superstitione i. e. stulta et vana observatione vel superflua religione ut delyrantes vetulae, dum nimium volunt esse religiosae fiunt superstitiosae. Ich erinnere auch an die S. 198 A. 3 angeführte Stelle.

2) WA III 19, 2 ff. sicut Ade in paradiso, ita deus in prelato non precipit semper quod utile aut necessarium est aut magnum, sed sepe solum signum ponitur, ut revelentur cogitationes ex cordibus, ut non alius fructus quam obedientia sola queratur; vgl. III 22, 33 573, 34 ff. IV 211, 15 ff.

3) Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt S. 156 ff.

in den Sinn des Evangeliums eröffneten, so kommt auch Luther beim Nachdenken über Regel und Observanz zu neuen Gewißheiten über Gott und seinen Willen.

Denn der Schulung an dieser Frage verdankt Luther offenbar seine Ueberzeugung von der Bestimmtheit und Unverrückbarkeit des göttlichen Willens. Der mönchische Glaube, daß der Befehl des Oberen jederzeit ohne Widerrede „wie ein Gebot Gottes" befolgt werden müsse, hatte doch nur dann einen Sinn, wenn Gottes Wille selbst immer ein unbedingter, unausweichlicher, schlechthin verbindlicher war. Und bestand das Erzieherische der mönchischen Unterordnung darin, daß einer im Vertrauen auf die höhere Weisheit des Vorgesetzten seine persönlichen Wünsche zurückstellen lernte, so war auch Gott gegenüber das einfache Gehorchen der höchste Vertrauenserweis und die wahre Willensprobe. Von da aus erkennt Luther das Bedenkliche nicht nur einer bestimmten Art von Observanzen, sondern jeder „Observanz" überhaupt. Es liegt darin immer eine Verschiebung des richtigen Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Wer sich eine Besonderheit erwählt und meint, dafür von Gott vorzugsweise belohnt zu werden, spielt sich Gott gegenüber selbst als Gesetzgeber auf, sucht ihm seinen Willen aufzudrängen, anstatt sich nach Gottes Willen zu richten. Das ist, so fromm es sich gibt, zuletzt nichts anderes als Anmaßung und freventliche Selbstüberhebung [1]).

Unter denselben Eindrücken wird Luther auch die Allgemeingültigkeit des göttlichen Gebots deutlich. Es war der Sinn der Klosterzucht, daß die Einfügung in das Ganze, die Beugung unter die für alle gleichmäßig verbindliche Regel, den Vorzug verdiene vor der Ausbildung einer Sondertugend. So stellt aber auch Gott alle unter das nämliche Gesetz; er fordert von allen den gleichen Gehorsam; denn auf diesen allein kommt es an. Es ist Torheit, den sittlichen Wert eines Werks nach seiner Größe oder Kleinheit zu bemessen — wie wenn es vor Gott überhaupt „Größe" eines Werks geben könnte —; was vor Gott gilt und was er vom Menschen allein verlangt, ist nur der Gehorsam [2]). Der Gedanke der Allgemeingültigkeit geht jedoch bei Luther sofort über in den der Gemeinschaft [3]). Auch von der Seite her erscheinen ihm „Singularitäten" und „Observanzen" als verwerflich, weil in ihnen der einzelne sich von dem Zusammenhang mit andern löst. Aber Gott will nicht jedem ein Besonderes machen; er will nicht, daß der einzelne den Weg zu ihm sucht, ohne neben dem allen zugänglichen

1) WA III 18, 5 ff. volunt quod lex domini sit in voluntate eorum et non voluntas eorum in lege domini .... sic potius ipsi deo ponunt legem, quasi sit obligatus quod ipsi voluerint et elegerint acceptare, quam recipiant ab eo legem et faciant quae ipse elegit et vult III 331, 30 in occulta et spirituali superbia sua querentes et preferentes iis que sunt dei: cum tamen maxime velint deo servire videri et miro modo humilitatem ostentent.

2) WA III 19, 11 stultorum ergo stultitia est, obedientie magnitudinem ex operis magnitudine metiri aut parvitatem et vilitatem ex vilitate operis praecepti. non vult deus victimam sed obedientiam nec nostra magna opera curat, quia ipse potest maiora facere, requirit autem obedientiam solam.

3) Hierin liegt, wie ich schon vorgreifend bemerke, ein Ausgangspunkt für Luthers Kirchengedanken.

Wort auch die durch die Gemeinschaft ihm dargebotenen Förderungen und Hilfen zu nützen [1]); wie umgekehrt die besondere Gabe des einzelnen erst dadurch ihren Wert erhält, daß sie der Gemeinschaft zugute kommt.

Das waren die Voraussetzungen, unter denen Luther für die sittlichen Grundsätze des Neuen Testaments Verständnis gewann. Dort fand er, zumal in der Predigt Jesu, den festen, unzweideutigen Willen, für den Gott Gehorsam forderte, klar und bestimmt ausgedrückt, und jetzt wirkte, vermöge des Zusammenklangs mit dem Selbsterlebten, gerade die einfache Strenge des Gebots auf ihn überzeugend. Die Erkenntnis, die er damit gewann, bildete freilich wiederum nur die Einleitung für die noch viel tiefer greifende religiöse Umwälzung. Aber so bedeutsam die Umdrehung war, die sein ganzer Standpunkt zufolge der Rechtfertigungslehre erfuhr, das Grundgefühl gegen Gott, das das Möndhtum pflegte, wirkt doch bei ihm auch in diese höhere Stufe hinein. In der Rechtfertigungslehre erhält der Gehorsam gegen Gott für ihn seine letzte Vertiefung. Er wird zum Verzicht auch auf die Selbstbehauptung gegenüber Gott, die als Selbstgerechtigkeit sich offenbart, zum willigen Annehmen der von Gott geschenkten neuen Lebensverheißung. So zeigt sich trotz all der Wandlungen, die er in diesen Jahren durchmacht, doch eine Stetigkeit in Luthers innerer Entwicklung.

Sein Mönchtum ist also für Luther nicht ein Hindernis, sondern eine Förderung auf seinem Wege gewesen. Er hat das Beste, was dieses im Unterschied von der Kirche als Erbe von der Urzeit her besaß, den Drang nach dem Höchsten und den tiefen Ernst der Beugung unter Gott, aus ihm in sein neues Bewußtsein mit herübergenommen. Daraus erklärt es sich, daß Luther zunächst gar keinen Widerspruch zwischen seinem Stand und dem von ihm festgestellten Sinn des Christlich-Sittlichen empfand. Was er erfaßt hatte, bezog sich vorläufig nur auf das rein Innerliche, auf die Gesinnung und die Art des Wollens. Die äußeren Formen des mönchischen, vollends des kirchlichen Lebens schienen davon gar nicht berührt.

II.

Von den Psalmen, die ihn so lange festgehalten hatten, ist Luther Ostern 1515 zu Paulus übergegangen. Es ist, wie wenn er das Bedürfnis gehabt hätte, bei dem Mann, dem er seine innere Befreiung verdankte, aufs neue Klarheit zu suchen [2]). Zur selben Zeit wirkt aber auch die deutsche Mystik, zuvörderst Tauler, dann die Theologia Deutsch, stärker auf ihn ein [3]). Unter diesem doppelten Zeichen

1) WA III 334, 13 singulariter incedunt reiecta obedientia et communione sanctorum. III 578, 17 (sie meinen,) Gott solle eynem Iglichen eyn besunders machen. IV 64, 28 qui nude in deo se habitare praesumerent atque ut dicitur immediate a deo dirigi velint, reiectis omnibus adiutoriis et protectionibus in quibus dirigi ab eo deberent. singulares enim amici dei esse volunt et speciali ab eo duci magisterio.

2) Vorrede zu der Gesamtausgabe von 1545 E. A. v. arg. I 22 miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos.

3) Vgl. A. V. Müller, Tauler und Luther, 1918. — Ich erinnere jedoch noch einmal an das oben Gesagte, daß man auch darauf zu achten hat, was Luther aus der Mystik nicht übernommen hat. Und gerade bei der Mystik ist es sehr viel, was Luther in seinem

hat er es vermocht, die Grundgedanken, auf die er sich gestellt hatte, kräftiger herauszuarbeiten und das Fremdartige entschiedener abzustoßen.

Aus *Paulus* hat Luther jetzt namentlich die Erwählungs- und *Alleinwirksamkeitslehre* übernommen, zusamt ihrer Kehrseite, der Lehre vom unfreien Willen. Durch die *Mystik* hinwiederum wird er in der Ueberzeugung befestigt, daß das Innerste innerhalb des sündigen Triebs, das eigentlich Böse im Bösen, die Selbstsucht, das *Ichwollen* ist.

Beides greift in Luthers Gedankenbildung zusammen. Die *Unfreiheit des Willens*, die sich ihm als gedankliche Folgerung aus der Alleinwirksamkeitslehre ergab, sieht er zugleich in der Erfahrung bestätigt durch die *Gebundenheit des Wollens* unter das eigene selbstsüchtige *Ich*. Der Mensch steht mit ihr totsächlich unter einem Zwang, den er selbst nicht zu durchbrechen vermag [1]). — Aber dieselbe Alleinwirksamkeitslehre wird Luther gleichzeitig zum Trost. Wie Paulus versteht auch er diese Lehre nicht als düsteren Schicksalsglauben, in dem der Unterschied von Gut und Böse untergeht. Was der alles in allem Wirkende in Wahrheit will, ist das Gute, ist *die Befreiung des Menschen*. Das bezeugt jedem Aufrichtigen die Arbeit, die Gott im Innern des Menschen, durch Gewissensweckung und Sündenvergebung, verrichtet. Und Gottes Allmacht gelingt, was der Mensch aus eigenen Kräften nicht vermöchte, die Brechung jenes Zwangs, dem der Mensch natürlicherweise unterliegt [2]).

Für die Auffassung des Sittlichen hatte das die Folge, daß Luther jetzt den Begriff des *freien, freudigen Wollens* inhaltlich schärfer zu bestimmen vermochte. Freiheit bedeutet ihm darnach soviel wie Loskommen vom natürlichen Ich, Ueberwindung des den Menschen verengenden und verkrümmenden Sichselbstwollens. Aber Luther durchschaut nunmehr auch den Zusammenhang zwischen *Ichstreben* und *Glücksbegehren* mit voller Klarheit und wendet sich gegen

---

gesunden Sinn beiseite ließ. Seine eigene Beurteilung des Verhältnisses, namentlich des Verhältnisses zur Theologia Deutsch, darf nicht maßgebend sein.

1) Römerbrief II 75, 8 quia homo non potest, nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere, que est summa omnium vitiorum. unde et in bonis et virtutibus tales querunt se ipsos, sc. ut sibi placeant et plaudant. II 136, 28 ff. natura nostra vitio primi peccati tam profunde est in se ipsam incurva, ut non solum optima dona dei sibi inflectat ipsisque fruatur . . . immo et ipso deo utatur ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum ignoret, quod tam inique, curve et prave omnia, etiam deum propter se ipsum querat. II 189, 21 prudentia carnis est electio boni proprii et vitatio mali proprii . . . se in omnibus querit et sua. hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum, propter quem ipse omnia agit, patitur, conatur, cogitat, dicit et ea sola reputat bona, que sibi bona sunt et ea sola mala, que sibi mala. C. schol. theol. Th. 7. WA I 224, 19 necessario elicit actum difformem et malum sine gratia dei.

2) Römerbrief I 85, 26 dura et crudelis apparet ista sententia, sed est dulcissima, quia ideo ad se vocavit omne auxilium, omnem salutem, ut ipse solus salvet. II 208, 22 materia praedestinationis vel electionis . . . que non tam est profunda ut putatur, sed potius dulcissima electis . . . nulla enim alia ratio et causa est, quare tot adversitates, tot mala non separent sanctos a gratia dei . . quia si propositum dei [non] esset et in nostro arbitrio et nostris viribus staret salus, contingenter staret. C. schol. theol. Th. 29. WA I 225, 27 optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio.

dieses mit nicht geringerer Schärfe wie gegen jenes. Niemand vor ihm hat den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glücksverlangen so klar herausgearbeitet, niemand das eigensüchtige Glücksstreben so bis in seine feinsten Regungen verfolgt, wie Luther das jetzt tut. Er übt in diesem Punkt, wenigstens zwischen den Zeilen, bereits auch Kritik an Augustin [1]). Was die kirchliche Lehre als unterstützende Antriebe des sittlichen Handelns gelten ließ: Furcht vor der Strafe, Hoffnung auf ewigen Lohn, Sehnsucht nach der Ruhe in Gott, das brünstige Seligkeitsverlangen selbst, das alles ist ihm Trübung, Verfälschung des gottgeschuldeten reinen Wollens. Insbesondere auch das Seligkeitsverlangen. Es ist ebenso Selbstsucht wie das natürliche Glücksbegehren; ja ebenso wie dieses, wenn es sich als Gottesliebe gibt, eine geistliche Hurerei [2]). Luther geht hier bis zur äußersten Probe. Der starke Christ, meint er, müßte so sehr von seinem Ichwollen abgeschieden sein, daß er aus Liebe zu Gott bereit wäre, sich sogar in die ewige Verdammnis hinzugeben, falls dies Gottes Willen entspräche [3]).

1) Man erinnere sich etwa an Augustin de catechiz. rud. c. 27; Migne 40, 331 qui autem propter beatitudinem sempiternam et perpetuam requiem, quae post hanc vitam sanctis futura sit, vult fieri christianus, ut non eat in ignem aeternum, sed in regnum aeternum intret cum Christo, vere ipse christianus est cautus in omni tentatione ... qui etiam proficiendo perveniet ad talem animum, ut plus amet deum, quam timeat gehennam ... non iam ut in illud quod timebat non incidat, sed ne illum quem sic amat offendat, in quo uno est requies und vergleiche damit, wie Luther überall im Römerbrief das Trachten nach der requies aeterna als unterwertigen Antrieb bekämpft z. B. II 217, 18 ff. qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentiae diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est, non propter deum sed propter se ipsos. Es kann doch wohl kaum ein Zufall sein, daß Luther gerade dieses augustinische Stichwort verwertet.

2) Römerbrief II 94, 24 ff. facile est, si diligentia aliqua sit, pravitatem voluntatis videre in corporalibus amandis et fugiendis bonis, puta si ad libidinem, avaritiam, gulam, superbiam, honorem simus affecti et a castitate, liberalitate, sobrietate, humilitate, ignominia abhorrentes; facile inquam est sentire, quomodo in iis nos ipsos querimus et amamus, in nos ipsos inflexi et incurvi; affectu saltem, ubi opere non possumus. at in spiritualibus (i. e. intelligentia, iustitia, castitate, pietate) difficillimum est videre, anne in ipsis nos queramus, quia amor illorum, cum sit honestus et bonus, sepissime hoc fine nos sistit et in deum non sinit hec ordinare et referre; ita ut non quia deo placent, sed quia nos delectant et quietant in corde aut etiam quia laudamur ab hominibus, ea facimus ac sic non propter deum, sed propter nos. II 186, 11 hoc autem fit, quando timore pene vel amore utilitatis lex observetur ac per hoc sine corde et voluntate ad legem, non sc. quia deus ita praecepit ac voluit, sed quia bona promisit vel mala interminavit. solus enim amor voluntatis liberrimus ideo facit vel omittit, quia deo sic placet, etiam non curando quodcunque aliud bonum nec metuendo aliquod malum praeter ipsam dei voluntatem. C. schol. theol. Th. 22. WA I 225, 10 omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus.

3) Vgl. darüber die vorhergehende Abhandlung S. 150 ff. Nur beiläufig möchte ich darauf hinweisen, daß der Luther, der in seinen sittlichen Anforderungen gegen sich immer strenger wird, derselbe ist wie jener, von dem Denifle und Grisar wissen, daß es in eben dieser Zeit unaufhaltsam mit ihm abwärts ging. Das psychologische Rätsel, das sich daraus ergibt, hat sie beide nicht gekümmert. Ueber ihren Mißbrauch der Stelle vom Breviergebet und vom Messelesen vgl. A. V. Müller, Luthers theol. Quellen S. 7. Ich füge noch hinzu, daß Luther, wie schon in der Psalmenvorlesung, so jetzt erst recht über die in Schwang gehende Schläfrigkeit und Unaufmerksamkeit beim Chorgebet klagt Römerbrief II 288, 6 ff. 321, 5 und Dec. praec. WA I 416, 33 (viele Priester und Mönche) in tota vita

Aber über der Betonung des Gegensatzes zum Eudämonismus vergißt Luther nicht, daß die sittliche Aufgabe mehr umfaßt als die bloße Verneinung, d. h. die bloße Reinigung des Willens. Er läßt sich auch nicht durch die Mystik dazu verleiten, schon in der „Indifferenz", der „Gelassenheit" des Willens das Höchste zu erblicken. Vielmehr bleibt ihm das entscheidende Merkmal des Sittlichen das Bejahende, die Lebendigkeit, die Ganzheit, die Freudigkeit des Wollens [1]). Und er holt sowohl aus der Alleinwirksamkeits-, als auch der Rechtfertigungslehre neue Antriebe heraus, um zu zeigen, daß auf der Grundlage des so verstandenen Gottesverhältnisses und auf ihr allein die Erfüllung dieser Forderung möglich ist. Von der Alleinwirksamkeitslehre aus zeigt er, daß es die wahre Sittlichkeit und die wahre Seligkeit in einem ist, sich rein als Werkzeug Gottes fühlen und all sein Handeln als ein Tun zu Gottes Ehre empfinden zu dürfen [2]). Damit ist der Mensch über die Ichsucht hinausgehoben, die es immer bloß zu einem halben, verdrossenen Wollen des Guten im Menschen kommen läßt [3]). Im Zusammenhang damit bekämpft Luther nunmehr ausdrücklich die in der Kirche herrschende Meinung, als ob der Wert des Werks sich nach der aufgewendeten Anstrengung richte [4]). Vielmehr taugt erst der Wille etwas, der der Selbstüberwindung überhaupt nicht mehr bedarf [5]). Gleichzeitig gibt Luther aber

---

nihil agunt, quam quod horas canonicas et frigide et invite legant semper et orent nunquam. Was er selbst unter Beten versteht, deutet er Römerbrief II 290, 9 ff. an: quia vere sicut nullum opus Christianis esse debet frequentius, ita nullum aliud est laboriosius et violentius ac per hoc et efficacius et fructuosius.

1) Römerbrief II 45, 6 hilari et pura voluntate. II 93, 25 ut et suaviter in gaudio et amore plenissimaque voluntate faciant. II 322, 14 ff. unde deberemus in operibus omnibus adtendere, non quid fecerimus aut faciendum sit neque quid omiserimus vel omittendum neque quid boni vel fecimus vel omisimus neque quid mali fecimus aut omisimus, sed quali et quanta voluntate, quanto et quam hilari corde omnia fecerimus aut facere velimus.

2) Römerbrief II 217, 23 ff. hoc autem sapiunt, quia nesciunt, quid sit beatum et salvum esse, nisi sc. voluptari et bene habere secundum phantasiam suam. cum sit hoc esse beatum, voluntatem dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare neque hic neque in futuro. ib. 225, 12 omnes sunt instrumentum dei, qui operatur omnia in omnibus. Dec. praec. WA I 431, 16 est autem necessitas vel utilitas nominis dei assumendi duplex, scilicet salus nostra et gloria dei, immo sola gloria dei, quia nec salutem nostram debemus per nomen eius quaerere nisi ad gloriam ipsius. ib. 471, 4 ff. porro sanctificare quietem est sese possibilem deo praestare, et in illo deus solus operatur: hic patientia et spe est opus. nam hic in caliginem intratur, ubi homo non operetur, sed ducitur via passionis mirabiliter. quoties ergo pateris, toties operaris non tu, sed quiescis et deus operatur in te, sed tu nescis quid pateris et es nuda materia. — Für den an letztgenannter Stelle gebrauchten Ausdruck vom „Dunkel in Gott" vgl. oben S. 136 A. 2.

3) Dec. praec. WA I 437, 27 omnia mandata ... requirunt charitatem, cum sine charitate i. e. facili, prompta, hilari, libente voluntate, si implentur, non implentur. manet enim invita ideoque et rea voluntas, licet opus faciat manu et extra.

4) Römerbrief II 253, 25 ff. ideo mire stulti sunt hodie qui cumulant ut sibi videtur multa bona opera et grandia, arbitrantes ideo esse bona, quia sunt laboriosa, multa et sibi visa bona. sed frustra.

5) Römerbrief II 171, 10 vult enim purissime, liberrime et letissime, sine molestiis repugnantis carnis agere. Dec. praec. WA I 515, 14 oportet nos ita

auch seiner Rechtfertigungslehre eine entsprechende neue Wendung. Er spitzt sie jetzt bestimmter auf den Punkt zu, daß die Vergebung den Menschen von seinem Ich befreit. Die Güte Gottes, deren der Mensch dabei inne wird, beschämt; sie verleidet dem Menschen dadurch sein enges, selbstsüchtiges Wollen und wirkt in ihm den leidenschaftlichen Drang, sich an Gott anzuschließen [1]). So vollzieht sich im Menschen etwas, was wie ein innerer Widerspruch, wie ein Wunder erscheint, und doch Wahrheit ist: daß Gott kraft seiner schöpferischen Allmacht etwas Freies, ein sich von selbst ihm zuwendendes Wollen in dem Menschen hervorbringt.

Je mehr Luther sich aber in diese hohen Gedanken vertieft, desto stärker empfindet er die Spannung zwischen der im Gottesverhältnis begründeten Freiheit und einem äußeren Gesetz. Er beginnt zu ahnen, daß die Gottesgemeinschaft nicht nur die Antriebe des Wollens neugestaltet, sondern auch für das Handeln selbst neue Maßstäbe und Ziele gewährt.

Deshalb wiederholt er mit stärkerem Nachdruck den Satz, daß der mit Gott geeinte Wille über das Gesetz hinausgehoben ist: die Liebe wird den von ihr Ergriffenen von selbst alles lehren, was zu tun erforderlich ist [2]). Aber er erfaßt Bestimmteres, wenn er nunmehr — sichtlich durch Paulus ermutigt — von diesem Boden aus die in der Kirche herrschende äußere Gesetzlichkeit förmlich anzugreifen wagt. Die ununterbrochen sich häufenden kirchlichen Gesetze bewirken das Gegenteil von dem, was man erreichen möchte [3]). Sie bringen den Geist der wahren Sittlichkeit nicht hervor, sondern schädigen ihn. Denn ganz abgesehen davon, daß die Kirche selbst das so streng Angeordnete sofort wieder durch ebenso willkürliche Dispensationen seiner Geltung beraubt [4]) — es bleibt bei der von Paulus verkündigten Wahrheit, daß jede Satzung zum Widerspruch reizt und das freie Wollen des Guten nur hindert [5]). Luther geht selbständig noch um einen Schritt weiter. Er tadelt auch das aus freien Stücken unternommene äußerliche Nachahmen der Werke der Heiligen. Man hält sich dabei peinlich an die kleinen,

---

puros fieri, antequam in regnum caelorum veniamus, ut nec motus mali in nobis sint nec ullus fomes ad malum inclinans, sed perfecta sanitas corporis et anime ab omni prorsus vitio.

1) Vgl. oben S. 121.

2) Römerbrief II 296, 7 ff. qui autem amore convertitur, totus contra se ardet ... et huic tandem non est opus prohibitione, custodia, satisfactione. amor ille omnia eum docebit; iam tactus sequitur et languet post eum quem offendit II 306, 13 ff. charitas ... facit hominem abnegare se et affirmare alium et induere affectum proximi exuto affectu suo, se ponere in personam proximi et tunc iudicare, quidquid vellet illum facere sibi vel ei fieri ab ipso vel aliis. et inveniet quid facere debeat infallibili doctrina.

3) Römerbrief II 306, 17 multiplicantur praecepta et non invenitur quo tenditur.

4) Römerbrief II 243, 21 ff. papa et pontifices qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non maiora vel equalia propter deum gratis et intuitu animarum largiuntur. II 295, 24 quidquid enim libuerit, passim omnes superiores dispensant. II 319, 28 omnia sunt devorata per dispensationes.

5) Römerbrief II 40, 8 ff. omnis enim lex dat occasionem peccandi, nisi assit gratia et favor, affectus, voluntas ad legem, vgl. I 63, 11 ff.

sinnenfälligen Züge des Vorbilds und verabsäumt darüber die Hauptsache, die Gesinnung der Heiligen in sich selbst wiederzuerzeugen [1]).

Aber Luther zieht gleichzeitig auch schon positive Folgerungen aus seinem Grundgedanken. In der Psalmenvorlesung hatte er mit Bezug auf den Mönchsstand gesagt, daß der Gehorsam auch das unscheinbarste Tun zum höchsten Wert emporhebe. Nunmehr geht es ihm auf, daß dieser Grundsatz eine über das Mönchtum hinausreichende Bedeutung hat. Kommt es nur darauf an, wie viel freudiger Wille, wie viel Liebe in ein Werk hineingelegt wird [2]), so kann man mit dem Kleinsten Gott ebenso gut dienen wie mit dem Größten [3]). Damit verlor jedoch die religiöse Bevorzugung gewisser Werke und gewisser Stände ihr inneres Recht. Auch das Mönchtum konnte nicht mehr Anspruch darauf erheben, der Stand zu sein, in dem man vor andern Gott diente [4]). Nach der positiven Seite hin gewendet hieß das, daß auch der weltliche Stand gerade so gut ein „Beruf" ist, wie das Mönchtum. Luther hat das jetzt schon nicht nur kräftiger ausgesprochen, als es etwa Seuse gelegentlich getan hatte, sondern auch die bestimmte Anwendung daraus gezogen, daß man sich also der wahren, von Gott auferlegten Pflicht entzieht, wenn man die Erledigung der Amtsgeschäfte gegenüber kirchlichen Uebungen zurücksetzt [5]).

---

1) Römerbrief II 165, 14 ff. ideo mirabili stultilia et simianam fabulam agunt, qui opera sanctorum volunt imitari et gloriantur de patribus ac maioribus suis, ut nunc religiosi. sed stulti non primum spiritum eorum querunt, ut similes eorum sint, sed ut similia eorum agant neglecto spiritu vgl. II 244, 13 ff. Dec. praec. WA I 462, 10 quamquam vere secundum evangelium vivere sit praecepta ex voluntate libenter facere et qui aliter vivit, non secundum evangelium vivit sed secundum literam legis. — Ich hebe hier gleich hervor, daß Luther mit aus diesem Grund dem Gedanken der imitatio Christi anders gegenübersteht, als die mittelalterliche Mystik (und auch als die Täufer). Er betont zunächst, daß Christus in erster Linie „Gabe" ist und als solche vom Menschen gewertet sein will. Aber auch sofern er „Exempel" ist, ist es verkehrt, die Nachahmung nur in Entsagungen und Selbstpeinigungen zu versuchen vgl. WA XL 1; 263, 11 concedo esse imitandum Christum, effusus sanguis, sed per hoc non salvor 539, 11 Christum induere i. e. imitari Christum ... sed verum induere, quod non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae, quod ego induor ipso Christo, ipsius iustitia, salute, potentia vita ... non est imitare opera, sed nasci et novos fieri affectus, voluntatem, novam exsurgere lucem, flammam in corde novam, das ist induere Christum XL 2; 42, 1 si ut exemplum, toto tempore vitae non assequor; sed quando credo, fides totum Christum apprehendit. exemplum vix centesimam, millesimam, dazu bes. WA XXX 2; 382, 26 ff.

2) Ausl. der sieben Bußpsalmen WA I 163, 20 dann der Wille ynwendig, der ist das Gewicht aller eußer werk und leben.

3) Römerbrief II 242, 12 ff. unde preciosissimam obedientiam deus abscondit equaliter sub magnis et minoribus operibus nec differentiam respicit operum, sed precium obedientie.

4) Römerbrief II 318, 5 ff. si aliter salutem te habere non putas nisi religiosus fias, ne ingrediaris.

5) Römerbrief II 178, 10 ff. sic enim diabolus omne ingenium versat, ut vocationem uniuscuiusque irritam faciat et ad id sollicitet seducendo, ad quod vocatus non est, quasi stultus sit deus aut ignorans, quo eum vocare voluerit II 244, 13 ff. idcirco sanctorum opera non sunt absolute predicanda i. e. hominibus commendanda ut eadem faciant, sed addendum: ecce in statu suo ille sic et sic vivit, tibi in exemplum, ut in tuo statu similiter facias, non autem ut illius eadem facias et tuo statu neglecto

Luther beabsichtigt freilich damit nicht, die bestehende kirchliche Ordnung umzustürzen. Er nimmt sich die Lehre des Paulus zu Herzen, daß man auch einem vor Gott als unverbindlich erkannten Gesetz sich dennoch in Freiheit fügen kann [1]). Das Mönchtum insbesondere gilt ihm nach wie vor als ein an sich berechtigter Stand [2]), dem er sogar immer noch gewisse Vorzüge zugesteht [3]). Er selbst will jetzt erst recht gern Mönch bleiben, weil dem Mönchtum gegenwärtig nur Verachtung entgegengebracht wird [4]). Aber das Bezeichnende ist doch, daß Luther nur noch eine Unterwerfung *in Freiheit* gelten lassen will. Es ist darum gewiß kein Zufall, daß solche Worte, wie er sie noch in der Psalmenvorlesung über den Gehorsam gegen den Oberen gesprochen hat, in der Römervorlesung nicht mehr vorkommen.

Wenn Luther der Kirche gegenüber zurückhält, so wird er sich dafür des Gegensatzes, in dem seine Auffassung des Sittlichen zur *scholastischen Lehre* stand, voll bewußt, und nach dieser Seite hin empfindet er jetzt die Pflicht zu einer aufs Ganze gehenden Auseinandersetzung.

Sofort bei der *Gottesliebe* stellt er der seit Augustin geltenden Formel, daß man sich selbst in Gott lieben dürfe, nunmehr den zugespitzten Satz entgegen, Gott lieben heiße so viel wie sich selbst hassen. Wer vor Gott trete, müsse vor allem wissen, daß Gott den Sünder und zwar mit gutem Recht hasse und verurteile, und müsse, wenn anders es ihm wirklich nur auf Gott ankomme, selbst *wollen*, daß das Urteil Gottes sich *auch an ihm durchsetze* [5]). Eine Gottesliebe

in illius transilias II 287, 8 ut Fridericus dux noster et officiales, qui si querantur nolunt inveniri; *vocantur a deo* et dicunt: hei! oportet me orare et deo servire.

1) Römerbrief II 316, 13 cessante itaque ista infirmitate fidei et superstitiosa opinione licitum est etiam universam legem, immo omnia servare secundum uniuscuiusque votum.

2) Römerbrief II 316, 26 ff. unde *quamquam hec omnia sint nunc liberrima*, tamen ex amore dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud. ac sic iam non ex lege nova astrictus est ad illa, sed ex voto, quod ex amore dei super se ipsum protulit, nam quis tam insipiens est, qui neget posse unumquemque suam libertatem per obsequium alterius resignare et se servum ⟨facere⟩ ac captivare vel ad hunc locum vel tali die vel tali opere? verum si ex caritate id fuerit factum et ea fide ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et actu libertatis.

3) In diesem, allerdings stark abgeschwächten Sinn kann Luther selbst noch die Unterscheidung von Gebot und Rat verwenden. Römerbrief I 58, 23 superius docuit (sc. der Apostel), quod mortuus peccato prorsus non obediat concupiscentie, quod *perfecte* faciunt, qui omnino continent, divitias contemnunt, honores fugiunt et in consiliis evangelicis ambulant. sed ne omnibus hoc velut necessarium preceptum imponere videatur, hic remissius docet et in precepto tantum consistit; verecunde enim docet etiam in matrimonio immunditiam concupiscentie per modestiam vitari.

4) Römerbrief II 318, 5 ff.

5) C. schol. theol. Th. 95 WA I 228, 29 diligere deum est se ipsum odisse et praeter deum nihil novisse. Römerbrief II 219, 8 ff. est enim diligere se ipsum odisse, damnare, malum optare secundum illud Christi: qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam eternam custodit eam... qui sic se ipsum diligit vere se ipsum diligit, quia non in se ipso, sed in deo se diligit i. e. qualiter est in voluntate dei, qui odit, damnat, malum optat omnibus peccatoribus i. e. omnibus nobis.

in Form des amor concupiscentiae sei darum nicht, wie die Scholastik meinte, etwas der Veredelung Fähiges, sondern mit der Wurzel auszurotten [1]). — Nicht minder streng geht Luther mit der scholastischen Abschwächung der Nächstenliebe ins Gericht. Er nimmt jetzt ausdrücklich auf die herrschende Zurechtdeutung von Matth. 19, 24 Bezug und verteidigt ihr gegenüber den wahren Sinn des Wortes, daß die Nächstenliebe nicht neben, sondern an die Stelle der Selbstliebe treten müsse. Eine Liebe, die das eigene Ich zuerst berücksichtigt, bleibe auch da, wo sie sich etwa mit einem „guten Werk" einem andern zuwende, in Wahrheit Selbstliebe [2]). Luther weiß, daß er damit nicht nur die Scholastiker, sondern auch Augustin trifft. Aber alle Verehrung für den sonst ihm so teuren Kirchenvater hält ihn nicht ab, offen auszusprechen, daß der auf ihn zurückgehende Grundsatz charitas ordinata incipit a se ipsa das Nachlassen der Liebe in der Kirche wesentlich verschuldet habe [3]). Vollends hat er jetzt nur noch bitteren Spott für die scholastische Lehre, daß die Pflicht, dem Nächsten zu helfen, sich auf den Fall der äußersten Not beschränke. Er will sie, sagt er im ernstgemeinten Scherz, anerkennen, wenn man nämlich unter der äußersten Not nicht erst die Todesgefahr, sondern schon jedes beliebige Bedürfnis des Nächsten verstehe [4]). Aber nunmehr kommt auch ein Gedanke zu seiner vollen Wirkung, den er in der Psalmenvorlesung nur erst im allgemeinen berührt hatte, das Verhältnis der Liebespflicht gegen den Nächsten zu den Stiftungen für die Kirche. Wenn Luther die Summen verglich, die für Meß-, Altar-, Kirchen- und Klosterstiftungen einerseits, für die Unterstützung der Bedürftigen andrerseits hingegeben wurden, dann zeigte sich ihm ein schreiendes Mißverhältnis. Hier üppige Verschwendung, dort kärgliche Hilfe. Er meint es nicht laut genug sagen zu können, daß Gott solchen Dienstes, der zuletzt doch nur

1) C. schol. theol. Th. 22 WA I 225, 10 omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus. Römerbrief II 218, 10 amor concupiscentiae tam profunde immersus necessario extirpandus est. ib. 217, 18 ff. notandum autem quod haec verba iis, qui sibi sancti videntur et deum amore concupiscentie diligunt i. e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc est non propter deum sed propter se ipsos, mira immo stulta videntur, garrientes quod charitas ordinata incipit a se ipsa et sibi ipsi quisque optare debet primo salutem, deinde sicut sibi, ita et proximo.

2) Römerbrief II 304, 1 ff. (zwei Auslegungen von Matth. 19, 24 sind möglich) primum ut utrumque intelligatur precipi sc. proximus et ipsemet diligi, alio modo, ut solum proximus ad exemplum dilectionis sui intelligatur precipi diligi; quod magis placet, quia homo naturali vitio se pre omnibus diligit, se in omnibus querit, omnia propter se diligit, etiam dum proximum vel amicum diligit, quia quaerit sua in illo ib. I 118, 25 homo enim diligit se ipsum perverse et solum; que perversitas non potest dirigi nisi loco suo ponat proximum. II 286, 1 vide quam nihil sibi retineat charitas et solum ea querat que sunt aliorum.

3) Römerbrief II 336, 10 ff. quia secundum b. Augustinum et Magister allegat „deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt". ergo charitas ordinata incipit a se ipsa. Respondetur, quod hoc ipsum est unum illorum quibus abducti sumus a charitate, dum male intelleximus. inde enim quodlibet bonum primo nobis usurpavimus, nihil de proximo solliciti.

4) de vir. et vol. hom. WA I 149, 20 gratia seu charitas, que non nisi in extrema necessitate succurrit, inertissima est ac potius nulla charitas, nisi extrema necessitas non mortis periculum, sed cuiuscunque rei defectus intelligatur.

auf jenem amor concupiscentiae, auf Aberglauben und Selbstsucht, beruht, wahrlich nicht begehrt. Taten der Nächstenliebe sind Gott wichtiger als aller Schmuck und Glanz der Kirchen; so gewiß als der lebendige Mensch bei ihm mehr gilt denn Holz und Stein [1]).

Noch schärfer wird der Gegensatz, wo es sich um die Verpflichtungskraft der beiden Gebote handelt. Luther bestreitet jetzt grundsätzlich die Unterscheidung von Gebot und Rat und damit auch die von Todsünden und läßlichen Sünden [2]). Die Auslegung der Gebote in der Bergpredigt enthält Gebote im vollen Sinn. Wo ist denn in der Bergpredigt die Fuge, die uns erlaubte, einen Teil des dort Verkündeten als einen bloßen „Rat" anzusehen? Daß die ganze Erfüllung erst im Jenseits möglich ist, ermächtigt nicht dazu, für das Diesseits willkürliche Abstriche vorzunehmen [3]).

Folgerichtig räumt Luther dann bewußt auf mit jener ganzen, nach unten hin fortgehenden Stufenordnung im Begriff des Guten, die die Scholastik hergestellt hatte.

Er zertrümmert die nächstuntere Stufe, die auf der Unterscheidung zwischen einem „moralisch" und einem „verdienstlich" Guten oder der einer Gesetzeserfüllung secundum substantiam facti und secundum intentionem praecipientis beruhte. Ihre Anerkennung im Bereich des Christentums bedeute eine Abschwächung des für den Christen allein gültigen höchsten Maßstabs des Sittlichen und rücke zugleich Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen in ein höchst befremdliches Licht. Wenn dem Menschen aus natürlichen Kräften eine Erfüllung der Gebote secundum substantiam facti möglich ist und diese Erfüllung vor Gott wenigstens einen gewissen Wert besitzt, warum

---

1) Römerbrief II 280, 12 ff. et nescio si nostre etatis fundationes, anniversaria etc. huc numerare debeam . vehementer enim videntur gloriam querere, immo non tantum gloriam, sed retributionem tam temporalem quam eternam II 304, 30 ff. quod autem non observatur (sc. das Liebesgebot) et contra ipsum tam innumerabiliter agitur, etiam ignoranter et ab iis qui non putant, est, quod ipsum non comparant ad agibilia sua, contenti bona intentione sua. exempli gratia: divitias (Ficker: divites) thesaurisant sacerdotes pro edificio ecclesiarum vel memoriis. si autem induerent affectum pauperis et secum disputarent, an etiam sibi vellent non donari, sed potius ecclesiis, facile quid facere deberent ex se ipsis scirent. II 316, 21 ff. ita et nunc et semper stultum et preposterum est, pompis istis (ut nostro seculo mos est) specietenus religionem christianam in dierum festorum, ciborum, habitus ac locorum differentiis statuere, interim explosis mandatis dei et fide et caritate. Dec. praec. WA. I 460, 16 ff. quamvis et nunc illa stultitia passim regnet, agente eadem avaritia sacerdotum, ut plus tribuant ad mortuos lapides et ligna et paratiore animo quam propriis parentibus ac proximis viventibus.

2) Vgl. oben S. 115.

3) Dec. praec. WA I 400, 25 at hic dicitur: haec pertinent ad perfectos, non ad omnes, non est necessaria tanta perfectio. Respondeo: et nos scimus, hoc esse perfectorum i. e. non Judeorum, sed Christianorum . . . quod ista meta et finis est nobis propositus, a cuius assecutione nemo excusatur. ib. 508, 31 sed dicitur quod sunt consilia, non praecepta nisi ad praeparationem animi. ego autem illam praeparationem animi non intelligo, que nunquam procedit et pervenit ad opus. ib. 512, 35 at inquis, consilium est, non praeceptum. respondeo: quomodo est consilium et non preceptum, quando Christus statim addidit: haec enim lex et prophetae.

begnügt sich dann Gott nicht mit einer Leistung des Menschen, die ihm doch alles gibt, was er im Grund verlangen kann? Mit welchem Recht fordert er, das verdienstliche Handeln müsse in Kraft der Gnade geschehen, während der Mensch diese doch von sich aus nun einmal nicht hat? Das ist doch bare Willkür. Zudem wird dabei die Gnade aus einer Gunst Gottes vielmehr zu einer neuen Auflage [1]). — Aber Luther greift die Behauptung des Nominalismus auch vom Boden des Tatsächlichen aus an. Er erklärt es für grobe Selbsttäuschung, daß der Mensch schon aus Gründen reiner Vernunft sogar das Höchste von Sittlichkeit: Gott über alle Dinge zu lieben, verwirklichen könne. Die Voraussetzung ist falsch, als ob der Wille das sofort ausführen könnte oder ausführen möchte, was ihm die Vernunft zeigt. Denn der Wille geht neben der Vernunft und trotz der Vernunft heimlich seinen eigenen Weg. Weil er von Haus aus ein selbstischer Wille ist, wünscht er eher, daß es überhaupt keinen Gott gäbe oder daß er selbst Gott wäre, als daß er sich ihm ganz hingeben wollte [2]). Das Beispiel des Duns von dem sich für sein Vaterland opfernden Staatsmann beweist nichts. Einem Unsichtbaren, Gott gegenüber erschwingt der Mensch aus natürlichem Streben den ganzen Willen, den er Gott doch schuldet, jedenfalls nicht [3]).

Vollends die noch niedrigere Stufe, also ein Handeln, bei dem die Beziehung auf Gott überhaupt fehlte, eine Sittlichkeit ohne Religion, will Luther im Gegensatz zur Scholastik überhaupt nicht mehr als Sittlichkeit anerkennen. Ein derartiges Handeln krankt an der entscheidenden Stelle, beim Beweggrund. Denn der Schluß

---

1) Römerbrief II 114, 6 ff. illi autem ex gratia indignationem faciunt et invidiosam fingunt. quid enim aliud est dicere: deus obligavit ad gratiam habendam nec vult legem impletam secundum substantiam facti acceptare, si non ad intentionem legislatoris impleatur, quam: ecce nos sine gratia possemus implere legem? nec satis est, quod lege nos oneravit, nisi etiam nova exactione gratiam suam habendam expostulet? ... nisi accipiant substantiam facti externam operationem, quod utique non faciunt, sed etiam quoad internam; nam propter deum et ex corde factam operationem et naturaliter voluntatis actu elicito, que omnia ad substantiam facti communicant (sc. accipiunt). C. schol. theol. Th. 57 ff. WA I 227, 6 ff. periculosa est haec oratio: lex praecipit, quod actus praecepti fiat in gratia dei, sequitur ex ea, quod gratiam dei habere sit iam nova ultra legem exactio.

2) C. schol. theol. Th. 17 WA I 225, 1 non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum. — Die These richtet sich gegen die Ausführungen von Biel in sent. III dist. 27 qu. unica Note 4; vgl. E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri (Festschrift für Kaftan) S. 152. — Unwillkürlich denkt der heutige Leser dabei an Nietzsche: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter."

3) Römerbrief II 187, 21 arguuntur qui dicunt voluntatem posse elicere actum dilectionis dei super omnia ex puris naturalibus, et argumentum eorum futile est dicentium: quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle. 188, 1 ex quo non sequitur, quod potest diligere deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret i. e. voluntatulam voluntatis habere, que dictata est habenda. C. schol. theol. WA I 224, 17 ff. Th. 6 falsitas est quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Th. 13 absurdissima est consequentia: homo errans potest diligere creaturam super omnia, ergo et deum. Th. 16 illa potius est consequentia: homo errans potest diligere creaturam, ergo impossibile est ut diligat deum. Th. 19 nec valet ratio Scoti de forti politico rempublicam plusquam se ipsum diligente.

ist unentrinnbar: wo nicht die Gottesliebe das Bestimmende ist, da ist es die Selbstliebe. Ein Zwischending, etwas wie eine „neutrale" Handlung, gibt es nicht[1]). Luther läßt sich nicht durch die nominalistische Finte schrecken, daß andernfalls ja ein Mensch, der nicht ehebreche, nicht morde, nicht stehle, eine Sünde begehen müßte. Er bejaht die Folgerung herzhaft. Unsinnig wäre der Satz doch nur dann, wenn der, der den groben Verstoß unterläßt, im bestimmten Fall auch keiner Regung eines heimlichen Begehrens oder des Zorns anheimfiele. Bedenkt man dies, so wird man keinen Anstand nehmen, auch den Nicht-Ehebrecher laut der Bergpredigt einen Sünder zu nennen[2]). Denn selbst das Unwahrscheinliche gesetzt, daß einer sich wirklich „tugendhaft" verhielte, so kann, wo der Gottesgedanke völlig ausgeschaltet ist, der letzte Antrieb immer nur ein selbstischer sein. Aber damit wird, wenn anders der Mensch Gott zu dienen verpflichtet ist, auch ein an sich reinliches Handeln vor Gott zur Sünde[3]).

Luther zerstört also bewußt alle Ansätze zu einer sogenannten „autonomen" Sittlichkeit, soweit sie die Scholastik entwickelt hatte. Er verschärft in der Römervorlesung das Urteil Augustins über die Tugenden der Heiden und schüttet über den Ethiker Aristoteles seinen ganzen Grimm aus[4]). Er tut das nicht aus Unbildung oder aus theologischer Engherzigkeit. Es reichte auch bei ihm zu der Erkenntnis, daß kein Mensch ohne gute Regungen sei[5]), und daß eine autonome Sittlichkeit immerhin eine Veredelung des Menschen darstelle. Aber er durchschaute den Gegensatz zwischen einer religiös bestimmten und einer um das Ich kreisenden Sittlichkeit in seiner ganzen Tiefe und scheute sich nicht, nach dem Vorgang des Paulus, die letzten Folgerungen daraus zu ziehen. Die beiden Auffassungen des Sittlichen verhalten sich zueinander nicht als zwei Stufen, so daß man durch eine bloße Erhöhung des Standpunkts vom einen zum andern fort-

---

1) WA I 428, 9 ff. controversia dumtaxat in vocabulo „bona" consistit: nam sine fide impossibile est placere deo et omne quod non est ex fide peccatum est. illa sane bona quae illi vocant naturaliter et moraliter facta, ideo sunt mala coram deo, quia non fiunt ex deo nec propter deum i. e. non cognoscuntur nec referuntur in deum, sed homo sibi ea tribuit et in iis tanquam suis placet, cum non sint sua.

2) C. schol. theol. WA I 227, 14 ff. Th. 62 ergo assidue peccat, qui extra gratiam dei est, non occidendo, non mechando, non furando. Th. 63 peccat non spiritualiter legem implendo. Th. 64 spiritualiter non occidit, non mechatur, non furatur, qui nec irascitur nec concupiscit. Dec. praec. WA I 464, 2 ff. aut enim diligit aut odit homo proximum suum, licet nunc nati sint neutrales quidam, dicentes quod potest nec diligere nec odisse, verum tu ne illis confidas suadeo.

3) WA I 427, 19 ff. nam omnes illae virtutes morales et scientiae speculative duplo malo conficiunt hominem: primo quod non sunt verae virtutes et scientiae, sed peccata et errores, quia fiunt necessario ex corde malo et nondum sanato per gratiam, quod non potest nisi se ipsum quaerere in omnibus et sic faciunt hominem vacuum et inanem. altero quod fallunt et inflant, ut homo sibi non malus nec stultus videatur.

4) C. schol. theol. Th. 41 WA I 226, 10 ff. tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratie inimica.

5) Römerbrief II 74, 34 ff. verum quidem esse fateor, quod aliqua bona eo animo possit facere et velle, sed non omnia; quia non sic inclinati sumus ad malum omnino, quin reliqua sit in nobis portio, que ad bonum sit affecta ut patet in synteresi; vgl. II 41, 29 ff.

schreiten könnte, sondern als Gegensätze. Denn die Einstellung des Menschen ist beidemal eine grundsätzlich verschiedene. Im einen Fall bleibt das letzte Ziel innerhalb des Menschen selbst; das sittliche Streben läuft auf die Selbstvervollkommnung hinaus [1]). Im andern ist die Aufgabe des Menschen durch eine ihm vorausgehende (Gottes-)Ordnung bestimmt; er erfaßt sich selbst als durch einen andern Willen bedingt. Das heißt nicht, daß er sich stumpfsinnig oder bequem in ein Schicksal ergibt. Der Mensch kann die aus dieser Einordnung entspringende Aufgabe und die Einordnung selbst frei bejahen und er soll sie nach Luther frei bejahen. Erst damit nimmt er Gott gegenüber diejenige Haltung ein, die Gott selbst als die allein seiner würdige betrachtet. Denn Gott mag keinen gezwungenen Dienst. Indem Luther aber die Freiheit der Unterwerfung als wesentlich betont, begründet er gerade dem (von Gott) Auferlegten gegenüber eine Autonomie höheren Stils. Nur ist er sich zugleich über das andere klar: solche Bejahung des Gotteswillens fordert vom Menschen einen Bruch, einen Verzicht auf sein Sichselbstwollen, ja als Tiefstes die Erkenntnis, daß das Sichselbstwollen auch in seiner feineren „sittlichen" Form eine Verletzung des Rechts ist, das Gott auf den Menschen hat. Dagegen wird das Selbstbewußtsein des bloß „sittlichen" Menschen sich immer sträuben; aber eben deshalb muß eine religiös bestimmte Sittlichkeit, sobald sie sich richtig versteht, die „autonome" jederzeit nicht als eine Vorbereitung, sondern eher als ein Hindernis für sich selbst betrachten.

Diesem Standpunkt entspricht auch die Strenge, mit der Luther seine Forderung einer ständigen, bewußten Gottesbeziehung gegenüber den bescheideneren Zumutungen der Scholastik aufrecht erhält. Die Ohren klingen ihm von dem ewig wiederholten Schlagwort der „guten Meinung" [2]). Aber er kann nur feststellen, daß dabei vom richtigen Ernst herzlich wenig zu spüren ist. Das bezeugt ihm vor allem die Vorstellung einer virtualen intentio. Sie kennzeichnet Luther jetzt als einen bequemen Selbsttrost, an dem der Satan seine Freude haben müßte. Denn ein besseres Mittel, um dem Menschen das Bewußtsein seiner immerwährenden Verpflichtung gegen Gott abzugewöhnen, gibt es nicht [3]). Aber auch bei der intentio actualis erkennt er nun den Grundfehler, an dem die Auffassung der Scholastik krankte: das mangelnde Verständnis für die Tiefe, aus der ein wirklicher Willensakt geboren werden muß. Man glaubt in der Kirche schon etwas geleistet zu haben, wenn man für einen Augenblick die gute Meinung bei sich erweckt. Aber was ist ein derartiger „Akt" mehr als eine flüchtige Stimmung, ein Wunsch, ein schnell wieder in sich zusammenfallender Vorsatz [4])?

---

1) Römerbrief II 1, 13 ff. (von den alten Philosophen) ii licet coram hominibus non statuerent istas iustitias neque gloriarentur de illis, sed mero virtutis et sapientie affectu eis adhaererent (quales erant qui optimi et syncerissimi et excepto Socrate pauci sunt famati), non tamen continere se intus poterant, quin sibi placerent et apud se saltem gloriarentur in corde tanquam sapientes, tanquam iusti et boni viri.

2) Vgl. seinen Spott über die boneintentionarii Römerbrief II 273, 6.

3) Römerbrief II 321, 7 sibique consolator factus dicit: Scotus concludit quod sufficit intentio virtualis, non requiritur actualis. tum diabolus: O bene, recte, securus esto.

4) Römerbrief II 115, 22 itaque hoc velle ponunt actum elicitum minutissimum

Ginge man im Ernst darauf aus, einen *Willens*akt zu erwecken, so würde man bald vor die Frage kommen, ob dem Menschen eine *gute* „Meinung" überhaupt so ohne weiteres erschwingbar sei. Denn dann würde jedem die Tatsache offenbar werden, nicht nur daß sein Wille zwiespältig ist, sondern auch das Wichtigere, daß ein *bewußter* „Akt" immer zugleich von dem Niederschlag beeinflußt wird, den das bisherige Gesamtverhalten im Untergrund der Persönlichkeit zurückgelassen hat. Bei jedem Versuch eines Aufschwungs hängt sich das ganze Bleigewicht des „natürlichen" Menschen daran, samt all dem, was in der Entwicklung aus diesem geworden ist [1]). Die Arbeit muß viel tiefer einsetzen; sie muß in unablässigem Ringen auch jenes Unbewußte mit zu erfassen suchen, und sie gestaltet sich da, wo die Erhebung zu Gott ernsthaft gesucht wird, zu einem heißen *Kampf*, bei dem das Gelingen nur von Gott selbst geschenkt werden kann [2]). Was in der Kirche als erweckter Akt gepriesen wird, ist bestenfalls ein schwächlicher „*Wille zum Willen*"; im Geist Jesu muß man noch schärfer sagen, es ist Heuchelei. Denn der *wirkliche* Mensch, jenes immer nur sich selbst suchende Ich, wird dabei überhaupt nicht berührt [3]).

Luther hat damit auf dem Gebiet des Sittlichen dasselbe vollzogen, wie gleichzeitig auf dem der Religion. Er hat aufgeräumt mit all dem Fremdartigen und Unterwertigen, mit allen Abschwächungen und Zugeständnissen, durch die der sittliche Gedanke des Christentums im Lauf der Entwicklung entstellt worden war, und diesen in seiner ursprünglichen Gewalt wieder zur Geltung gebracht.

---

ceterum mox relabentem et nihil incipientem, quo tamen securissime eunt stertentes II 283, 16 hii sunt theologi nostri qui in actibus elicitis stant securi et nunquam ad efficaciam operis perveniant, satisfecisse abunde putantes, si optent, cupiant, velint bonum proximo et nolint, odiant, deprecentur malum proximi et hoc totum actibus elicitis II 320, 32 verum sunt aliqui, qui cum id sciant, in angulo quopiam sese ponant et dicant: faciam mihi bonam intentionem et ex necessitate voluntatem. interim ridens diabolus retro dicit: Schmuck dich, libs Ketzle, wir werden Gäste haben.

1) Römerbrief II 110, 25 peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi sicut et iustitiam. ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. et huius parvulum motum in deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi deum super omnia. sed *inspice totum hominem* plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). hunc lex vacuum esse iubet, ut totus in deum feratur. II 180, 10 ff. ex istis patet *metaphysicorum theologorum frivolum et delyriosum commentum*, quando disputant de appetitibus contrariis, an possint in eodem esse subiecto et fingunt spiritum seu (Ficker: sc.) rationem rem seorsum velut absolutam et in genere suo integram atque perfectam, similiter et sensualitatem seu carnem ex opposito aliam contrariam, eque integram atque absolutam et *stultis suis phantasmatibus coguntur oblivisci, quod caro sit ipsa infirmitas velut vulnus totius hominis* II 172, 11 ff. dicit: quod volo bonum, non facio. quia eadem est persona spiritus et caro; ideo quod facit carne, totus homo facere dicitur.

2) Römerbrief II 321, 9 ff. non ita facilis est bona intentio ... ea enim presumptio est hodie perniciosissima, quod ex nobis formamus bonas intentiones ... non sic, impii, non sic. sed opus est ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus deum ores, ut etiam intentionem quam presumpsisti, ipse tibi det.

3) Römerbrief II 188, 3 voluntatula voluntatis. C. schol. theol. Th. 72; WA I 227, 27 quod lex vult, semper voluntas non vult nisi timore vel amore *simulet* se velle.

Aber auf die neutestamentliche Anschauung vom Sittlichen zurückgreifen hieß nun auch soviel wie die Kluft wiederempfinden, die diese von der gewöhnlichen weltlichen Lebensauffassung, von den in Staat und Gesellschaft herrschenden Grundsätzen trennte. Man sieht, wie schon damals die Umrisse der daran sich knüpfenden verwickelten Frage vor Luther auftauchen.

So fielen ihm zunächst beim Staat, ebenso wie Augustin, jetzt die gewalttätigen Züge ins Auge[1]). Nach außen hin nie abreißende Kriege, an denen nach Luthers Urteil das überreizte Selbstgefühl der Völker[2]) ebenso schuld war, wie das Pochen der Fürsten auf das strenge, in Wahrheit doch immer nur zu eigensüchtigem Zweck herbeigezogene Recht[3]). Im Inneren die willkürliche Ausdehnung des Vorrechts des Fürsten auf Vögel und Wild, die eigenmächtige Erhöhung der Steuern, die Münzverschlechterung, die Bedrückung der Schwachen[4]) — was war das anderes als eine Ausraubung der Untertanen? Zumal da die Fürsten so selten daran dachten, zum Entgelt für das Eingetriebene wenigstens etwas für die Untertanen zu leisten. — Im Gesellschaftsleben nimmt er dasselbe wahr. Der Geschäftsmann geht nur darauf aus, ohne Rücksicht auf den wirklichen Wert möglichst viel aus seiner Ware herauszuschlagen[5]), und der Bauer ist Meister in der Kunst zu betrügen[6]).

Diese abstoßenden Seiten waren zwar nicht das Einzige, was Luther bemerkte. Daß er den Staat als solchen bei alledem hoch einschätzte, hat er bei der Auslegung der zehn Gebote zum Ausdruck gebracht; es war bedeutungsvoll, daß er dort die Pflicht gegen die Obrigkeit mit unter das vierte Gebot rechnete. Luther will auch nicht, daß man die Unterordnung unter den Staat als Knechtschaft betrachte[7]). Und wenigstens vergleichsweise beurteilt er die Staatsverwaltung der weltlichen Fürsten günstiger als die der geistlichen[8]). — Er hat auch trotz des stark von ihm empfundenen Gegensatzes zwischen Recht und Liebe für den Wert der Rechtsbeständigkeit einen ausgeprägten Sinn. Er kann etwa dafür eintreten, daß vom Boden

1) Römerbrief I 22, 25 sic paucos invenies principes, qui non sint fures et latrones, aut saltem furum et latronum filii.

2) Römerbrief II 294, 10 ff. superfluum est adducere dissensiones, animositates mutuas regnorum, ducatum, civitatum, quasi plus quam gentilium, ut Veneti, Itali, Franci, Germani. Germanos preferunt poete Germani, Gallos Galli. et hec sunt virtutes maxime, ⟨quas solent maximi⟩ facere, penitus obliti, quod Christiani sumus.

3) Römerbrief II 271, 29 ff. inde enim nostro seculo periculosissime consulunt iuriste, qui statim, quod secundum iura iustum sciunt, prosequendum suadent ... omnes ii ex particularibus arguunt; ideo nihil concludunt, sed pereunt. quia deus regit mundum iustitia universali, qua in omnibus, omnibus, ab omnibus fiat quod debet.

4) Römerbrief II 30, 8. 31, 3 I 22, 21 f.

5) Dec. praec. WA I 502, 34 igitur tu curre per singula officia artium et numera fraudes, cum quottidie excogitantur novae, ut sit periculi res plenissima cum hominibus agere: lucem vertunt in tenebras et tenebras in lucem. denique obtinuit, ut omnes venditores pluris exponant et emptores minoris accipiant quam res sit in proprio precio, scilicet quia usu fallendi mutuo nullus alteri credit primis verbis.

6) Dec. praec. WA I 502, 28 rustici alioqui rudes ad fraudem sunt instructissimi.

7) Römerbrief II 303, 33 de potestate autem seculi nullam facit quaestionem libertatis. neque enim servitus illa est, cum sit omnium hominum in mundo.

8) Römerbrief II 300, 10 ff.

des Rechts aus — denn christliche Grundsätze kommen bei einem so unchristlichen Fall überhaupt nicht in Betracht — der Gewinner im Spiel nicht verpflichtet werden kann, dem andern das ihm Abgenommene zurückzuerstatten [1]).

Aber es überwiegen doch bei Luther die ungünstigen Eindrücke und damit stand er vor dem entscheidenden Punkt, wieweit der Christ sich an diesem ganzen Leben und Treiben beteiligen dürfe.

Die Antwort fällt Luther nicht schwer, sofern es sich um den Christen als den von den harten Weltgewohnheiten nur Betroffenen und Geschädigten handelt. Hier urteilt er so, wie es nachher, unter dem Einfluß seiner Gedanken, eine bestimmte Richtung der Täufer und zuletzt Tolstoi getan haben. Er betrachtet es als selbstverständlich, daß der Christ bei seinen Grundsätzen mit der „Welt" zusammenstößt und dafür dann, da er Gewalt nicht mit Gewalt erwidern darf, das Kreuz zu tragen hat [2]). Es mag vorkommen, daß er dabei zertreten wird und sogar das Martyrium erdulden muß. Geschieht ihm das — gut, so erfüllt sich an ihm Gottes Wille, und er kann Gott nur dafür danken, daß er um so schneller aus diesem Leben erlöst wird [3]).

Aber wie war es, wenn einer durch seinen Beruf gebunden war, die Formen des Weltlebens aufzunehmen und selbst zu betätigen? Etwa bei einem Fürsten, der in die Lage kam, einen Krieg führen zu müssen? Oder auch bei einem gewöhnlichen Christen, den die Obrigkeit veranlaßte, einen Eid zu schwören? Auch für diesen Fall rundweg abzulehnen und wie später die Täufer den obrigkeitlichen Beruf samt dem Eid für mit dem Christentum unverträglich zu erklären, besaß Luther doch schon damals nicht den Mut. Sein Instinkt sagte ihm, daß in jenen Formen auch etwas vom Christen zu Bejahendes enthalten war. Aber er wußte sich vorläufig nur mit einer Unterscheidung zu helfen. Das Christentum, so erklärt er, beziehe sich auf den „inneren" Menschen; der „äußere" Mensch müsse sich in die Welt schicken. Wenn ein Fürst Krieg führe, so handle er nicht als Christ, sondern eben als Fürst [4]). Das war freilich keine Lösung, sondern eher ein Ausweichen.

III.

Was sich so an Forderungen und Fragen bei Luther aufgestaut hatte, kam in Fluß, als der Durchbruch mit dem Thesenanschlag erfolgte.

---

1) Dec. praec. WA I 504, 15 ff.

2) Römerbrief II 34, 11 ff.

3) Dec. praec. WA I 513, 6 ff. at dicis „si sic facere oporteret, cito futurum est, ut pedibus conculcemur et omnia rapiantur, quae habemus". hic dico, hoc est quod vult scriptura. ib. 514, 32 at rursus si id feceris, omnia in te irrivabis et mox occideris, et id est quod deus vult, ut quantocius propter verbum eius e mundo eiiciamur et occidamur et coronam iustitiae quanto citius accipiamus.

4) So schon in der Psalmenvorlesung WA III 524, 25 quia veri christiani, spiritu et non litera, bella carnalia non gerunt, cum sint pauperes et cedant libenter et pacienter; ideo alii bene bellant, sed hii non sunt veri christiani, sed filii huius seculi. vel inquantum christiani, non bellant carnaliter, inquantum cives ecclesie. Dec. praec. WA I 435, 29 Christus enim eo in loco instituit hominem interiorem, qui non tantum periurium, sed etiam iuramentum vitare debet.

Aus dem Streit um den Ablaß wurde sofort ein Kampf um die Auktorität der sichtbaren Kirche. Er erreicht einen ersten Höhepunkt, als Luther sich im Jahr 1519 nach der Leipziger Disputation entschließt, dem katholischen Auktoritätsgedanken seine Lehre vom allgemeinen Priestertum entgegenzusetzen [1]. Luther hebt mit ihr eine Folgerung ans Licht, auf die ihn seine Rechtfertigungslehre von Haus aus hingedrängt hatte. Drückte er es dem einzelnen ins Gewissen, daß seine Schuld seine ganz persönliche Angelegenheit mit Gott sei, so konnte auch keine menschliche Auktorität, sondern nur eine unanfechtbare persönliche Gotteserfahrung ihm die Gewißheit der Versöhnung geben.

Aber Luther zerstört, indem er so die religiöse Selbständigkeit des einzelnen betont, den Gemeinschaftsgedanken nicht. Er verwertet vielmehr diesen gerade jetzt kräftig, und nicht bloß, um mit seinem Begriff der unsichtbaren als der wahren Kirche die katholische Vorstellung einer auf göttlichem Recht stehenden Hierarchie zu bekämpfen, sondern als Stütze für seine eigenen Aufstellungen. Die Gewißheit der Sündenvergebung, die die Selbständigkeit des einzelnen begründet, fließt diesem ja nicht zu durch eine persönliche Inspiration [2]; sie wird ihm vermittelt durch das in der Gemeinschaft, in der Kirche verkündete Gotteswort, das nur eben darum, weil es für jedermann bestimmt, jedermann als Trost nötig ist, auch als jedermann verständlich und durch sich selbst überzeugungskräftig anerkannt werden muß.

Diese Folgerungen bedeuteten zugleich mächtige Fortschritte nach der sittlichen Seite hin, ebenso in der Auffassung der persönlichen Sittlichkeit, wie in der Stellungnahme zu den Ordnungen des Gesellschaftslebens.

Was das Erstere anlangt, so ist Luther nunmehr in der Lage, seinen Gedanken der sittlichen Freiheit zum Abschluß zu bringen. Er gewinnt jetzt die Kraft, Gottesgewißheit und innere Freiheit so ineinander zu denken, daß das eine als die Kehrseite des anderen erscheint. Nur da ist wirkliche Freiheit, wo einer „einen Gott hat", wie umgekehrt der Gottesbesitz das Recht und die Pflicht zur freien Selbstbestimmung in sich schließt. Aber es gehört noch hinzu, daß mit der Aufstellung des allgemeinen Priestertums auch der Gedanke der persönlichen Verantwortung seine höchste Steigerung erfährt. Das Stück Verantwortung, das bisher auch bei Luther die sichtbare Kirche für den einzelnen mit getragen hat, fällt nun gleichfalls diesem zu. Er ganz allein hat Gott Rechenschaft abzulegen für alles, was er tut und was er als seine Grundsätze bejaht [3]. Erst durch die Verbindung mit diesem strengen Verantwortungsgefühl erlangt Luthers Freiheitsgedanke seine eigenartige Tiefe.

Um den Sinn für eine derartige Selbstempfindung wachzurufen, festigt Luther

---

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

2) Ueber das Verhältnis von Wort und Geist bei Luther vgl. später.

3) WA X 3; 1, 6 ff. Wir seindt allsampt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andren sterben, Sondern ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll schreyen, Aber eyn yeglicher muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des todts: ich würd denn nit bei dyr seyn noch du bei mir. Hierinn so muß ein jedermann selber die hauptstück, so einen Christen belangen, wol wissen und gerüst sein.

zunächst die religiöse Grundlage, auf der das Freiheitsbewußtsein ruht. Er fordert nachdrücklicher als früher, daß einer den Mut finden müsse, nicht nur überhaupt die Sündenvergebung und in ihr Gott zu ergreifen, sondern daraufhin es auch *sich selbst zu sagen*, daß er nun wirklich *in der Gnade stehe*[1]). Denn so ist es der Mensch *Gott schuldig*. Die Größe der Gnade, mit der Gott dem Menschen entgegenkommt, ist erst dann ganz gewürdigt, wenn der Mensch auch *sich selbst* in der ihm dadurch geschenkten Stellung *erkennt*. Der Christ soll sich Gottes *sicher* und eben damit auch zur schlechthinigen Freiheit gegenüber allen Dingen erhoben fühlen. Dieses Selbstbewußtsein mag wie eine Ueberhebung, wie eine Uebersteigerung aussehen, aber es ist diejenige Ueberhebung, die Gott dem Menschen, den er begnadigt hat, nicht nur zugesteht, sondern die er gerade als Dank für sich begehrt.

Aber ebenso eindringlich hebt Luther sofort die andere Seite hervor, daß solches Freiheitsgefühl, wenn es wirklich in Gott, d. h. auf dem Bewußtsein der Vergebung gegründet ist, eine *heiligende, zum Guten treibende* Macht im Menschen wird. Luther hat jetzt den Mut gefunden, die urchristliche Anschauung ernsthaft zu erneuern, daß der Gläubige *sich selbst im Besitz des heiligen Geistes fühlen dürfe*[2]). Das war eine unmittelbare Folge der Bedeutung, die er dem Glauben gab. Wer im Glauben wußte, daß er „einen Gott habe" — und daß Gott *ihn habe* —, der konnte, der mußte sich auch sagen, daß er den heiligen Geist besitze. Luther sah jedoch, mehr noch als Paulus, das Wirken

---

1) in Gal. WA II 458, 29 fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in te ipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. quomodo potest fieri, *ut hanc fidem, si sit in te, non sentias*, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet. Opp. in ps. WA V 124, 20 ff. quapropter sunt vehementer detestandi et damnandi quidam theologiae (ut vocant) doctores, qui nos docent dubios et incertos esse debere, an simus in gratia dei ac per hoc, an sit deus noster et nos populus eius . . . unusquisque id curare debet, ut nullo modo dubitet se habere deum, hoc est patrem, creatorem, salvatorem et omnium bonorum largitorem, ut possit singulariter et in spe habitare. ib. 575, 35 hoc iterum argumentum est adversus impios illos sophistas, qui nos incertos faciunt de gratia et charitate dei in nobis, garrientes temerarium esse assertu, nos diligere aut credere aut certos esse de opere dei super nos, cum nihil sit abominantius ista incertitudinis opinione 576, 30 miramque emphasin et epitasin habet ea vox plena *affectu superbissimo et de dei virtute praesumentissimo*. — Darüber, daß diese Stellen nur die Heilsgewißheit stärker betonen, ohne sachlich mehr zu bringen, als was Luther schon seit 1515 besaß, vgl. oben S. 152 f.

2) WA X 1; 370, 18 ff. Hie ist nu eynem iglichen wahrzunehmen und tzu prüfen, ob er den heiligen geyst auch füle und seyne Stimme empfinde yn yhm 373, 2 Zulestu nu das ruffen nit, ßo denk und ruge nit mit bitten, biß daß gott dich erhore. WA XL 1; 574, 3 ff. *quisque debet se agnoscere templum spiritus* sancti, quia, si sentit amorem erga verbum et libenter audit, loquitur, dictat et scribit, hoc sciat non voluntatis humanae aut rationis opus . . . sed *in quo flamma aliqua*, istum affectum cum gratitudine agnoscit per spiritum sanctum sibi infusum caelitus . . . es muß einer spiritum sanctum fulen in corde suo. — Darin liegt wiederum etwas, wodurch Luther auf die Täufer gewirkt hat. Nur haben die Täufer dann im Gegensatz zu Luther auch das Enthusiastische der urchristlichen Anschauung wieder hervorgeholt.

des Geistes — ebenso wie das des im Gläubigen wohnenden Christus[1]); beides fällt für Luther sachlich zusammen — nicht in plötzlichen außerordentlichen Eingebungen, sondern in übermächtigen Antrieben sittlicher Art. Der Geist ist die durch den Gnadenblick Gottes im Herzen des Menschen entfachte Wärme; er ist Feuer, Bewegung, innere Lebendigkeit, Lust zu allem, was Gott gefällt[2]). Darin liegt die Befreiung des Menschen von dem Toten, Schweren, Verkrümmten, das seinem natürlichen, auf sich selbst gerichteten Wollen anhaftet. So kommt es zu jener Freudigkeit des Wollens, die das gute Wollen auszeichnet; Luther nimmt keinen Anstand zu sagen, der Geist ist dieser lebendige Wille, ist diese „Flamme des Herzens" selbst[3]). Er ist dies als die innere Freude gerade an dem hochgesteckten Ziel[4]). Demzufolge durchdringen sich dann bei der

---

1) Es bestätigt die oben (S. 38 ff. 69 ff.) vorgetragene Auffassung von Luthers Christologie, daß Luther beim Heiligen Geist ganz auf dieselben Fragen stößt wie bei Christus. Denn auch vom Heiligen Geist gilt, daß er zunächst vermöge seiner „Majestät", d. h. vermöge des von ihm im Gewissen lebendig gemachten Gesetzes den Menschen richtet und ängstigt, daß er dann „Gabe" und Heiligmacher wird (Disput. S. 268 Drews sic spiritus sanctus, quando scribit digito suo legem in tabulas Mosis lapideas, est in maiestate sua ac certe arguit peccata et terret corda; quando vero involvitur linguis et donis spiritualibus, vocatur donum, sanctificator, iustificator) und daß auch sein Amt d. h. das Wirken durch Wort und Sakrament in der Ewigkeit aufhören wird, weil wir dort seine Majestät werden ertragen können (Disput. S. 129 Drews post hanc vitam nullum erit ministerium spiritus sancti, quia revelabitur ibi et videbimus eum qualis est. nunc in columba, in linguis ignitis, in baptismo, in voce humana videmus et audimus spiritum sanctum. sed tunc videbimus eum, ut est in sua substantia, maiestate et gloria).

In dieser Entsprechung zwischen Geist und Christus offenbart sich zunächst wieder Luthers Begriff des Heiligen (das Heilige etwas, was auf das Gewissen wirkt, was den Menschen zuvörderst innerlich vernichtet, um ihn dann selbst heilig zu machen), aber ebenso klar tritt darin der treibende Gedanke von Luthers Trinitätslehre zutage: Sohn und Geist mit dem Vater teilnehmend an seiner „Majestät", aber von ihm als seine „Gaben" ausgesendet, durch die er die Menschheit zur Gemeinschaft mit sich führt.

2) instr. pro conf. pecc. WA I 263, 26 gratia dei ... quae sola strenuum et fervidum facit spiritum ib. 264, 25 ut homo probet et examinet, quo affectu sit formatus. Opp. in ps. WA V 553, 10 calorem autem potius voluit appellare quam alio nomine, ut virtutem spiritus vivificatoris signaret. calor enim vitae qualitas est, frigus mortis ... lex enim calorem neque dat neque habet, sed potius frigus est, faciens et invitos, pigros. Predigt am 1. Pfingsttag E. A. 8, 307 da kommt er und durchgeußt das Herz und macht einen andern Menschen, der nun Gott lieb hat und gerne tut, was er will ... da schreibet er eitel feurige Flammen ins Herz und machet es lebendig ... Und ist nun alles lebendig, Verstand, Licht, Mut und Herz, das da brennet und Lust hat zu allem, was Gott gefället. 12. Sonntag n. Trin. E. A. 9, 229 lebendige Gedanken, Flammen und Bewegung des Herzens. WA XL 1; 540, 6 ff. (das induere Christum ist) novos fieri affectus, voluntatem novam, exsurgere lucem, flammam in corde novam.

3) in Gal. WA II 499, 20 lex spiritus ... est ipsa viva voluntas ... intellectualis lux mentis et flamma cordis.

4) E. A. 11, 48 Ja es ist nun köstlich Ding und schmecket wohl, daß das Gesetz so tief und hoch ist, so heilig, recht und gut und so große Dinge fordert und wird darum geliebt und gelobt, daß es so viel und groß fordert Disput. S. 292 Drews quantum igitur spiritus est in nobis, tantum etiam delectationis in lege.

einzelnen Handlung Freiheitsgefühl und Gefühl der inneren Notwendigkeit wunderbar. Der Geist treibt den Menschen, so daß er nicht anders kann. Und doch fällt auch das leiseste Gefühl eines Zwanges dahin. Luther erklärt es sogar für im Grund sinnlos, zu sagen, der Gerechtfertigte müsse gut handeln; er handelt gut, so selbstverständlich wie der Baum seine Früchte trägt [1]). Der Gläubige unterliegt bei seinem Wollen einer Notwendigkeit, aber es ist eine selige Notwendigkeit, der er sich hingibt [2]).

Diese innere Haltung stellt Luther nunmehr grundsätzlich der in der Kirche herrschenden Gesetzlichkeit als die wahre Sittlichkeit gegenüber. Er erweist die Minderwertigkeit der kirchlichen Anschauung schon von dem Gesichtspunkt aus, daß alles gesetzliche Vorschreiben — vollends wenn es sich, wie unter der katholischen Kirche, um eine verwirrende Fülle von Gesetzen handelt — den Menschen von vornherein unfrei und unlustig zum Guten macht [3]). Noch tiefer greift er mit dem Einwand, daß bei der Gesetzlichkeit gerade das nicht heraus komme, was doch das Kennzeichen des Sittlichen wäre, eine eigene, eine wirkliche Tat. Ist das Handeln nur durch das Gesetz aus dem Menschen herausgepreßt, so ist das Vollbrachte im wörtlichen Sinn ein „Werk des Gesetzes" d. h. ein Werk, das nicht dem Menschen selbst, sondern nur dem Gesetz zuzurechnen ist [4]). Ueberzeugend macht Luther dies insbesondere bei der Nächstenliebe klar. Wird sie nur sozusagen auf Befehl geübt, so fehlt ihr gerade die Hauptsache, das warme persönliche Gefühl für den Nebenmenschen [5]). Folgerichtig stößt Luther nunmehr auch den letzten

1) in Gal. WA II 596, 18 iustus non debet bene vivere, sed bene vivit nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere Disput. S. 11 Drews Th. 34 fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, sed sponte sequi, sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, sed sponte facit ebenda S. 116 Th. 21 recte enim dicit Augustinus, tria et septem non debent esse decem, sed sunt decem.

2) Tred. concl. WA VI 27, 10 tanta libertas in qua sicut necesse est permaneat bene vivendi voluntas, ita sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas (der Ausdruck selbst stammt aus Augustin de perf. iust. hom. ratiocin. 9; Migne 44, 296 ep. 127, 8; II 28, 10 Goldbacher).

3) Opp. in ps. WA V 556, 20 neque enim operibus saturatur lex, sed operatores suos infinita exactione penitus exhaurit et varie trahit, unde et contristat, tedio afficit et difficiles, curvos invitosque reddit ib. 557, 14 hoc odio cum legem bonam odiant, magis avertuntur et peiores fiunt. WA II 577, 10 neque enim meo iudicio charitati aliud perniciosius potest oriri, quam legum et traditionum copia, quibus homines seducuntur in opera et iustitiis hominum occupantur, ut charitatis etiam cogantur oblivisci.

4) in Gal. WA II 492, 26 quod autem nostra voluntate libere non fit, sed alio exigente, iam non nostrum, sed exactoris potius opus est. eius enim sunt opera, quo imperante fiunt. sed fiunt imperante lege, non lubente voluntate. Kirchenpostille WA X 1; 453, 13 ff. Und will (sc. Gott), daß alle unsere gutte werk unßer eygen und nit des zuchtmeisters, des gesetzs, des todts oder der helle oder des hymels seyn . . . denn wer eyn gut werk thut aus furcht des todts odder der helle, der thuts nit gott zu ehren, ßondern dem tod und der helle und ist eyn werk des tods und der hellen; denn die habens yhm abjagt.

5) in Gal. WA II 562, 35 fiunt autem (sc. opera legis) pietate charitatis, quando ad necessitatem vel voluntatem alterius fiunt. tunc enim non sunt opera legis, sed opera charitatis nec propter legem imperantem, sed propter fratrem volentem vel indigentem.

Rest des Lohngedankens — sofern er als Beweggrund wirken soll — aus der christlichen Sittlichkeit aus [1]).

Der Absage an die kirchliche Gesetzlichkeit hat Luther sichtbaren Ausdruck gegeben, als er am 10. Dezember 1520 das beliebteste der kasuistischen Bußbücher, die Summa Angelica [2]), mit ins Feuer warf. Er bekundete damit öffentlich, daß er auf sittlichem Gebiet seinen Gegensatz gegen die katholische Kirche nicht minder scharf empfand wie auf religiösem und kirchenrechtlichem. Aber Luther geht über diese Absage hinaus sachlich noch um einen kühnen Schritt weiter. Er verwirft nicht nur die kirchliche Gesetzlichkeit, sondern die Gesetzlichkeit überhaupt. Auch diejenige, die sich an die zehn Gebote klammert. Selbst die heiligen zehn Gebote sind ein Buchstabe, der, ängstlich befolgt, der wahren Sittlichkeit im Wege steht [3]). Luther tritt damit bewußt in die Fußstapfen des Paulus [4]). Denn nicht, wie es die heutige Unbildung glaubt, erst Pascal, geschweige erst Nietzsche, sondern Jahrhunderte vor ihnen hat Paulus den für alle kleinen Geister erschreckenden Mut besessen, es auszusprechen, daß die Freiheit vom Gesetz die wahre Sittlichkeit sei. Man überlege sich, um die Größe des Paulus darin zu ermessen, was das Gesetz für den Juden bedeutete. Es war für ihn nichts anderes als der Inbegriff der Sittlichkeit. Behaupten, daß die wahre Sittlichkeit erst jenseits des Gesetzes liegt, hieß in der Tat schon denselben Satz aufstellen, den Pascal später so zugespitzt hat: la vraie morale se moque de la morale. Aber seit Paulus selbst [5])

1) Sermon vom Sakr. des Leichn. Christi WA II 757, 13 diene du der gemeyne und andern menschen damit, wie die art der Liebe pflegt, so wirt sich deyn lohn fur dieselben liebe woll finden, an deyn suchen und begierde . . . die Liebe dienet frey umbsunst, darumb gibt ihr auch gott widderumb frey umbsunst alles gutt. WA II 651, 19 mereri enim non est animo merendi bona facere (ita enim solent isti mentium deceptores populum Christi illudere), sed simplici corde, nullo meriti aut praemii respectu, solo gratuito affectu gratis divinae voluntati obtemperare. charitas enim non quaerit, quae sua sunt; merita vero et praemia sua sponte sine nostro studio sequuntur ad obedientiam divinae voluntatis. — Die ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Lohngedanken steht de s. arbit. WA XVIII 692, 17 ff.

2) Vgl. sein Urteil über sie de capt. Babyl. WA VI 553, 29 vagatur passim non parvae opinionis liber ex colluvie omnium humanarum traditionum seu sentina quadam collectus et confusus, qui summa Angelica inscribitur, cum verius sit summa plus quam diabolica.

3) in Gal. WA II 468, 33 lex non modo ceremonialis, verum et moralis, denique ipse sacratissimus decalogus aeternorum praeceptorum dei litera est et literalis traditio neque vivificans neque iustificans, ut abunde probat beatus Augustinus de spiritu et litera, sed occidens et peccatum faciens abundare.

4) de s. arb. WA XVIII 628, 13 quantum vero putamus fuisse timorem apud Judaeos, cum evangelion absolveret omnes a lege Mosi? quid hic libertas tanta non videbatur permissura malis hominibus? Tischreden II 277, 1 ff. nunquam magis audax in mundum venit, quam est praedicatio Pauli, qua Mosen tollit i. e. legem dei abrogat. quod plane nihil aliud est quam politiam dei et religionem tollere. quis autem rationalis homo aequanimiter hoc ferat? WA XL 1; 284, 11 nisi Paulus sic locutus, quis unquam auderet? Matthaeus et alii non sic loquuti, Johannes quamquam. scilicet sic „per legem legi" etc., nisi conceptis verbis in libris staret, nullus sanctus, prophanus auderet sic loqui.

5) Ein Nachklang der paulinischen Erkenntnis ist nur noch in jenem wunderbaren Wort des cod. D zu Luc. 6, 5 erhalten: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον

ist Luther der erste gewesen, der es gewagt hat, ihm bis zu dieser Höhe zu folgen. Allerdings ist Luther, wie es ihm ja nie darum zu tun war, bloß durch eine widerspruchsvoll klingende Behauptung zu verblüffen, sofort wieder bemüht, das in jener Behauptung enthaltene Rätsel allgemeinverständlich zu lösen. Paulus hatte dies mit der Formel getan, daß der Gläubige dem Gesetz des „G e i st e s" gehorche; Luther sagt dafür noch deutlicher, daß der „G l a u b e" es ist, der das Gebot in seinem wahren Sinn e r f ü l l t. Denn, so begründet es Luther des näheren, der Glaube ist zunächst unmittelbar schon die Erfüllung des e r st e n und wichtigsten, des die Beziehung zu G o t t regelnden Gebots. Bedeutet glauben so viel wie einen Gott haben und auf ihn alle Zuversicht setzen, so gibt der Glaube Gott ja dasjenige, was er vor allem andern, ja allein vom Menschen fordert. Er erkennt, wie es sich gebührt, Gott in seiner Ehre als den allein Gütigen und Mächtigen an und behält für sich selbst nichts übrig als das Hinnehmen und Würdigen dessen, was Gott schenkt [1]). Aber solcher Glaube verleiht zugleich ein sicheres, ein instinktives Verständnis dafür, worauf es Gott den Menschen gegenüber ankommt. Die Gnade gibt U r t e i l über alle Dinge und Lehren [2]). Der vollkommene Christ wäre — man sieht, wie Luther das Nietzschewort von den „neuen Tafeln" vorwegnimmt — imstande, aus der Gemeinschaft mit Christus heraus n e u e D e k a l o g e z u s ch a f f e n, die klarer wären, als die des Moses [3]). Und wer auf solcher Höhe steht, der besitzt auch die Kraft und das Recht, in diesem Sinne zu handeln. Das erste Gebot schließt nach Luther zugleich alle anderen in sich [4]). Wer jenes erfüllt, kann auch diese leicht erfüllen. Das soll heißen: wer wirklich im Glauben mit Gott eins geworden ist, wird dadurch hineingezogen, ja hineingerissen i n d i e T ä t i g-

---

τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ. εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. — Ueberall sonst, auch in den unter dem Einfluß des Paulus stehenden neutestamentlichen Schriften, ist der Satz des Paulus abgeschwächt. Vielleicht war er für eine werdende Kirche in der Tat zu gefährlich. Auch Augustin hat es nicht gewagt, ihn in seiner ganzen Schärfe zu wiederholen.

1) Zuerst von Luther entwickelt Dec. praec. WA I 399, 19 ff.; dann z. B. Freiheit eines Christenmenschen WA VII 26, 13 ff. hie sichstu aber, auß wilchem Grund dem Glauben soviel billich zugeschrieben wird, das er alle gepot erfullet und alle andere werk frum macht. Denn du sihest hie, das er das erste gebot erfullet alleine, da gepotten wird: du sollst eynen gott ehren . . . darumb ist er allein die gerechtigkeit und aller gepott erfullung, denn wer das erste haupt gepott erfullet, der erfullet gewißlich und leichtlich auch alle andern gepott.

2) WA XL 1; 106, 6 affert gratia iudicium omnium rerum ebenda 236, 3 stante ista doctrina et libera conscientia iudices estis omnium doctrinarum et Christianus omnis constituitur dominus super omnes leges.

3) Disput. S. 12 Drews Th. 51 si utrum sit amittendum, Christus vel lex, lex est amittenda non Christus Th. 52. habito enim Christo f a c i l e c o n d e m u s l e g e s et omnia recte iudicabimus Th. 53. i m o n o v o s d e c a l o g o s f a c i e m u s, sicut Paulus facit per omnes epistolas et Petrus, maxime Christus in evangelio Th. 54. et h i d e c a l o g i c l a r i o r e s s u n t, quam Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosi. Th. 55. si enim gentes in natura corrupta potuerunt de deo statuere et lex esse sibi ipsis Ro 2. Th. 56. q u a n t o m a g i s Paulus aut p e r f e c t u s C h r i s t i a n u s p l e n u s s p i r i t u p o t e s t d e c a l o g u m q u e n d a m o r d i n a r e et de omnibus rectissime iudicare.

4) WA I 430, 6 hoc praeceptum (sicut et omnia alia) fluit ex primo, servato enim primo et hoc facile servatur, immo servatum est.

keit, die Gott selbst übt. Er wird ein Werkzeug, ein Durchgangspunkt, eine Röhre, durch die Gott andern seine Güter zufließen läßt. Dem Glaubenden macht es Freude, andern ein Wohltäter, ein Christus zu werden [1]). Er kennt dem Nächsten gegenüber den Geiz nicht, der etwas bloß für sich behalten möchte; er kann sogar verschwenderisch sein mit seinen Gütern, weil Gott ihm das, was er in seinem Dienst an andere weitergibt, reichlich wieder ersetzen kann [2]).

Luther macht dabei eine Voraussetzung, die noch besonders hervorgehoben werden muß. Es zeigt sich hier von einer neuen Seite her, wie verkehrt der Vorwurf des Occamismus gegen seine Gotteslehre ist [3]). Luthers Darlegung wäre sinnlos, wenn er sich Gott zuletzt als die frei schaltende Willkür vorgestellt hätte. Wie vermöchte denn der Glaube dann aus dem Gottesverhältnis sichere Richtlinien für sein Verhalten zu entnehmen? Er sänke entweder, sofern er sich an die potestas ordinata hält, wieder zur Gesetzlichkeit herab, oder fände er sich der potestas absoluta gegenüber ins Leere verwiesen [4]). Aber Luther ist davon überzeugt, daß Gottes

1) de lib. christ. WA VII 66, 33 certe a Christo sic vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, id est dum credimus in eum et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit ib. 69, 1 en, ista regula oportet, ut quae ex deo habemus bona fluant ex uno in alium et communia fiant, ut unusquisque proximum suum induat et erga eum sic se gerat ac si ipse esset in loco illius. e Christo fluxerunt et fluunt in nos ... e nobis fluunt in eos qui eis opus habent. Predigt am Pfingsttag WA XVII 1; 265, 3 Christianus est similis einer roren, per quam fluit aqua, per quem vult deus velut instrumento bene fieri omnibus et opus suum per eos et voluntatem agit, ut nunquam cessent. Kirchenpostille WA X 1; 100, 9 ff. Glauben und Liebe, durch welche der mensch zwischen Gott und seinen nehisten gesetzt wird, als ein mittel, das von oben empfehet und unten wieder ausgibt und gleich ein gefäß oder rohr wird, durch wilchs der Brunn göttlicher Guter ohne unterlaß fließen soll in andere leut, ib. 100, 17 gottis kinder sind wir durch den glawben, der unß erben macht aller gottlichen guter. Aber gotte sind wir durch die liebe, die uns gegen unsern nehisten wohltetig macht. Denn gottlich natur ist nit anderß denn eytel wohltetigkeit.

2) Opp. in ps. WA V 460, 39 sic enim credenti spiritus sanctus diffunditur in cor, quo rursum cor hominis diffunditur et dilatatur in omnem promptitudinem omnia gratuito faciendi et patiendi, tam coram deo quam hominibus. ibi inimicos non minus quam amicos diligit efficiturque libens omnium servus, ut omnibus queat prodesse, sui ipsius non modo incuriosus, sed etiam prodigus factus.

3) Vgl. oben S. 49 ff.

4) Die Fälle im Alten Testament, aus denen Duns (in sent. III dist. 37 qu. unica) bewies, daß nur das erste und zweite Gebot im strengen Sinn „Naturgesetz" seien — der Befehl an Abraham, seinen Sohn zu töten, der Diebstahl der ägyptischen Gefäße, das Gebot an Hosea, ein Hurenweib zu nehmen —, sind von Luther alle anders als von Duns gedeutet worden. Bezüglich des ersten ist Luther überzeugt, daß Gottes Unbeständigkeit nur Schein gewesen sei, vgl. Opp. in ps. WA V 225, 11 ff. quis hanc contradictionis divinae (ut sic dixerim) inconstantiam incomprehensibili constantia constantissimam ferat, nisi sit vir secundum cor dei electus sicut iste David et Abraham, cum hic videatur (!) veritas dei ipsa nutare et odium sui (omni humano iudicio) provocare? ... adeo profunde carnis affectus satus est in hominem, ut necesse sit, deum se nobis quasi inconstantem offerre, quo erudiamur nulli rei nec divinae et aeternae perverso affectu adhaerere. — Sonst vgl. über Abrahams Vielweiberei z. B. WA XIV 252, 10 ff., Josefs Finanzkünste WA XV 305, 31 ff., Diebstahl der ägyptischen Gefäße XVI 158, 10 ff.

Wille in sich selbst bestimmt und für den Menschen seiner Art nach erkennbar ist. Gott ist Güte, ist Wohltun, ist Lebenschaffen und Lebensteigern — darin liegt für den, der sich an ihn halten will, der untrügliche Kompaß.

Eben deshalb kann Luther seine Auffassung des Sittlichen damit krönen, daß er jetzt noch ein Merkmal betont, das er früher nur gestreift hatte [1]), die innere Zuversicht des Handelnden. In der Zeit, bei der wir angelangt sind, wird Röm. 14, 23 erst recht eine seiner Lieblingsstellen [2]). Sie liefert ihm den Schriftbeweis dafür, daß alles Handeln auch insofern aus dem Glauben kommen, als es von der Gewißheit getragen sein müsse, es sei vor Gott wohlgetan. An diesem Kennzeichen unterscheidet Luther das wirklich sittliche Handeln von einem bloßen Abenteuern, einem Hinausgreifen ins Leere [3]) oder auch von einem Sichzufriedengeben mit der eigenen guten Absicht, der „guten Meinung" [4]). Er legt damit das Verantwortungsgefühl — das aber nicht notwendig ein erst lange rechnendes zu sein braucht — unmittelbar in das von ihm gemeinte freie Wollen hinein [5]). Er glaubt dabei erwarten zu dürfen, daß in den meisten Fällen der Zusammenklang von Freiheit und Gewissen sich ohne Schwierigkeit ergibt. Da wo der Beruf dem Menschen eine für den Nebenmenschen oder die Gesamtheit nützliche Arbeit darbietet oder wo ein augenscheinliches Bedürfnis sich zeigt, braucht man nur zu ergreifen, „was vor die Hand kommt", um Gottes Willen sicher zu treffen. Jedoch Luther weiß, daß auch Verhältnisse eintreten können, in denen dieser Wille nicht so unmittelbar deutlich ist, weil sie etwas ganz Neues darstellen [6]), wo daher etwas gewagt werden muß [7]). Aber auch dann ist nach ihm dem

1) Vgl. oben S. 184.

2) WA VI 205, 9 ff. Nu ist da kein glaub, kein gut gewissen zu gott, darumb szo ist den werken der kopff ab und all yhr leben und gute nichts. 206, 9 ff. findet er seyn hertz in der zuvorsicht, daß es gotte gefalle, szo ist das werk gut, wenn es auch szo gering were, als einen strohhalmen aufheben; ist die zuvorsicht nit da odder tzweiffelt dran, szo ist das werk nit gut, ob es schon alle todten aufweckt und sich der mensch verbrennen ließ. WA XIV 199, 18 Ich warne euch, ut nullus quid incipiat nisi certus sit deum sic velle habere.

3) WA X 2; 82, 21 ff. denn all ihrer wandel stehet auf ebenteuer. Das wenn du sie fragist, ob sie gewiß seyen, das yhr ding fur gott genehm sei, so sprechen sie, sie wissens nicht, sie müssens wagen auff eyn ebenteuer, geredts so geredts.

4) WA XX 31, 6 sic reiecta est bona intentio, ich meins gut, schlag der teufel zu, non est bona intentio, nisi quae regatur verbo dei et incipit a fide.

5) WA VIII 593, 21 si aliquod opus facias, quod non credas firmiter deo placere aut dubitas placere, nonne contra conscientiam facis?

6) de vot. mon. WA VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius absconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit, cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi.

7) Enders III n. 473; S. 258, 42 igitur audendum tibi aliquid hic est, cum videas, tempus et opus dei ita poscere. inaudita sunt, fateor, sed simul etiam invicta.

Menschen keineswegs die Erlaubnis gegeben, „aufs Ohngefähr hin" zu handeln. Wenn etwas gewagt werden soll, so muß es doch auf Gott gewagt werden [1]). Und das Recht zu solcher Kühnheit knüpft Luther immer an die Bedingung, daß der Mensch in der gläubigen Beugung unter Gott alles Selbstsüchtige, aber auch alles unruhig Zappelnde und kleinmütig Aengstliche bei sich ausscheidet [2]). Für den Hausbrauch gibt er dabei den Rat, den die Ernsten aller Zeiten gegeben haben, im Zweifelsfall dasjenige zu wählen, was der natürlichen Neigung zuwiderläuft [3]). Wer sich selbst in diesem Sinn erzieht, der mag mit der Zeit wohl dahin kommen, daß er auch bei einem außergewöhnlichen Tun sich als Werkzeug Gottes fühlen darf [4]). Das bedeutet nichts anderes, als daß das sittliche Handeln auf seiner höchsten Stufe nach Luther unvermeidlich schöpferisch wird. Der Gläubige bringt dann mit der Form auch die Regel des Handelns selbst hervor [5]). Sein Tun wird ein Vorausahnen und Vorausnehmen des von Gott Geplanten aus dem

1) WA VII 215, 11 ff. Solcher glaub, der es wagt auf gott wie von yhm gesagt wirt, es sey im leben oder sterben, der macht alleyn eynen Christenmenschen ... den mag keyn böse, falsches Herz haben, denn das ist ein lebendiger glaub.

2) WA II 249, 34 daraus folget dann, das alles leben und leiden leicht wirt und der mensch mit freuden seinem gnedigen gott dynen kann, der sunst vor unrhu seines hertzen nymmer kein rechts werk thut. Sermon von d. guten Werken WA VI 205, 28 ff. und besonders 215, 13 ff. Sprichstu aber, wie mag ich mich gewiß vorsehen, das alle meine werk gott gefellig sein, so ich doch zuweilen fall, tzu vil rede, esse, trink, schlaffe odder yhe sunst uber die schnur fahre, das mir nit muglich ist zu meiden . . . Eben darum ist (der glaube) das hochst werk, das er auch bleibet und tilget dieselben teglichen sunden, damit das er nit tzweiffelt, gott sei dir szo günstig, das er solchem teglichen fall und gebrechlichkeit durch die Finger sieht, ja ab auch schon ein todlich Fall geschehe (das doch denen so im glawben und gottis trawen leben, nimmer oder selten widderferet), stet doch der glaube widder auf und tzweiffelt nit, sein sund sei schon dahin. Opp. in ps. WA V 564, 19 oportet enim servos dei scire sese placere deo in labore suo, ne deficiant atque contristato spiritu desperent, cum ille velit gratuitos operarios in lege sua.

3) Auslegung des Vaterunsers WA II 101, 8 ff. denn wo eyn mensch keynen meyster und lerer hat, dem ist dye lere tzu merken und tzu üben, das er sich bruffe, watzu er eynen willen hat, das er das ye nit thue, und watzu er nit lust hat, das er das thue, sundern allezeit wider seynen willen thue . . . . Und also soll ein mensch sich selbst uben, das er eynen überwillen habe wider seynen willen und nymmer unsicher sei.

4) Sermon auf dem Hinweg zu Worms WA VII 813, 15 also daß niemands erbeyt im allein nutz sey. Dann wan du mergst, das du deynen nutz allein schafftst, so ist dein dienst falsch. Opp. in ps. WA V 169, 12 ff. tunc opera fieri bona, quando ipse solus totus ac totaliter ea facit in nobis, ut operis nulla pars ad nos pertineat Disp. Heidelb. hab. WA I 364, 28 recte opus Christi diceretur operans et nostrum operatum ac sic operatum placere deo gratia operis operantis. WA XIV 200, 5 sicut quando aliquid boni facio, tum securus sum, quod deo placeat, sed ipse non video, sentio tamen et in fide tectum est; vgl. auch Kirchenpostille WA X 1; 320, 13 damit bedeutt ist, daß der glawb alle weyßheit gottis hat und den rechten verstand aller dinge. Das sagt auch S. Paulus 1. Kor. 2.

5) Man darf dabei auch an das augustinische dilige et quod vis fac erinnern. Nur hat Augustin nicht die Kraft besessen, mit diesem seinem großen Grundsatz auch durch die Autorität hindurchzubrechen, vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 48 ff.

ineinandergreifenden Instinkt für die Erfordernisse des bestimmten Augenblicks und für die Richtung, die Gottes Wille immer innehält. Aber gerade dieses freieste, schöpferische Tun vollzieht sich am stärksten unter dem Gefühl der Verantwortung und unter dem Druck einer unweigerlich auferlegten Notwendigkeit. Luther beschreibt damit nur, was seine eigene Empfindung bei all seinem Schaffen und Tun gewesen ist. Wo er etwas gewagt hat, hat er es nie anders getan als unter dem Gefühl, daß er es müßte und daß er gerade dies wagen müßte [1]).

Luther hat damit eine sittliche „Autonomie" höchsten Stils begründet. Aber von dieser Höhe aus wird er noch auf einen letzten Punkt geführt. Wenn er zunächst gegenüber den nachgiebigen Maßstäben der katholischen Kirche die Allgemeingültigkeit des Sittlichen stark betont hatte, so wird er an dieser Stelle aufmerksam auf die Bedeutung, die dem Persönlichen innerhalb des Allgemeingültigen zukommt. Schon die äußeren Lebensumstände gestalten sich, wie Luther nie entgangen ist, bei jedem einzelnen immer so eigenartig, daß niemand sich das Verhalten des andern ohne weiteres zum Muster nehmen kann. Selbst innerhalb des eigenen Lebens wiederholen sich die Verhältnisse, unter denen es zu handeln gilt, nie. So ist ein jeder gezwungen, bezüglich der Anwendung des allgemeingültigen Gebots auf den bestimmten Fall immer wieder neu und selbständig sich den Weg zu suchen [2]). Aber es kommt noch hinzu, daß auch die sittliche Kraft den einzelnen verschieden zugemessen ist. Nicht jeder kann jedes. Ein Simson, ein David, ein Abraham konnten Dinge wagen, die bei einem andern Sünde wären [3]). Doch gab es solche Männer nicht nur in der Vergangenheit und sie haben, wenn sie auftreten, ihre Gabe immer nicht nur für sich, zum eigenen Gebrauch. Sondern sie, die mit besonderer Glaubenskraft Ausgerüsteten — auf der Glaubenskraft beruht zuletzt ihr Recht zum sittlichen Wagen —, sie sind es, die überall auch die Gemeinschaft, der sie angehören, auf eine höhere Stufe heben [4]). — Wiederum hat Luther damit einen

1) Vgl. oben S. 45, A. 1.

2) WA VIII 588, 15 ff. stat enim fixa apud deum sententia, omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco nec idem opus nec coram eisdem personis operatur per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regens, ut fiant viae eius absconditae et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi.

3) WA VI 540, 8 opera enim quaedam spiritus in paucis operatur, quae in exemplum aut vivendi modum nequaquam sunt vocanda. WA XIV 205, 8 si aliquis velit imitari Noë et inebriari, is inferos meretur, ita Paulus coniuratus est, sed mihi non licet ita. WA XI 261, 24 darumb werde zuvor wie Samson, so kanstu auch thun wie Samson. EA. 8, 41 Also kann und pfleget auch der Geist zuweilen Werke thun, die anzusehen sind, als seien sie wider alle Gottes Gebot. Aber sie sind nur wider die Gebot der andern Tafel, die uns zum Nächsten weisen, und nach den ersten dreien Geboten in der ersten Tafel, die uns zu Gott weisen. Darum werde zuvor ein Petrus, Paulus, Jakob, David und Elisäus, so magst du auch wohl im Namen Gottes fluchen mit hohem großem Verdienst vor Gott.

4) Disput. S. 731 Drews Th. 23 fidem hanc publicae utilitatis similem esse dicerem motibus illis, quibus heroici homines excitantur Th. 24 necesse

großen Gedanken des Paulus ausgegraben, den die Kirche durch ihre gesetzliche Ordnung in den Boden gedrückt hatte. Denn die paulinische Unterscheidung des „Starken" und „Schwachen" ist es, an die er dabei anknüpft. Immerhin bemerkt man, wenn man Luther und Paulus vergleicht, bei der näheren Ausführung des Gedankens einen bedeutungsvollen Unterschied. Paulus hatte unter dem Starken einen Mann verstanden, der im Bewußtsein seiner höheren Einsicht sich über die Bedenken des Aengstlichen hinwegsetzt, und er hatte, so sehr er den Schwachen geschont wissen wollte, trotzdem mit Lehre und Tat für dessen Freiheit gekämpft. Luther nimmt das auf; ja er scheint noch über Paulus hinauszugehen, sofern er für gewisse Verhältnisse sogar eine Pflicht, dem Engherzigen Aergernis zu geben, behauptet [1]). In diesem Fall steht er unter dem richtigen Eindruck, daß der „Schwache", was die Durchsetzung seines Willens anlangt, durchaus nicht immer schwach und zaghaft zu sein pflegt, und daß die zu weit getriebene Rücksicht auf ihn tatsächlich zur Unterdrückung des Starken führen kann. Aber diese Seite entwickelt Luther nur sozusagen in der Notwehr. Für gewöhnlich dreht er in unserer Zeit etwas anderes heraus. Da deutet er, dem Sinn des Paulus zuwider, den Begriff des Starken ins Leidentliche um. Der starke Christ ist derjenige, der auch das Drückendste auf sich zu nehmen und sich in die härteste äußere Beengung zu fügen vermag [2]). Unverkennbar spiegelt sich in dieser Auffassung Luthers persönliche Eigenart wieder. Deshalb ist sie auch nach einer andern Seite hin wichtig. Von vornherein liegt es ja nahe, die Erneuerung dieses Urbilds darauf zurückzuführen, daß Luther bei dem Starken im stillen an sich selbst und an sein eigenes Tun gedacht hätte. Sicher trifft das auch in gewissem Maße zu. Luther hätte diesen Begriff gewiß bei Paulus nicht wiederentdeckt, wenn er nicht an sich selbst entsprechende Erfahrungen gemacht und sich der herrschenden Meinung gegenüber in eine derartige Stellung hineingedrängt gefühlt hätte. Aber um so bezeichnender ist es dann, daß er trotzdem niemals sich selbst ausdrücklich als den „Starken" gegenüber der Menge der Schwachen hingestellt, und daß er da, wo er

---

est, heroicos viros fiducia quadam singulari excitari, si quid magnum et memorabile sunt facturi Th. 26 multis non desunt vires et sapientia, qui tamen afflatu illo seu fiducia animi carent et nihil faciunt Th. 31 igitur divisiones gratiarum, ministeriorum, operationum gratuita et publica dona sunt, quibus ecclesiae utilitati servitur.

1) WA VII 70, 32 his (sc. den obdurati cerimoniistae) oportet resistere, contraria facere et fortiter scandalisare, ne opinione ista impia plurimos secum fallant. E. A. 53, 364 Was Gott nicht verbeut, sondern frei läßt, das soll jedermann frei bleiben und Niemand zu gehorchen ist, der das verbeut, das Gott will frei haben, sondern schuldig ist jedermann, wider solch Verbot mit Worten und Werken zu thun und immer das Widerspiel zu Trotz darwider zu treiben.

2) WA XV 165, 22 ff. ein rechter Christ, der dem Evangelio folget . . ., der wurde sich freilich nicht wegern noch weren, solche gezwungene ehe anzunehmen, 166, 21 doch den schwachen Christen, die solchs gebot Christi nicht halten künden, wollt ich also raten, das gutte freunde bei dem fursten, burger oder ander uberkeit suchten und erwurben, daß solchem Vater seyns frevelichen unrechts und teuflischer Gewalt gesteuert . . . würde. VI 40, 2 ff. also muß man auch noch dulden, die umb zeitlich gut rechten und fechten, als die weychen, kindische Christen.

für den Starken eintritt, das Sicheinfügen und das Ertragenkönnen ebenso kräftig oder noch kräftiger betont hat als das Sichbehaupten. Wenn dies im Vergleich mit Paulus eine Abschwächung in sich schließt, so hätte Luther doch kaum deutlicher zum Ausdruck bringen können, wie fern es ihm lag, mit dem Recht des Starken ein schrankenloses Uebermenschtum zu verkündigen. Seine Auffassung des Starken hielt sich streng innerhalb des Liebesgedankens, und sie prägte in ihrer Einseitigkeit immerhin das Wichtige ein, daß der Starke erst dann seinen Beruf wirklich erfüllt, wenn er sich auch zu opfern und um der andern willen — zwar nie auf die Wahrheit; in dem Punkt bleibt Luther immer fest — wohl aber auf sein Glück und sein Recht zu verzichten vermag.

Luther war sich, während er den Gedanken des Sittlichen in solcher Steigerung entwickelte, wohl bewußt, daß er damit ein der Erfahrung vorgreifendes Fernziel schilderte. Die „Freiheit" eines Christenmenschen ist nach ihm allerdings bereits Wirklichkeit; sie ist ein wesentliches Stück des Selbstbewußtseins, zu dem der Gläubige sich durch Gott erhoben fühlen darf. Aber der „Christenmensch", der sich in ihr bewegen kann, ist für Luther doch immer erst im Werden. Gerade weil Luther an dem Höchstmaß der neutestamentlichen Sittlichkeit sich nichts abmarkten läßt, sieht er den Abstand, ja den Gegensatz des „natürlichen" Menschen zu ihr viel schärfer als die katholische Kirche. Er hat ihn seit der Römervorlesung in seiner Erbsündenlehre [1]) in der schroffsten Weise zum Ausdruck gebracht.

Daher wird ihm die Freiheit eines Christenmenschen zugleich zur Aufgabe, und entsprechend ihrer Größe fällt bei ihm auf die Uebung im Christentum, auf die nie sich genügende Arbeit des Christen an sich selbst ein Gewicht, wie es innerhalb der katholischen Kirche nur beim Mönchtum der Fall war. Man darf sagen, Luther hat — und zwar von Anfang an — die wache Aufmerksamkeit auf sich selbst und den Eifer in der Willensschulung, die der Mönch für seine Pflicht hielt, in das gewöhnliche Christentum übertragen. Nur muß man sofort hinzufügen, daß Luther, indem er diese Uebertragung vornahm, den katholischen Gedanken der Askese zugleich völlig umgebildet hat.

In Wegfall kommt bei ihm naturgemäß alles, was der Askese innerhalb der katholischen Kirche die Bedeutung eines Selbstzwecks verlieh [2]), d. h. der Glaube, durch die Kasteiung und Entsagung Verdienste bei Gott zu gewinnen. Nach Luthers Meinung hat alle Uebung vielmehr nur den Sinn, sich im Lauf der Zeit selbst überflüssig zu machen.

Aber er bestimmt auch das Ziel wesentlich anders. Für ihn ist die Hauptsache nicht schon die Unterdrückung des ausbrechenden, sondern vielmehr die Stärkung des guten Wollens und vor allem die Schulung des zum Handeln in Gottes Sinn nötigen sittlichen Urteilsvermögens.

1) Vgl. über sie S. 64 ff.

2) WA VI 269, 16 itzt gaht es also zu, das des gebettis, fastens, wachens, erbeytens niemand hiezu gebraucht, sondern lassens werk fur sich selb bleybenn, die doch sollten geordnet sein, dis gebotis werk zurfullen und teglich mehr und mehr reynigen.

Von diesem Standpunkt aus hat Luther wohl auch die körperliche Askese in die Aufgabe mit einbezogen. Er hat sie nie geringgeschätzt [1]). Es ist beachtenswert, daß er überall da, wo er die sittliche Gesamtaufgabe des Christen umschreibt, das „Regieren des Leibes" an erster Stelle nennt [2]). Und er spricht auch sonst so viel von dem Kreuzigen des Fleisches und dem „Tennen" des alten faulen Adam [3]), daß er gegen jeden Verdacht geschützt ist, als ob er je in diesem Stück läßlich geworden wäre. Aber höchst bezeichnend ist doch schon die Art, wie Luther diese Pflicht begründet. Die nächstliegende Begründung, die aus der Rücksicht auf sich selbst, wird von Luther überall geflissentlich umgangen. Wiederum bestätigt es sich hier, wie wenig Luther im gewohnten Sinne des Worts „Individualist" ist. Offenbar wittert er schon in der Einführung des Begriffs einer Pflicht gegen sich selbst etwas Gefährliches; das sieht ihm nach Selbstgefälligkeit und nach Eigensucht aus, die er doch mit der Wurzel ausgerottet haben wollte. Anstatt dessen nimmt er wie überall so auch in dieser Frage den Gemeinschaftsgedanken zum Ausgangspunkt. Aus der Liebespflicht leitet er ab, was der Mensch an sich selber zu tun schuldig ist. Deshalb soll er sich in Zucht halten, damit er für den Dienst am Nächsten tüchtig wird [4]). Selbst die Pflicht zur Keuschheit führt Luther auf diesen Gesichtspunkt zurück [5]). Daraus ergab sich ihm dann ohne weiteres eine sichere Grenze gegen

1) E. A. 8, 131 auf daß niemand Fasten, Wachen und Arbeiten verachte, weil dadurch niemand fromm wird. Fromm wirst du nicht dadurch; aber doch sollst du es üben und nicht dem Fleisch den Zaum lassen und müßig gehen.

2) WA VII 30, 14 So bleybt er doch noch yn diesem leiplichen leben auff erden und muß seynen eygen leyp regieren und mit leuten umbgahn. VIII 604, 19 apprehendam hanc formam vivendi exercendi corporis gratia ad serviendum proximo. Kirchenpostille WA X 1; 359, 17 gut werk . . ., die zur casteyung des leibs und durfft des nehisten dienten ib. 434, 4 ff. die werk nach dem glawben sollen nur der art und meinung sein . . . den leib zu casteyen und dem nehisten nutz seyn, ib. 480, 3 Aller anderer weyß, gesetz, werk, sitten und person braucht er nur zur übung des leybs auff erden und tzu dienst seynes nehisten.

3) WA VII 470, 23 arma his (sc. gegenüber der concupiscentia carnis) sunt temperantia, ieiunia, fames, sitis . . . 38 perpetuam sitim, perpetuam abstinentiam a crapula et aebrietate docet (apostolus). E. A. 16, 40 welche Werke ich nicht darum tue, daß ich wolle fromm werden oder etwas in den Himmel verdienen; sondern allein, daß ich den faulen Esel tenne. Denn der alte Adam will, daß man ihn treibe und unter die Sporen fasse und also den faulen Schelm kastige, daß er gehe, wie die Seele gehet. Und das soll allein die Meinung seyn, gute Werke zu thun, das wir das geile Fleisch registrieren. Disput. S. 117 Drews Th. 39 oportet enim corpus castigari et in servitutem redigi et carnem cum vitiis suis mortificari et crucifigi.

4) WA VII 64, 17 in hoc enim corpus suum subiectum facit, quo syncerius et liberius queat aliis servire. 29 nam et in hoc ipsum corporis curam habere christianum est, quo per eius salutem et commoditatem laborare, res quaerere et servare possimus in subsidium eorum qui indigent, ut sic membrum robustum serviat membro infirmo et simus filii dei, alter pro altero sollicitus et laboriosus.

5) WA XII 296, 25 wozu sollen wir nun eyn keusch leben füren? Das wyr dadurch selig werden? Neyn, sondern dazu, das wir unserm nehisten dienen. Was soll ich thun, daß ich meyner sund were? Ich soll den gehorsam der wahrheit fassen im geyst, das ist den glawben an gottes wortt. Warumb were ich yhr? Darumb, das ich andern leutten nutz sey. Denn ich muß vorhin den leyb und das fleysch zemen durch den geyst, so kann ich hernach andern leutten auch nutz seyn.

das Uebermaß. Eine Kasteiung, die sinnlos gegen den eigenen Körper wütet, gilt ihm nicht als bewundernswert, sondern als verwerflich [1]). Sie vernichtet die Kräfte, die dem Nebenmenschen zugut kommen sollten. Hier war aber auch sofort ein Punkt, an dem Luther nicht nur das Recht, sondern die Notwendigkeit der Selbstentscheidung aufzuzeigen vermochte. Denn wo für den einzelnen die Grenze läuft, welche Zuchtmittel gerade für ihn die geeigneten sind, das kann schließlich nur jeder selbst beurteilen. Eine allgemeine Regelung bleibt immer unzulänglich [2]), und eine bis zu den Heimlichkeiten des Menschen vordringende Kasuistik kann geradezu Schaden stiften [3]).

Aber das eigentlich Wichtige war für Luther das Positive, *die Einbildung der höchsten Maßstäbe in das Wollen selbst.* Hier mußte er völlig neue Bahn brechen. Denn wie das Ziel, das ihm vorschwebte, dem der katholischen Askese genau entgegengesetzt war — bei ihm das Höchste eine Sicherheit des sittlichen Empfindens, die „ohne viel Lesen und Wählen" sofort das Richtige trifft [4]) und es wie selbstverständlich vollbringt; dort umgekehrt der Verzicht auf das eigene Urteil und die bedingungslose Unterwerfung unter den Seelenführer ein wesentliches Stück des Askese, ja selbst schon eine hohe Tugend —, so waren auch die Mittel von ihm erst neu zu finden.

Sie zeigten sich ihm ungesucht innerhalb der gegebenen Verhältnisse selbst. Wenn die katholische Kirche für die Schulung des Willens besonders ausgedachte, teils als Strafe, teils zur Uebung auferlegte Proben verwendete, so entdeckt Luther dafür die tiefe Wahrheit, daß besser als alle künstlich ersonnenen Uebungen *das Leben selbst erzieht.* Es gilt nur, die Gesichtspunkte, die das Christentum

---

1) WA VI 246, 23 Wo diß zil wirt übergangen und das fasten, speis, schlafen, wachen, hoher trieben, denn das fleisch leyden mag oder zur todtung der lust nodt ist und damit die Natur verderbt, Kopff zubrochen wirt, da nehm yhm niemand fur, das er gut werk than habe oder sich mit der kirchen gebot oder ordens gesetz entschuldige. Er wirt geacht werden als der sich selb vorwarlost und ßo viel an ihm ist, seyn selbs eygen merder worden.

2) WA II 735, 3 alle derselben ubungen und mühe maße sollt man nemen, nit nach der zal noch größe, sondern nach der foderung der tauf, das ist, das eyn yglich die ubung und ßovill an sich nehme, die und ßovill yhm nütz und gut were, die sundliche natur zu drücken und zum todt schicken, dieselben auch ablassen und mehren, darnach man befund die sund abnehmen odder zunemen. WA XIV 20, 21 ff. es leydet sich nicht ynn der christenheit, das mans mit gesetzen fasse, das eyn gemeyne regel sey auf die messigkeyt, denn die leut sind untereinander ungleich, eyns ist stark, eyn anders schwecher natur und keyns allerdings allezeyt geschickt wie das ander. Darumb soll eyn yeglicher seyn selbs wahrnehmen, wie er geschickt sey und was er ertragen kunde. — Bemerkenswert ist, was Luther über seine persönliche Erfahrung sagt WA XL 2; 115, 6 Einem ist noter zu fasten quam alteri. Caro *lest sich cum ieiunio nicht dempfen;* sed tamen helfft, quia post repletionem stomachi sequitur pruritus et valde irritatur caro, quando bene pascitur. *est etiam castiganda,* ut non perficiat eius desideria, *quando est sobria,* ut mihi accidit: *quando maxime sobrius, fui maxime tentatus.* sed spiritu, fide, verbo dempffen. Das thut zur sachen.

3) WA VIII 464, 21 casibus suis effictis plus libidinis occosionaliter docent quam ulla tentatio aut pruritus carnis unquam potuisset invehere.

4) WA X 1; 295, 3 die gerechtigkeit ungesucht, *on lesen und welen,* ist schon dryn ergriffen (Gegensatz 294, 9: die werkscheider und churheiligen).

in das Leben hineinzutragen heißt, ernsthaft darauf anzuwenden. Wie er sich das vorstellt, hat Luther insbesondere im Sermon von den guten Werken eingehend dargelegt. Er macht es dort bis ins einzelne hinein anschaulich, daß gerade die Erfahrungen des gewöhnlichen Lebens dem, der sie im Geist des Christentums zu bewältigen versucht, eine durch nichts zu übertreffende Gelegenheit zur Selbsterkenntnis und zur Willensübung vermitteln [1]). Wenn jedes widrige Erlebnis für den Christen die Aufforderung bedeutet, es als einen guten, gnädigen Willen Gottes zu bejahen, wer braucht da lange zu fragen, woran er seine Gottesliebe zu erproben und zu üben habe? [2]). Und ebenso geht es mit der Nächstenliebe. Luther meint hier, daß Gott jedem Menschen einen andern als „Zeiger seines Zorns" zur Seite gesetzt habe, an dem er ablesen könne, wie es um seine Liebesgesinnung steht [3]). Er zählt die Stufen auf, die es bei solcher Uebung emporzusteigen gelte: sich den andern überhaupt vorstellen mögen, freundlich von ihm denken, ihm das Beste gönnen, bis man schließlich sich ihm aufrichtig zu nähern vermöge [4]). Schlagend hebt Luther aber auch den Vorzug der aus solchen Erfahrungen gewonnenen Selbsterkenntnis hervor. In jenen unwillkürlichen Regungen, mit denen der Mensch das ihm Zuwiderlaufende beantwortet, kommt der wirkliche, der „natürliche", der unverfälschte Mensch zum Vorschein, während die absichtsvolle Selbstprüfung auch beim besten Willen immer nur ein zurechtgemachtes Bild liefert.

Aber auch für die Gegenarbeit gegen das bei solchen Anlässen Festgestellte gibt Luther andersgeartete Anweisungen als die katholische Kirche. In dieser Zeit ist ihm ein Wort erst recht wichtig geworden, das Staupitz vormals zu ihm gesprochen hatte, daß die richtige Reue nicht von der Verneinung, sondern von dem zu Bejahenden, von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen müsse [5]). Er konnte es seiner-

1) Vgl. oben S. 90 ff.

2) WA VI 208, 7 ff. laß uns weyter fragen, wan es yhn übel gaht an leip, gut, ehr, freund odder was sie haben, ob sie dann auch glauben, daß sie Gott noch wohlgefallen und er ihr leiden und widerwertigkeit, sie sein klein odder groß, gnediglich über sie ordne. Hie ist kunst zu gott, der sich tzornig stellt nach allen unseren syn und verstandt, gut zuvorsicht haben und bessers sich bei ihm vorsehen, dan sichs empfindet. Hie ist er verborgen . . . unter den leyden, die uns gleich von ihm scheiden wollen, wie eine wand, ja eine mauren, steht er verborgen und sieht doch auf mich und lesset mich nit. Dan er steht und ist bereit zu helffen in gnaden und durch die fenster des tunkeln glaubens läßt er sich sehen. WA XXXI 1; 93, 16 ff. (der rechte glaube) verzagt auch nicht an gott, der yhm solches zuschickt, hellt ihn drumb nicht fur zornig odder fur einen feind . . ., sondern erhebt sich widder und uber solchs alles und kan gottes veterlich hertz sehen durch eynen solchen unfreundlichen anblick und die sonnen erkennen durch eine trube, dicke, finster wolken und wetter und thar den hertzlich anruffen, der yhn schlecht und sich sogar saur gegen yhm stellet. Das ist kunst uber alle kunst.

3) Vgl. auch WA II 579, 32 hic invenies quos diligas et non diligas, quantum proficias aut deficias: nam si unum habes, in quem non es dulcis affectu, iam nihil es, etiamsi miracula opereris.

4) WA VI 267, 2 ff. er neme seynen feynd fur sich, bilde denselben stetiglich fur seynes hertzens augen zu solcher ubunge, das er sich daran breche und sein hertz gewene, fruntlich von demselben zu gedenken, yhm das Beste gonnen, fur yhn sorgen und bitten, darnach wo die zeit ist, wol von yhm reden und wolthun.

5) Resol. de indulg. virt. WA I 525, 4 ff.

seits nur bestätigen, daß das Böse im Menschen nie durch die unmittelbare Bekämpfung, sondern *nur mittelbar* durch die Stärkung des entgegengesetzten Guten überwunden wird. Die in der katholischen Kirche übliche Selbstzermarterung bewirkt das Gegenteil des Erstrebten. Das Wühlen im eigenen Innern, die lebhafte Vergegenwärtigung der begangenen Sünde ruft gerade den Reiz zu ihr immer aufs neue [1]) hervor; für *einen* schlimmen Gedanken, den man auf diesem Wege totgeschlagen hat, stehen hundert andere ähnliche auf [2]).

Die damit auftauchende tiefergreifende Frage, *wie* die Liebe zur Gerechtigkeit selbst zu wecken und zu stärken sei, war für Luther seit seinen eigenen Kämpfen gelöst. Er brauchte nur die Erkenntnis, die ihm damals aufgegangen war — daß die wahre Sittlichkeit sich auf die Gottesgemeinschaft gründe —, wiederum anzuwenden. Im *Glauben*, der Gott ergriff, sah er die Macht, die nach Act. 15, 9 das Herz des Menschen reinigte und zugleich den Sinn für das Gute in ihm schärfte. Denn war der Glaube die lebendige Berührung mit dem heiligen Gott, so folgte aus ihm notwendig auch die Freude an der inneren Reinheit und die heilige Leidenschaft, das mit dem Gottesverhältnis Unverträgliche bei sich abzustoßen [3]). Und diese Wirkung ging in die Tiefe, sie erfaßte den Menschen als Ganzes, während die katholische Askese, wie Luther mit Recht hervorhob, immer bloß einzelnes bei der Bekämpfung herausgriff und das Uebrige daneben vernachlässigte [4]).

Der Wunsch nach Stärkung des guten Willens übersetzte sich so für Luther in den andern nach *Stärkung des Glaubens*. Damit waren auch die Mittel, die es zu ergreifen galt, von selbst gegeben. Durch das *Gebet* und durch die

---

1) WA XXX 2; 671, 8 natura sine gratia non potest non . . . memoria peccati accendi cupiditate maiore. — Alle Erinnerung an die frühere Sünde will Luther damit selbstverständlich nicht verwerfen, vgl. WA XXXI 1; 376, 4 man soll der vorgetanen Sunde nicht vergessen . . . meminerimus igitur factorum peccatorum et dicamus: so und so hab ich gelebt, das und das hab ich getan. Darnach preise Gott, daß er dirs alles vergeben hat.

2) WA XVII 1; 110, 9 ff. „purum cor" das hat man vorzeyten gemacht, wenn man die cogitationes hat außgeschlagen. dum unam, successerunt 100 et impossibile est, ut homo purus fiat durch sein außfegen.

3) WA VII 30, 20 ff. denn der ynnerliche Mensch ist mit Gott eyniß, frölich und lustig, umb Christuswillen, der yhm soviel than hat, und stet alle seyn lust daryn, das er wiederumb mocht gott auch umbsonst dienen ynn freyer lieb. ßo findet er yn seynem fleisch einen widerspenstigen willen, der wil der welt dienen und suchen, was yn lustet. Das mag der glaub nit leiden und legt sich mit lust an seynen Hals, yhn zu dempfen und weren . . . denn dieweyl die seel durch den glauben reyn ist und gott liebet, wollt sie gern, daß auch also alle ding reyn weren, zuvor yhr eygen leyb, und yedermann gott mit ihr liebt und lobt, in Gal. WA II 498, 33 vivificatur deo . . ., dum eandem fidei puritatem cordis satagit et in carnem foris propagare. WA X 1; 52, 11 darnach ist die gantz übung unsers Lebens, das wir die unreinigkeit des gnadlosen, weltlichen wesens außfegen auß leyb und seel, das diß ganz leben biß ynn den Tod sey nit anders denn eyn reynigung . . . Damit erbeyt sich der glaub, allis gantz zu reynigen. — Ich erinnere auch an die oben (S. 190 A. 2) angeführten Stellen, daß Glaube und Todsünde nach Luther etwas miteinander Unverträgliches sind.

4) WA XL 2; 89, 8 Jeronymus tamdiu voluit ieiunare, donec non sentiret libidinem et tamen per hoc confirmarunt superbiam, odia, dissensionem, haeresim quia tantum hoc vitium respexerunt.

Versenkung in das Wort[1]) vertiefte sich das Gefühl für Gottes Gegenwart und das Verständnis für seinen Willen; von dorther mußte auch die Mehrung der sittlichen Kraft kommen. Die Gelegenheit zur Uebung und die Probe auf das Erreichte lieferten dann immer die Spannungen und Anstöße, die Gott selbst dem Menschen im wirklichen Leben schuf.

Wo beides treu genützt wurde, da zweifelte Luther nicht, würde das warme Gefühl für Gott und die innere Freude am Guten stetig wachsen, die er ohne Bedenken als den Heiligen Geist oder als den Christus im Menschen bezeichnete. Luther hebt nur in diesem Zusammenhang die Seite besonders kräftig hervor, daß der Heilige Geist nicht bloß Antrieb, sondern zugleich Licht, Unterscheidungsvermögen, Takt, Gefühl für das Richtige ist. Der Gläubige wird der geistliche Mensch, der nach dem Wort des Paulus den Sinn Christi besitzt und alles zu richten imstande ist[2]). Damit erlangt er zugleich die innere Sicherheit, vermöge deren er auch beim entwerfenden Handeln darüber sicher ist, es sei vor Gott angenehm und wohlgefällig.

So mochte dann zuletzt auch der sittliche Entschluß im einzelnen Fall sich der Form annähern, die Luther immer als die höchste erschienen ist. Denn, um es noch einmal hervorzuheben, anders als später Kant und im ausgesprochenen Gegensatz zu Aristoteles sieht Luther das höchste Ziel nicht schon da erreicht, wo eine vernünftige Ueberlegung unter den verschiedenen auftauchenden Möglichkeiten des Handelns die richtige Wahl trifft[3]). Wahrhaft sittlich, wahrhaft frei gestaltet sich das Handeln erst dann, wenn das Gute im Menschen so zum Instinkt[4]) geworden ist, daß nur noch der eine, der seinsollende Gedanke sich bei ihm einstellt und sofort verwirklicht wird[5]).

Indes, an diesem Punkt erhob sich noch eine Frage, die alles wieder umzustürzen drohte. Aus Luthers eigenen Grundanschauungen konnte auch eine Stimmung erwachsen, die in entgegengesetzter Richtung lief. Wenn es doch wahr bleiben sollte, daß auch der Gläubige in jedem guten Werk sündigte,

---

1) Vgl. die S. 85 ff. angeführten Stellen. Dazu WA XL 2; 115, 11 spiritu, fide, verbo dempfen. Das thut zur sachen; ieiunium servit, ut maximus impetus non etc; sed meditatione evangelii.

2) WA XL 1; 229, 3 fiducia cordis mei . . . habet Christum praesentem. WA X 1; 320, 13 ff. damit bedeutet ist, das der glawb alle weyßheit gottis hat und den rechten vorstandt aller dinge. Das sagt auch S. Paulus 1. Cor. 2 wyr haben Christus vorstand. Item der geistliche mensch richtet alle ding und wirtt von niemant gerichtet.

3) Vgl. z. B. noch WA I 649, 29 ea opera sunt optima, quae sine nobis in nobis operatur Christus et ea fere pessima, quae iuxta Aristotelis pessimam doctrinam nobis eligentibus et . . libero arbitrio mediante operamur. sic enim fit ut optime ieiunet, qui alia meliora meditatus ne cogitat quidem an ieiunet. hic enim longissime omnium ab edendi cupiditate separatur . . . ita qui sancta meditatur aut ea quae sunt suae vocationis operatur intentus, quibuscum se a vitiis abstrahit vel abstractum conservat, sine dubio verissime poenitet, si tamen id amore dei, non sui causa faciat.

4) WA XVII 1; 231, 5 Christianus ex instinctu novit spiritus et fide sua omnia.

5) WA XIV 111, 32 sicut nunc fide pleni sine premeditatione faciunt bonum, interim ignorantes et ne cogitantes quidem tam bene se facere aut se esse iustos, vgl. auch aus der oben S. 231, A. 4 angeführten Stelle WA X 1; 295, 3 on lesen und welen.

wie konnte da eine innere Zuversicht im Menschen entstehen? Die Möglichkeit bestand ja in jedem Augenblick, daß man gesündigt hatte oder zu sündigen im Begriff war, und diese Möglichkeit gab den Anlaß zu einer ähnlichen ruhelosen Selbstzerfaserung und einer ähnlichen kasuistischen Aengstlichkeit, wie sie in der katholischen Kirche bei den zarter Veranlagten sich fand. Luther kannte diese Stimmung reichlich aus eigener früherer Erfahrung[1]); sie trat ihm aber auch bei solchen, die von ihm gelernt hatten, sogar in seiner nächsten Umgebung, wie bei Melanchthon und Hieronymus Weller entgegen. Er hat, wo er andere darunter leiden sah, in seine Ratschläge aus guten Gründen immer ein reichliches Stück Humor miteinfließen lassen. Aber hinter dem Scherz stand ein tiefer Ernst und eine wohlerwogene Absicht. Luther zeigt den Weg zur Ueberwindung, indem er jene ängstigenden Gedanken mutig bis zu Ende durchdenken heißt. Es besteht immer nicht nur die Möglichkeit, daß man sündigt oder gesündigt hat, diese Möglichkeit ist sogar wirklich[2]). Ebenso fest steht jedoch das andere, in noch höherem Maße Wirkliche, daß Gott trotzdem mit dem Sünder anknüpfen und ihn in seinem Dienst gebrauchen will, selbst wenn er tausend Totschläge an einem Tag vollführt hätte. Auf diesen Boden gilt es sich zu stellen, sich selbst rückhaltlos als den Sünder zu nehmen, der man nun einmal in Wahrheit ist, aber ebenso vorbehaltlos aus Gottes Erbarmen und aus der Kraft, die dem Gläubigen von Christus her zuströmt, den Mut zum Leben und zum Handeln zu schöpfen. Das Ergreifen der Wirklichkeit ist das Erlösende. Wer sich mit der bloßen Möglichkeit herumschlägt, ist trotz seines scheinbaren Ernstes noch nicht im vollen Sinn gegen sich wahrhaftig geworden. Es steckt in ihm noch ein Stück Anmaßung, sofern er sich nicht drein ergeben mag, daß er als Mensch immer nur ein Werdender und das heißt zugleich: immer ein Sünder ist. Auch diesen letzten Stolz gilt es abzulegen, wenn man vorwärts kommen will.

Diesen Sinn hat das „Sündige herzhaft" [3]) und andere ähnliche Aeußerungen

1) Vgl. die oft von Luther angeführten Beispiele WA V 32, 36 denique perduxerunt has impiissimas superstitiones in eas angustias, ut reperiantur passim sacrificuli, qui peccatum mortale arbitrentur, si sine stola, sine manipulo aut alia observatione omissa sacrificent. quodsi in canone missae lapsi sint vel inviti, summum piaculum est.

2) Enders I 29, 38 cave ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, immo esse. (Zu dem immo esse gehört, was jeder, der grammatisches Gefühl hat, merkt, das tibi mit hinzu: Dir selbst sollst du als Sünder nicht bloß „erscheinen", sondern ganz im Ernst sein und sein wollen). Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. E. A. 8, 52 auf die Weise ists auch geredet: willst du nicht sterben, so stirb; willst du nicht gefangen sein, so gib dich gefangen; willst du nicht in die Hölle kommen, so fahre hinein; willst du nicht ein Sünder sein, so werde ein Sünder.

3) Enders III, S. 208, 118 ff. si gratiae praedicator est, gratiam non fictam, sed veram praedica; si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto. deus non facit salvos ficte peccatores. esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. peccandum est, quamdiu sic sumus. vita haec non est habitatio iustitiae, sed exspectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus iustitia habitat. sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. putas tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? ora fortiter, es enim

fortissimus peccator. — F. Kattenbusch hat (Studien zur syst. Theologie Th. v. Häring dargebracht. Tübingen, 1918. S. 50 ff.) dieser Stelle eine tiefgrabende Untersuchung gewidmet. Immerhin scheint mir, daß dabei noch einiges nachzutragen ist: 1. Ist es wohl unrichtig, wenn Kattenbusch Melanchthons Gewissensschmerzen mit den Dingen in Zusammenhang bringt, die Luther sonst im betreffenden Brief mit Melanchthon durchspricht (Priesterehe, beiderlei Gestalt im Abendmahl, Privatmesse). Denn Melanchthons Kümmernisse spielen schon in früheren Briefen eine Rolle (vgl. Enders III n. 443; S. 189, 4 f.) und waren wohl persönlicher Art; vgl. aus späterer Zeit WA XXXI 1; 382, 12 „es thut mir in meinem Herzen weh". hoc faciunt terrores. Ich meine Philipp cha wisse auch wol, was das heiße . . . Cor semper cogitat. Du hast dich irgent vergriffen gegen unserm Herr Gott. 2. Bezweifle ich, ob die Uebersetzung von S. 208, 119 si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto mit „so trage du deine wirkliche, nicht deine eingebildete Sünde" zutrifft. Sie ist zwar annehmbarer als die unmögliche Walthers „so bringe (vor Gott) wirkliche, nicht scheinbare Sünde". Denn wie kann ferre heißen „vor Gott bringen?" Aber es scheint mir das Natürlichere und Luthers Stil Entsprechendere, auch im Nachsatz gratia als Subjekt anzunehmen. „Wenn die Gnade wirkliche Gnade ist, so soll sie wirkliche, nicht scheinbare Sünde tragen." Das ferre hätte dann denselben Sinn wie das sustinere in dem auch seinem Inhalt nach ganz mit dem unsrigen übereinstimmenden Satz WA I 370, 9 haec est dulcissima dei patris misericordia, quod non fictos, sed veros peccatores salvat, sustinens nos in peccatis nostris. 3. Meine ich, daß fortiter allerdings den Sinn von „herzhaft, nur recht, aus aller Kraft" hat. So gebraucht Luther das bei ihm beliebte Wort, so viel ich sehe, überall; vgl. sofort in unserem Brief 209, 133 ora fortiter und dazu Enders III 376, 45 dicito ei, ut sit fortiter Erasmianus Enders V 382, 11 tu fortiter contemne ib. 17 indignae sunt ceremoniae . . ., tamen . . . fortiter contra eos sunt servandae Enders VII 365, 24 parce mihi laborandum et fortiter otiandum . . . est VIII 102, 9 eos sic opinari fortiter. WA XL 1; 15, 22 ideo pro evangelio magis incandescit et maledicit fortiter ebda. 35, 41 nostraque fortiter contemnant. Aber wenn man nur den leisen Unterton von Humor mit heraushört — wer ihn auch nachher, bei den tausend Totschlägen und Ehebrüchen an einem Tag, nicht zu hören vermag, dem ist freilich nicht zu raten (übrigens hat der Ausdruck von den tausend Todsünden bereits in der deutschen Mystik eine Rolle gespielt vgl. Eckart propos. damnata 15: si homo mille peccata mortalia commisisset, si esset recte dispositus, velle non deberet, se ea non commisisse Tauler, Predigt über Caro mea vere est cibus S. 125, 23 ff. Vetter (Deutsche Texte in MA herausg. v. d. Berl. Akad. XI). Hette ein mensche gelebet hundert jor und hette alle tage hundert oder tusend totsunden geton und gebe ime Got einen gantzen woren Ker von den sunden zu gnade . . . ., so were das also ein klein ding unserme herren . . ., alle die sunde in einer Augenblicke zu vergebende". Vielleicht hat dies Luther mit die Anregung zu seinem Ausdruck gegeben) —, wenn man sich dies überlegt, so enthält das „Sündige nur herzhaft" schlechterdings nichts Anstößiges. Luther wendet Melanchthon gegenüber denjenigen Erziehungskunstgriff an, mit dem man allein Schwermütigen heraushelfen kann. Er sucht ihm deutlich zu machen, daß er selbst dann noch nicht zu verzweifeln brauchte, wenn er noch tausendmal Aergeres auf dem Gewissen hätte. Selbst wenn einer tausend Unzuchtssünden und tausend Mordtaten an einem Tag beginge, so stünde ihm trotzdem Gottes Gnade immer noch offen. Aber Melanchthon hat ja gar keine derartige Sünde sich vorzuwerfen. Um so schlimmer, antwortet Luther. Hätte er eine richtige Sünde begangen, dann wäre auch ein richtiges Sündenbewußtsein da. Denn jenes ganze Sichherumquälen mit einer „vielleicht" begangenen Sünde ist kein wirklicher Ernst und kann kein wirklicher Ernst sein, weil das Gewissen von der Schuld gar nicht voll überzeugt ist und darum heimlich doch immer seine Abzüge macht. Deshalb „nur herzhaft in die Sünde hinein" oder vielmehr: Melanchthon hat es gar nicht erst nötig, herzhaft in die Sünde hineinzugehen; er steckt schon bis an den Hals in ihr drin (es enim fortissimus peccator). Denn wenn er nicht die Kraft findet, im Glauben an Christi Sühnetod seine Sünde hinter sich zu werfen, so ist das nicht bloß eine Schwäche, sondern eine vollwichtige Sünde, ja die schwerste Sünde, die man überhaupt begehen kann.

Luthers [1]). Es ist nichts in ihnen, woran Luther sich zu schämen brauchte. Sie enthalten keineswegs, was teils böswillige Deutung, teils übelberatene Verteidigung ihnen unterschieben möchte, eine Aufforderung, bewußt Sünden zu begehen. Luther ist sehr fern von dem Irrwahn, als ob man durch das Sichaustobenlassen eines Triebs von ihm frei würde oder daß man um der „Ehrlichkeit gegen sich selbst" willen einem gebieterischen Drang der Natur nachgeben müßte. Er holt vielmehr in solchen Worten ein Tiefstes aus seiner Rechtfertigungslehre heraus. Der Glaube an Gottes unbedingte Barmherzigkeit verleiht den Mut, der Wirklichkeit auch bei sich selbst unerschrocken ins Auge zu sehen. Nur wer diesen Mut erschwingt, wer sich selbst in seiner ganzen Gebrechlichkeit zu erblicken vermag, gewinnt auch die ganze Kraft, die aus dem Gottesverhältnis fließt. Denn nur er wird völlig rückenfrei. Und nur er kann auch über seine Sünde tatsächlich Herr werden. Wer sich vor einer möglichen Sünde bangt, der fällt ihr sicher zum Opfer. Das wußte nicht erst Sören Kierkegaard, das weiß bereits Luther [2]). Aber wer von der Erkenntnis ausgeht, daß in ihm tatsächlich nichts Reines ist und daher von vornherein auf jeden Selbstruhm verzichtet, der mag, wenn er dafür um so fester auf den auch der Sünde gegenüber allmächtigen Gott vertraut, den Sieg über sie gewinnen [3]).

---

1) Nicht hieher gehört das auch von Kattenbusch S. 59 unter den gleichen Gesichtspunkt gestellte „Sündige immerhin" in WA XII 132, 32 Wie? wenn michs dann treffe ynn sundlichem stand, soll ich denn darynnen bleyben? Antwort: Bistu ym glawben und ynn der liebe, das ist, bistu ym ruff des Evangelii, so thu, was du willt, sundige ymmerhin. Wie kanstu aber sundigen, so du gleubist und liebest." Kattenbusch hat das Wort zu künstlich gedeutet, weil er mit Unrecht bezweifelte (S. 63), daß Luther jemals einen einzelnen Stand als sündlich brandmarke. Aber Luther tut das tatsächlich; vgl. Kirchenpostille WA X 1; 317, 16 ff., wo er diese Frage ausführlich behandelt und ausdrücklich „Bapst, Cardinal, Bischoff, Priester, Munch, Nonnen" mit unter den „sündlichen Ständen" aufzählt. Er denkt in unserer Stelle an den Fall, der ja häufig genug vorkam, daß etwa ein Priester oder ein Mönch oder eine Nonne trotz ihrer evangelischen Ueberzeugung in ihrem Stande blieben. Sei es, daß sie nicht herauskonnten — eine Nonne etwa, die nicht zu entfliehen vermochte —, sei es, daß sie sich immer noch an ihr Gelübde gebunden glaubten. Solche gequälte Menschenkinder will Luther trösten. Sie mögen immerhin sündigen, d. h. mitmachen, was ihr Stand mit sich bringt. Sind nur in ihrem Innern Glauben und Liebe lebendig, so tut selbst der sündige Stand ihnen keinen Schaden.

2) Enders VIII n. 1737; S. 160, 67 alioqui vincimur, si nimis anxie curaverimus, ne quid peccemus.

3) WA V 159, 38 ff. iusti (!) vero, etiamsi peccant, non desperant, quia sicut inter mala corporalia (idest passiones huius vitae) et bona transeunt medii, ita et inter mala spiritualia (idest peccata) et bona, nec praesumentes, quod bene vivunt, nec desperantes quod peccant, scientes in neutro horum esse eis sive laetandum sive tristandum, ut quae sciant esse dona dei aut donorum dei ablationem, ipsi vero in ipso datore fixi haerent. hoc est quod proverb. 24 septies cadit iustus et resurget, impii vero corruent in malum, idest non resurgunt, sed desperationis malum incurrunt. — Luther wagt das Aeußerste mit dem Satz ib. 161, 19 proinde fit deo miserente (!), ut non modo cadunt in perturbationem conscientiae, sed etiam si sunt crassioris duritiae, aliquando in opus manifestarium peccati, scilicet fornicationis aut similis sceleris, tantaque cura illos deus servare cogitur, ut contra misericordiam suam eos ad miseri-

So gut wie Paulus ist auch Luther sich bewußt, daß das hochgefährliche Gedanken sind. Das ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά, das einem Paulus nach Röm. 3, 8 als die unvermeidliche Folge seiner Lehre entgegengeschleudert wurde, kennt auch Luther als einen möglichen Mißbrauch seiner Auffassung [1]). Aber er redet hier nicht zu Leuten stumpfen und rohen Gewissens, sondern zu den Zarten und Verzweifelnden, bei denen die Gefahr nicht auf der Seite lag, daß sie sich in grobe Sünden verirrten. Und im Blick auf so Geartete geht Luther tapfer sogar noch einen Schritt weiter. Ist die christliche Freiheit nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, so muß derjenige, der ein schwaches Gewissen hat, sich selbst zu ihr erziehen. Und dazu ist das unumgängliche Mittel, daß er sich überwindet, Dinge zu begehen, die die Aengstlichkeit sich als Sünden zurechnen möchte. Selbstverständlich denkt Luther dabei nicht an grobe Ausschreitungen [2]). Wo er einzelnes nennt, zählt er etwa auf, daß man gewisse Zeremonien absichtlich unterläßt [3]), daß man mehr als gewöhnlich ißt und trinkt, länger schläft oder auch, ohne im Grund dazu aufgelegt zu sein, gelegentlich einen harmlosen Scherz treibt [4]). Luther legt jedoch Gewicht darauf, daß dies geschehen müsse „dem Teufel zu Trotz

---

cordiam perducat et per peccatum a peccato liberet. Aber es ist zu bedenken: das sind Erwägungen, die Luther anstellt, um Gottes Verhalten begreiflich zu machen; nicht Dinge, die der Mensch selbst sich sagen darf, wenn er in eine solche Lage gekommen ist, vgl. oben S. 47 f.

1) Sofort nach den angeführten Worten fährt Luther fort 161, 24 ff. verum haec insolita sunt multis, obiicerent fortassis: ergo tantummodo peccandum est et bona opera prorsus omittenda? seu ut apostolo quoque eadem docenti obiiciebatur: faciamus mala, ut veniant bona? videmur enim sic dicentes viam aperire peccandi et bona prohibere, velut noxia ad salutem. Im folgenden gibt dann Luther darauf die ausführliche Antwort.

2) Das beweist gerade das Wort Enders VIII n. 1737; S. 160, 76 utinam possem aliquid insigne peccati designare modo ad eludendum diabolum, ut intelligeret, me nullum peccatum agnoscere ac me nullius peccati mihi esse conscium. omnino totus decalogus amovendus est nobis ex oculis et animo, nobis inquam, quos sic petit et vexat diabolus. Ein insigne peccatum, das er selbst etwa begangen hätte, steht ihm demnach als Trost für Weller nicht zur Verfügung. Er hat auch deutlich gesagt, unter welcher Voraussetzung allein seine Worte gelten. Denn er fügt ja zu dem Satz totus decalogus amovendus est die Bedingung hinzu: nobis, inquam, quos sic petit ac vexat diabolus. Aber freilich, wer kann's wehren, daß der Haß ihm trotzdem das Wort im Mund herumdreht?

3) WA V 407, 33 si quis sentiat, sese in operibus ceremoniarum fiduciam habere, audax sit et ea aliquando intermittat.

4) Enders VIII n. 1737; S. 160, 63 est nonnumquam largius bibendum, ludendum, nugandum atque adeo (!) peccatum aliquod faciendum in odium et contemptum diaboli, ne quid loci relinquamus illi, ut conscientiam nobis faciat de rebus levissimis. — Da Luther zudem noch (159, 30) schreibt: miscebis igitur joca et ludos cum uxore mea et ceteris, so hat nach Denifle, Luther und Luthertum I² 288 Luther hier dem Hieronymus Weller geraten, „mit einer fremden Frau, (mit der Frau Käthe), Sünde zu üben". Man muß selbst wohl eine bedenklich entwickelte Einbildungskraft haben, um derartiges aus Luthers Worten herauszulesen. Ich antworte mit einer Stelle, die Denifle auch sonst sich hätte zu Herzen nehmen dürfen. WA V 399, 15 ff. hypocritae qui opera dei concluserunt in suas tristes angustias, rigidi et implacabiles censores sunt eorum operum, quae familiaritas honesta facit, ut sunt hilares convictus, acute aut facete dicta, risus et iocus humaniores. nam de scurrilibus, cachinno, turpiloquio nihil dico, quando haec nec humanitus instituta vivendi ratio probat.

und Verachtung" d. h. in dem Bewußtsein, daß man es trotz einer widerstrebenden Gemütsverfassung, ja eben wegen dieser auf Grund der Freiheit eines Christenmenschen tun dürfe und müsse. Außerhalb solcher Absicht betrachtet Luther selbst derartige Kleinigkeiten als Sünden, wenn auch nicht als schwere Sünden [1]). Aber der Rat, solche Ueberschreitungen zuweilen bewußt auf sich zu nehmen, offenbart nur Luthers tiefe erzieherische Weisheit. Es ist, wie wenn er vorausgeahnt hätte, was späterhin im Täufertum, im Puritanismus und im Pietismus eintrat. Er hat ein Gefühl dafür, daß es auch auf sittlichem Gebiet eine Kraftvergeudung gibt. Allzupeinliche Aufmerksamkeit auf das Kleine führt notwendig zu einem Versagen gegenüber dem Großen und Wichtigen. Deshalb wagt es Luther, zum Schutz gegen die Verengerung eine gewisse sittliche Selbstabhärtung anzuraten. So bekundet sich gerade in diesen „gefährlichen" Anweisungen, wie hoch Luther dem einzelnen das sittliche Ziel steckte, und welches Maß von persönlicher Verantwortung die von ihm verkündete Freiheit umschloß.

IV.

Während Luther seine Anschauung über die Form des Sittlichen ausbaute — sie ist bereits 1520 fertig geworden —, hat er zugleich die Fragen weitergeführt, die ihm seit dem Römerbrief bezüglich des Inhalts des Sittlichen, genauer gesagt bezüglich des Verhältnisses der christlich-sittlichen Antriebe zu den Ordnungen des Weltlebens, fühlbar geworden waren. Er schritt auf dieser Linie langsamer vorwärts als auf der ersten. Denn hier war die Entwicklung der Gedanken stark durch die der Tatsachen bedingt. Die ganze Zeit bis 1521 bringt darum, auf das Letzte gesehen, nur Vorbereitendes.

Als festen Punkt besaß Luther die Erkenntnis, die er in der Römervorlesung bereits gewonnen hatte, daß der weltliche Stand ebensogut wie der Mönchsstand geeignet sei, Gott darin zu dienen, weil nicht die Art des Werkes, sondern die es tragende Gesinnung, der Glaube dessen Wert vor Gott bestimme. Immerhin hat Luther dabei nicht nur das Daseinsrecht, sondern auch noch einen gewissen Vorzug des Mönchtums festgehalten.

Die Auseinandersetzung mit der Kirche in den nächsten Jahren bewirkte nun zuvörderst, daß sich ihm das Verhältnis der beiden Stände umdreht.

Der Streit um den Ablaß führt ihn auf die Lehre vom „Schatz der Verdienste" und dies wieder auf den Verdienstbegriff überhaupt. Er stellt endgültig die Nichtigkeit der Unterscheidung zwischen Gebot und Rat fest; die Vorschriften der Bergpredigt sind durchweg Gebote im vollen Sinn [2]). Aber er zieht nun daraus auch die bestimmte Folgerung, daß selbst die Heiligen höchsten Rangs, die Märtyrer, nur ihre Pflicht getan hätten [3]): wie viel weniger kann man dann auf

---

1) WA VI 215, 13 ff. Sprichstu aber: wie mag ich mich gewiß vorsehen, das alle meine werk gott gefellig sein, ßzo ich doch zuweilen fall, ßu viel rede, esse, trink, schlaff odder yhe sunst uber die schnur fahre, das mir nit muglich ist zu meyden; vgl. auch WA V 399, 7 ff.

2) Resol. de indulg. virt. WA I 619, 7 ff.

3) Resol. de indulg. virt. WA I 606, 27 sancti per opus eorum omnium perfectis-

Grund anderer Werke ein besonderes Verdienst beanspruchen. Damit war dem Vorzug des Mönchtums noch gründlicher als bisher der Boden entzogen. Luther führte aber noch einen weiteren Stoß dagegen mit dem Satz, daß auch die Buße, die das Mönchtum als „der Stand der Buße" vornehmlich für sich in Anspruch nahm, ebensowohl in jedem andern, selbst im Fürstenstand, geleistet werden könne [1]).

Daneben macht Luther dem Ablaß e r w e r b gegenüber, schon in den Thesen und von da an mit steigendem Nachdruck, die längst von ihm vertretene Wahrheit geltend, daß die h i l f s b e r e i t e L i e b e z u m N ä c h s t e n Gott wohlgefälliger sei als alle kirchlichen Stiftungen. Aber indem er dies jetzt ernsthaft zum Angriff, wenn auch zunächst nur auf einen einzelnen Punkt der kirchlich-sittlichen Anschauung verwendete, beginnt er deutlicher als zuvor die ganze Tragweite seines Grundsatzes zu ahnen. Seine Mahnung an die Laien, anstatt Ablaß zu kaufen, lieber die eigenen Angehörigen oder Arme zu unterstützen, war bereits ein Schritt zu einer Umwertung, zu einer Hervorhebung der dem Laien nächstliegenden Pflichten, d. h. d e r P f l i c h t e n i n n e r h a l b d e r W e l t ü b e r h a u p t gegenüber den vermeintlich „geistlicheren" Werken der Kirche.

Die Lehre vom allgemeinen Priestertum veranlaßte ihn, an dieser Stelle noch tiefer zu graben. Er gelangt, indem er sie nach der sittlichen Seite hin durchdenkt, zu der Erkenntnis, daß die w e l t l i c h e A r b e i t, die Tätigkeit im Beruf, den Verkehr mit Gott nicht nur nicht unterbreche — soweit war er schon im Römerbrief gekommen —, sondern vielmehr g e r a d e r e c h t, j a a l l e i n z u i h m h i n f ü h r e. Im Sermon von den guten Werken hat er dies des Näheren begründet. Das Büchlein gipfelt in dem Nachweis, daß der ganze Verlauf des gewöhnlichsten Lebens, das „Arbeiten im Handwerk, das Gehen, Stehen, Essen, Trinken, Schlafen und allerlei Werk tun zu des Leibes Nahrung oder gemeinem Nutz" nicht bloß auf Gott beziehbar sei, sondern eben in dieser Beziehung seinen wahren Sinn habe. Auf Schritt und Tritt geben die alltäglichen Widerfahrnisse unmittelbaren Anlaß, sogar das höchste „geistliche" Werk zu vollbringen, d. h. den Glauben, die Zuversicht zu Gottes Huld zu erproben und zu vertiefen, und gleichzeitig in der Berührung mit dem Nächsten Dankbarkeit, Gehorsam, Hilfe, Liebe nach Gottes Willen zu bewähren.

Luther überwindet damit die scholastische Lehre von der „guten Meinung" an dem bestechendsten und praktisch wichtigsten Punkte [2]); da wo sie nach der Ansicht der katholischen Kirche die Möglichkeit gewährte, auch Vorkommnisse oder Handlungen des Alltagslebens — eben durch die Verknüpfung mit einer „guten Meinung" — in einen Gottesdienst und damit in ein Verdienst zu verwandeln. Er überwindet sie, indem er sie ü b e r b i e t e t. Es steht nicht so, daß der Mensch

simum, scilicet mortem, martyrium, passionem, non faciunt ultra quam debent, immo faciunt quod debent, etiam vix faciunt, ergo multo minus in aliis operibus plus fecerunt quam debuerunt.

1) WA I 531, 8 eam (poenitentiam), inquam, doceat Christus oportet, quae in omni vitae genere agi potest, quam rex in purpura, sacerdos in mundicia, principes in dignitate non minus possunt agere quam monachus aut mendicus in suis ritibus et paupertate, sicut egerunt Daniel et socii sui in media Babylone.

2) Vgl. oben S. 106 ff.

erst künstlich die Beziehung zu Gott in die Vorkommnisse seines Lebens hineinzutragen brauchte oder sie hineintragen dürfte. Vielmehr kommt die Aufforderung dazu unmittelbar aus den Dingen selbst. Und zwar nach Gottes Willen. Denn eben darum hat Gott für den einzelnen die Ereignisse so, wie sie an ihn herankommen, geordnet, d a m i t er dadurch gedrängt wird, sich an ihn zu wenden. Aber deshalb ist es auch nicht in das Belieben des Menschen gestellt, ob und in welchem Sinn er eine „gute Meinung" an sie anzuknüpfen für angemessen findet, sondern — darauf läuft Luthers Anschauung hinaus — es ist P f l i c h t dies zu tun, es j e d e r z e i t zu tun und es i n d e m S i n n zu tun, den G o t t hineingelegt hat.

Im Vergleich mit dieser ernsthaften, auf dem Boden des Weltlebens zu lösenden Aufgabe sinken die „guten Werke" der Kirche für Luther vollends in ihrem Wert. Fasten, Sichkasteien, Wallfahren, Messestiften, das alles fordert nur eine Entsagung im Aeußerlichen. Jene Aufgabe dagegen verlangt höchste Willensanspannung und ständige innere Selbstverleugnung.

Luther führt die Umwertung, um die es sich dabei handelte, bereits auf einen scharfen Gegensatz hinaus. Wenn er im Sermon von den guten Werken die Pflichten, die sich ungesucht aus den Beziehungen zur Welt und zum Nebenmenschen ergeben, im Rahmen der zehn Gebote entwickelt, so bringt er damit schon bestimmt zum Ausdruck, daß sie d a s G o t t e s g e b o t darstellten [1]). Dagegen rückt ihm nun — zumal da gleichzeitig die Kirche ihre göttliche Auktorität für ihn verliert — alles, was sonst in der Kirche von frommen Uebungen und außerordentlichen Leistungen empfohlen wurde, in das Licht von bloßen „M e n s c h e n g e b o t e n". Und dazu noch von Geboten, mit denen es sich der Mensch laut Matth. 23, 23 scheinbar schwerer, in Wahrheit leichter macht. Denn es bleibt wahr, daß der Mensch, selbst wenn er die härteste Marter für sich ersinnt, sich doch n i c h t s a u f e r l e g t, w a s n i c h t s e i n e r n a t ü r l i c h e n N e i g u n g e n t g e g e n k ä m e. Der selbstische Wille wird dabei nicht gebrochen. Aber Gottes auf das wirkliche Leben sich beziehende Gebot hat diesen Erfolg, weil hier dem Menschen ein seine Wünsche durchkreuzender Wille entgegentritt [2]).

Das Verhältnis von weltlicher Tätigkeit und Ueberschußleistung und damit auch das von weltlichem Stand und Mönchsstand hat sich also für Luther nunmehr dahin verschoben, daß das eine als das s i t t l i c h G e s i c h e r t e, das andere

1) Vgl. außer dem Sermon von den guten Werken WA II 60, 27 ff. Tzum sybenden soll man ein grosse unterscheyd machen tzwischen den sunden, die wider die gebot gottes und wider die gebot und gesetz der menschen gescheen seint. Dann on die gebot gottes kan kein mensch selig werden, aber on die gebot der menschen kan man wohl selig werden. II 71, 2 Gottes gebot soll man uber der kirchen gepot achten, wie das gold und edel gesteyn uber das holz und stroo.

2) WA V 474, 14 ff. omnia enim facere promptiores sumus, quae vel ipsi elegimus vel homines statuerunt, quam quae deus mandavit, quia in mandatis hominum natura manet in vetere homine intacta, immo vetus homo alitur hominum mandatis. at in mandatis dei oportet ut mortificetur, mutetur et inmovetur. h o m o e n i m i n s u i s v i i s n o n e l i g i t n e c s e q u i t u r, q u o d c o n t r a v e l s u p r a s e n s u m s u u m e s t. in dei autem mandatis non potest ambulare, nisi faciat et patiatur multa, quae nolit, fugit, odit et non capit. hic enim exuitur vetus homo et induitur novus.

als das Zweifelhafte erscheint. Trotzdem war Luther nicht in der Stimmung, sofort gegen die Kirchengebote [1]) oder auch gegen das Mönchtum Sturm zu laufen. Er beschränkt sich auf die Folgerung, daß demgemäß der in der Welt Stehende sich an den dort ihm obliegenden Pflichten genügen lassen dürfe. Und bezüglich der Feststellung dieser Pflichten selbst bleibt er bei der aus 1. Sam. 10, 6 entnommenen Formel: Tu, was dir vor die Hand kommt [2]). Ist der Glaube an kein besonderes Werk gebunden und ist andererseits alles, was das Leben bringt, auch geeignet, zum Glauben in Beziehung zu treten, so mag der Mensch die Dinge an sich herankommen lassen. Tut er und leidet er im Glauben, was die Stunde ihm auferlegt, so ist's auch alles wohlgetan.

Das war eine Formel, wie sie ganz Luthers einfacher Art entsprach. Und doch war sie nicht sein letztes Wort und konnte es der Lage der Dinge nach nicht sein [3]). Während er sie aufstellt, wird er bereits tatsächlich über sie hinausgetrieben, ja arbeitet er selbst daran, ein höheres Ziel vorzubereiten. Jene Regel mochte taugen in vollkommen gefestigten Zuständen, innerhalb einer unbestritten anerkannten Gesellschaftsordnung. Aber Luther selbst war schon seit dem Jahr 1518 bezüglich des Kernstücks der geltenden Gesellschaftsordnung, bezüglich der Kirche, davon überzeugt, daß sie einer gründlichen Reformation bedürfe [4]). Er hält diese Aufgabe für so dringlich, daß er sich, weil die Kirche versagt, an den christlichen Adel wendet, dabei mitzuhelfen; dazu erblickt er auch im Volks- und Gesellschaftsleben schwere Mißstände, er schreibt seine Sermone vom ehelichen Stand und vom Wucher, um das öffentliche Gewissen wachzurütteln und zu belehren, und er merkt es noch weiter bei den Fragen des Eids, des Prozeßführens, der Verteidigung der Ehre, daß eine Umwandlung, eine Erneuerung der ganzen Lebensordnung angezeigt sei. Aber er beschränkt sich allerdings vorläufig auf das Hinzeigen und Mahnen und wartet gottergeben und bescheiden, ob nicht vielleicht ein Berechtigterer als er die notwendige Umgestaltung in die Hand nehme.

Erst als mit dem Reichstag zu Worms für Luther und seine Anhänger die Notlage eintrat, selbst mit der Reform der Kirche zu beginnen, entschloß sich Luther über diese Haltung hinauszugehen. Aber dann wurde ihm sofort spürbar,

1) Vgl. daß er noch 1520 unter den Uebertretungen des 4. Gebots aufzählt WA VII 209, 19 Wer die gebott der Christlichen kirchen nicht haltet mit fasten, feyren usw.

2) WA VI 207, 4 vgl. II 479, 4 ff. ad omnia prorsus indifferens est, faciens et omittens, sicut ad manum sese res vel obtulerit vel abstulerit, sicut Samuel 1 Re. 10 dixit ad Saul: mutaberis in alium virum, et: fac, quodcunque invenerit manus tua, dominus tecum est.

3) Mit Unrecht hält man den Sermon von den guten Werken bereits für den Höhepunkt von Luthers Sittlichkeitslehre. Er ist dies nur in beschränktem Maße, nur soweit es sich um die persönliche Sittlichkeit handelt.

4) Resoll. de indulg. virt. WA I 627, 27 ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis pontificis nec multorum cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed tocius orbis, immo solius dei. tempus autem huius reformationis novit solus ille qui condidit tempora. interim vitia tam manifesta negare non possumus.

wie wenig seine Anweisung, innerhalb des überkommenen Berufs „zu tun, was vor die Hand kommt", tatsächlich ausreichte. Denn nun erwies es sich, daß nicht jeder Beruf, in dem einer stand, auch zu billigen war. Was Luther schon seit 1518 dem Papst gegenüber empfunden hatte, wenn er ihn als Antichrist bezeichnete, das wiederholt sich ihm in kleinerem Maßstab, aber praktisch mit nicht geringerer Wirkung gegenüber dem katholischen Priestertum und dem Mönchtum. Im Blick auf diese Stände muß Luther sich zu der Anerkennung verstehen, daß es innerhalb der bestehenden Ordnung auch „sündige" Stände gibt[1]). Bereits auf der Wartburg hat Luther diesen Schluß gezogen und ausdrücklich neben Räuberei und Wucher „Papst, Kardinal, Bischoff, Priester, Mönch, Nonnenstand" unter dieses Urteil gestellt. Aber dies aussprechen hieß die ganze geltende Gesellschafts- und Berufsordnung mit einem Fragezeichen versehen. Dann war es unumgänglich, eine Regel zu suchen, nach der „sündige" und „selige", „gottgesetzte" und „gottwidrige" Stände unterschieden werden konnten, und von da aus das Ganze neu aufzubauen.

Luther hat tatsächlich einen dazu geeigneten Maßstab besessen — er lag ihm schon bereit, als jene Frage an ihn herantrat, — und er hat auch die Kraft gehabt, ihn folgerichtig anzuwenden.

Aber welches war nun die Regel, nach der er verfuhr? — Es dient der Klarheit, wenn zunächst das von Luther Verneinte vorgeführt wird.

Luther hat nicht zurückgegriffen auf ein Naturrecht[2]); weder auf ein aus den Erzählungen der Bibel über Urstand und Sündenfall ab-

1) WA X 1; 317, 16 ff. wenn ich vom stand rede, der nit sundlich an yhm selb ist, meyne ich nit damit, das yemand mug hie auf erden on sund leben, alle stende und weßen sundigen teglich, ßondern ich meyne die stend, die gott gesetzt hatt oder yhr eynsatzung nit widder gott ist, als da sind: ehlich sein, knecht, magd, herr, fraw, ubirherrn, regierer, richter, ampleutt, bawr, burger usw. Sundlichen stand heiß ich reuberey, wucherhandell, offentlicher frawen weßen unnd als itzt sind Bapst, Cardinal, Bischoff, Priester, Munch, Nonnen stend, die nit predigen odder predigen horen. Denn dieße stendt sind gewißlich wider gott, wo sie nur mit messen und singen und mit gottis wort nit umbgehen, das eyn gemeyn weyb viel ehr mag gen hymmll kommen, denn dißer eynß. — Später hat er noch schärfer von „satanischen" Ständen geredet WA XL 1; 245, 6 sepe admiror, quod tam diu durarit omnis ordo et status fuerint satanici et tamen ecclesiae manent.

2) Ich befinde mich hier und im folgenden in einem starken Gegensatz zu Troeltsch. Mein grundsätzlicher Widerspruch gegen Troeltsch, der mich übrigens nicht hindert, die durch ihn empfangene Anregung dankbar anzuerkennen, bezieht sich, abgesehen von dem oben S. 109 A. 1 Bemerkten, auf zwei Punkte, die beide auch M. Weber mitbetreffen. Erstens hält Troeltsch es für einen Fortschritt seiner eigenen gegenüber den früheren Darstellungen, daß er nach dem Vorgang von M. Weber (und der beiden Carlyle) die Bedeutung der lex naturae für Luther und für die Reformation überhaupt hervorgehoben habe. Allein wie schon bei M. Weber, so schillert auch bei ihm der Begriff der lex naturae fortwährend. Das eine Mal sind lex naturae die unveränderlichen Naturverhältnisse, unter denen der Mensch steht — also etwas Tatsächliches; das andere Mal ist es das Bewußtsein eines Seinsollenden, das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes; soweit es dem „natürlichen" Menschen eignet. Bei M. Weber ist mir die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe um so unverständlicher, weil er doch in gewissen Fällen sie ganz klar zu unterscheiden weiß. In seinem berühmten Aufsatz über den Geist des Kapitalismus (jetzt Ges. Aufs. S. 70,

geleitetes, noch auf ein philosophisch aus einem angeborenen Vernunftbesitz des Menschen entwickeltes. Das eine weist er ohne viel Umstände damit zurück, daß

A. 2) macht er zu der Stelle aus der Freiheit eines Christenmenschen (WA VII 30, 14 daß der geistliche, in Gott frei und selig gewordene Mensch doch hier auf Erden „muß seynen eygen leyp regieren und mit leuthen umbgahn) die Anmerkung: lex naturae hier = *natürliche Ordnung der Welt*; dagegen zu dem gleich darauf folgenden (daß Gott Adam im Paradies zu schaffen gab): lex naturae hier = *natürliche Sittlichkeit*. M. Weber sucht allerdings eine Beziehung zwischen beidem herzustellen, indem er — gewiß gegen Luthers Absicht — das von Gott Adam Auferlegte in einen ihm eingepflanzten *Trieb* umdeutet. In Troeltschs Lutherdarstellung ist diese Vermischung des Seienden mit dem Seinsollenden geradezu ins Grelle gesteigert. Lex naturae ist bei ihm in buntem Wechsel das eine Mal die *Schranke*, die das natürliche Wesen der Dinge dem sittlichen Eingreifen des Menschen *entgegensetzt*, das andere Mal sind es die *Forderungen*, die *auf Grund* der natürlichen d. h. der aller Geschichte vorausliegenden Bedingungen und auf Grund des allgemeinmenschlichen Billigkeitsgefühls für die Ordnung der Gesellschaft *erhoben werden müssen*. Es kommt noch hinzu, daß Troeltsch — M. Weber wußte hier einigermaßen besser Bescheid — den Begriff des Naturrechts im zweiten Sinn immer wie etwas *nach Form und Inhalt Eindeutiges* behandelt. Er redet ständig von dem „stoischen Naturrecht" und betrachtet Kommunismus und Demokratie als dessen selbstverständlichen Gehalt. D. h. er hat keine klare Vorstellung davon, daß schon im Altertum seit den Sophisten zwei entgegengesetzte Anschauungen über die Urzeit nebeneinander hergehen, die *beide* auf die kirchliche Denkweise einwirken, und daß im Mittelalter der Unterschied, ob man das Naturrecht blos als *subsidiäres* Recht benützt oder es als *das richtige Recht* geltend macht, durchaus nicht glatt mit dem von Kirche und Sekte zusammenfällt. — Für Luther löst sich die bei Troeltsch herrschende Verwirrung, sobald man erkennt, daß *der ganze Begriff von lex naturae*, so wie ihn M. Weber und Troeltsch zumeist verstehen, *in Luther nur eingetragen* ist.

Zweitens hat Troeltsch von M. Weber auch dessen Unterscheidung von „*Kirche*" und „*Sekte*" übernommen. Sie greift hier ein, weil sich aus ihr für Weber und Troeltsch ergibt, daß die „Kirche", die sich der Masse, den Umständen anpaßt, *notwendig* in ihren sittlichen Ansprüchen bescheidener ist als die „Sekte". M. Weber hatte (Christliche Welt 1906, S. 578) den Unterschied zwischen beiden so bestimmt: Eine „Kirche will eine *Anstalt* sein, eine Art göttlicher Fideikommißstiftung zur Seelenrettung der einzelnen, die in sie *hineingeboren* werden und für sie prinzipiell *Objekt* ihrer an das Amt gebundenen Leistung sind. Eine Sekte ist dagegen eine freie Gemeinschaft lediglich religiös *qualifizierter* Individuen, in welche der einzelne kraft beiderseits freier Entschließung *aufgenommen* wird". Uebereinstimmend sagt Troeltsch, Soziallehren, S. 362: „Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d. h. alles umfassenwollende Organisation. Die Sekten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Haus aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen." — Jedermann sieht es diesem Begriffe von „Sekte" sofort an, daß er ausschließlich von den englischen „Sekten" des Revolutionszeitalters abgelesen ist. Ein derartiger Begriff von religiöser Gemeinschaft war aber *überhaupt erst seit der Reformation, seit der Lehre vom allgemeinen Priestertum*, möglich und ist immer nur auf dem Boden der Reformation möglich geblieben. Ihn „idealtypisch" auf die vorausgehende Kirchengeschichte übertragen, heißt überall schiefe Bilder zeichnen. Denn der „Typus", innerhalb dessen sich die „Sekten" bis zur Reformation halten, ist überall der der katholischen Kirche. Ihre Abscheidung von der Großkirche und ihre Anziehungskraft beruht nicht in erster Linie darauf, daß sie nach per-

Moses im Neuen Testament nicht mehr gelte [1]); beim andern war er schon durch seinen Gegensatz gegen Aristoteles von Haus aus mißtrauisch gestimmt [2]). Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, daß Luther die Stände, die er bestehen läßt, gern als die „natürlichen" und die ihnen entsprechende Ordnung als die „vernünftige" bezeichnet. Denn das bedeutet nicht, daß Luther die „natürliche Vernunft" im gemeinen Sinn oder etwa die „Natur der Dinge" als selbständige Quelle unbedingter, auch vom Christen schon vermöge dieser Beziehung ohne weiteres zu bejahender Geltungen betrachtet hätte [3]). Man muß genauer zusehen, was Luther in diesem Zusammenhang unter „Vernunft" und „natürlichem Gesetz" versteht. Er hebt allerdings hervor, daß es gewisse in der Schöpfungsordnung begründete und darum unaufhebbare Tatsachen gibt, die an sich schon eine Gliederung der Menschen herbeiführen, wie das Verhältnis von Eltern und Kindern,

---

sönlicherer Durchbildung der einzelnen streben, sondern darauf, daß sie eine höhere oder wirksamere Gabe versprechen. War denn, um bloß die bezeichnendsten Beispiele herauszugreifen, für die Donatisten, für die Katharer, für die Waldenser ihre Kirche nicht „Anstalt" und die Glieder der Gemeinde nicht „Objekt"? Man denke doch daran, daß der Donatismus die Forderung der Heiligkeit auf die Priester beschränkt und sie diesen auferlegt, um damit die Kraft der Sakramente zu sichern, vergegenwärtige sich, daß die Katharer und die Waldenser eine regelrechte Hierarchie ausgebaut haben, erinnere sich an das consolamentum und die Ispoved der Katharer und an die Rolle, die die „Vollkommenen" bei den Katharern und den Waldensern spielen, auch daran noch, daß bei den Hussiten die Spitze sich nur gegen die in Todsünden lebenden Priester richtet. Andererseits vermag ich aber auch für die Reformation nicht zuzugeben, daß ihr Kirchengedanke als solcher eine Abschwächung der sittlichen Forderungen unvermeidlich nach sich gezogen hätte. Luther (vgl. darüber die beiden nächsten Abhandlungen) ist es gerade gewesen, der in seinen Kirchenbegriff den Freiwilligkeitsgedanken mit aufgenommen und dadurch auch das sittliche Ziel auf seiner Höhe zu halten versucht hat; Calvin hat dies noch bestimmter zum Ausdruck gebracht (Bedeutung der Konfirmation und der Kirchenzucht, vgl. darüber meine Rede „Johannes Calvin", 1919, S. 10 f.). Umgekehrt sind bei den „Sekten", sobald sie Werbearbeit treiben, und auch ohne dies, sobald sie ins zweite Geschlecht kommen, d. h. sobald es solche gibt, die in sie hineingeboren werden, ganz dieselben Schwierigkeiten hervorgetreten wie bei den „Kirchen". Man wird auch grundsätzlich nicht behaupten können, daß eine kleinere, durch freiwilligen Zusammentritt entstehende Gruppe „soziologisch" von vornherein bessere Bedingungen für eine „persönlich-innerliche Durchbildung" ihrer Glieder biete, als eine Kirche. Aus der Geschichte kann man ebenso reichlich den Satz belegen, daß in einer derartigen Gemeinschaft die Sittlichkeit zur Beobachtung von Aeußerlichkeiten herabsinkt.

1) WA XVIII 358, 32 es hilft auch die bawrn nicht, das sie furgeben Gene. 1 und 2 seyen alle Dinge frey und gemeyn geschaffen, und daß wyr alle gleych getaufft sind. Denn ym newen Testament hellt und gilt Moses nicht.

2) WA VII 739, 27 certum est, Aristotelem mortuum et damnatum esse doctorem hodie omnium universitatum magis quam Christum. quia autoritate et studio Thomae elevatus regnat, resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes morales et philosophiam naturalem, et triceps scilicet Cerberus, immo tricorpor Gerion.

3) Wie dies Troeltsch überall voraussetzt. Er hat aber nicht den leisesten Versuch gemacht zu erweisen, daß Luther irgendwo die weltlichen Ordnungen „in Recht, Macht, Gewalt, Besitz" aus einem angeborenen Inhalt der „Vernunft" hergeleitet oder sie deshalb gebilligt hätte, weil sie der Vernunft d. h. der Einsicht in die nun einmal unabänderlichen Weltverhältnisse und einer darauf sich gründenden Zweckmäßigkeitsüberlegung entsprächen.

die Ungleichheit der Veranlagung und der daraus sich herleitende Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden. Aber dieses unumstößlich Gegebene meint Luther als solches nicht, wo er von dem natürlichen Gesetz spricht. Vielmehr denkt er an die Regel, nach der es sittlich verwertet und in ein Ganzes des Zusammenlebens eingeordnet werden soll. Er nennt diese das natürliche Gesetz, um damit auszudrücken, daß sie im unmittelbaren Gewissen des Menschen ihren Sitz hat. Aber er nimmt dabei immer eine für ihn bezeichnende Unterschiebung vor. Wohl ist er überzeugt, daß es ein angeborenes Gewissen innerhalb der Menschheit gibt und daß dieses Gewissen von sich aus schon Ordnungen hervorbringen kann und immer hervorgebracht hat. Ohne einen derartigen Anknüpfungspunkt wäre ja, wie er selbst immer betont, auch die ganze Predigt des Evangeliums wirkungslos [1]). Aber Luther sieht in dem Gewissen, sofern es sich selbst überlassen bleibt, doch nur ein schwaches, die wahren Ziele der Sittlichkeit tatsächlich nicht erreichendes Vermögen [2]). Ganz abgesehen davon, daß die höchsten Antriebe, jene Freiheit und Freudigkeit des Wollens, von diesem Boden aus nicht zu erschwingen sind; auch der Inhalt des von der reinen „Vernunft“ aus zu Fordernden bleibt hinter der wahren, d. h. der christlichen Sittlichkeit zurück. Die „Vernunft“ kann von sich aus etwa zu dem Wunschziel gelangen, daß Friede unter den Menschen herrschen oder daß man den gemeinen Nutzen um irdischer Zwecke willen fördern soll [3]). Aber was das neutestamentliche Gebot vorschreibt, den Nächsten so zu lieben, daß man alles für ihn zu opfern bereit ist, geht über ihre Kraft [4]). — Trotzdem nimmt Luther aber an, daß das

---

1) WA XVI 447, 10 et certe nobis centum annis frustra praedicaretur lex ut azino alicui, nisi esset inscripta cordibus nostris, ut admoniti statim dicamus: Ita habet res.

2) WA VIII 606, 32 conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. WA X 1; 203, 12 ff. Der gnaden liecht vortilgt das naturlich liecht nit, alß das drey und tzwey machen funff, ist gantz helle ym licht der natur, und das guttis zu thun, böses tzu meyden sey, ist auch helle unnd der gnaden liecht leschit dasselb nit auß. Aber dahyn mag das naturlich liecht nit reychen, das es mocht sagen, wilchs gutt und böse ding sey, und geschieht yhm eben alß dem, der da sollte gen Rom gehen und gienge hinder sich; denn derselb man wißte wohl, das man sollte die rechte straß gehen, wer gen Rom wollte, er wißte aber nit, wilche dieselb rechte straß were. WA V 119, 12 quo fit, ut hic versus nequeat intelligi de naturali ratione synderesi, sicut multorum habet opinio dicentium, principia prima in moralibus esse per se nota sicut in speculabilibus. falsa sunt haec. fides est primum principium omnium bonorum operum atque haec adeo incognita, ut omnis ratio summe eam exhorreat. ratio in summis suis viribus constituta dicit: quis ostendit nobis bona?

3) Disput. S. 91 Drews Th. 13 nam philosophia (= ratio) efficientem causam certe non novit, similiter nec finalem Th. 14 quia finalem nullam ponit aliam quam pacem huius vitae et efficientem nescit esse creatorem deum WA XL, 1; 305, 7 politia et oeconomia est subiecta rationi. Ratio prima. ibi leges civiles, iustitia civilis, das keiner dem andern nicht zunahen bau . . . lex est tradita supra rationem hominis . . , ut illuminaret hominem, ut declararet, quid ei faciendum ebda. 410, 11 dicimus philosophiam moralem nihil scire de deo. Aristoteles, Sadducaeus, civilis homo vocat hoc rectam rationem, bonam voluntatem, si quaerat communem utilitatem. non cogitat philosophus moralis, quod velit mereri vitam aeternam.

4) Z. B. WA XL, 1; 352, 3 das sind virtutes spiritus sancti, amare sic proximum ut impendere paratus corporibus, oculis, rem et omnia.

natürliche Gewissen — wenigstens bei den Empfänglichen, denn nicht alle sind dafür bestimmt — die christliche Sittlichkeit, wenn sie ihm entgegentritt, sofort als die allein wahre, als die Erfüllung des in ihm selbst Angelegten erkennt. Wie nie ein Volk so „ruchlos" war, das nicht irgendeinen Gottesdienst gehabt hätte, wie demnach das Gebot der ersten Tafel der Menschheit immer bekannt war, so ist auch die Pflicht gegen die Eltern und die gegen den Nächsten überall in gewissem Maße anerkannt. Mose und auch die Bergpredigt haben nichts schlechthin Neues verkündigt, sondern nur dasjenige bekräftigt und verdeutlicht, was von Natur schon in jedes Menschen Herz geschrieben ist [1]). Insofern heißt dann bei Luther das christliche Gebot und auch der (seinem geistlichen Sinne nach mit ihm übereinstimmende) Dekalog ein „natürliches Gesetz" [2]). Dieses „Naturgesetz" hat Luther im Auge, wenn er die Formen und Ordnungen des Lebens zu beurteilen unternimmt. Eine „Vernunft", die sich gegen die christliche Sittlichkeit sträubte oder ihrerseits unabhängig von dieser und neben ihr selbständige Vorschriften für die Lebensgestaltung geben dürfte, läßt Luther nirgends als Maßstab zu. Sie ist dann für ihn nur Gegenstand der Bekämpfung. Mit andern Worten also: wo Luther sich auf die „Vernunft" oder auf das „Gesetz der Natur" als schlechthin maßgebend beruft, denkt er in Wahrheit immer an die christlich bestimmte Vernunft, noch einfacher gesagt an das christliche Liebesgebot. Tatsächlich nimmt er auch da, wo er das Liebesgebot „Vernunft" nennt, dieses Gebot in der ganzen Strenge, in der er es sonst aufzufassen gewohnt war. Er drückt durch die Vereinerleiung mit dem Naturgesetz nicht die christliche Sittlichkeit auf ein bescheidenes Maß herab, sondern deutet umgekehrt die Aussage des natürlichen Gewissens ins Christliche hinauf.

Ebensowenig will Luther die als Gesetzbuch aufgefaßte Bibel zur Grundlage nehmen. Weder das Alte noch das Neue Testament. Die Jahre, in denen Luther mit unseren Fragen rang, sind zugleich diejenigen gewesen, in denen er seinen Standpunkt gegenüber der Bibel feststellte [3]). Die selbstgewisse Freiheit, zu der er sich damals gegenüber dem religiösen Inhalt der Bibel emporschwang, hat ihn erst recht da, wo es sich um weltliche Dinge handelt, über eine äußerliche Verwertung des Kanons hinausgehoben. Er schätzte an sich die alt-

1) Z. B. Disput. S. 378 Drews neque tamen Moses autor fuit decalogi. sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus . . . nam nulla natio unquam sub sole tam crudelis aut barbara fuit ac inhumana, quin senserit deum colendum, diligendum esse . . . sic etiam de honore et obedientia ergo parentes et superiores ebda. S. 408 decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo.

2) Als Beweis dafür verwendet Luther, wie schon Augustin und ihm nach die Scholastik, immer Matth. 7, 12, vgl. z. B. WA II 120, 22 Nu thust du wider die natur und ihr gesetz, das do spricht: was du wilt, das man dir thu, das thu auch dem andern. E. A. 8, 67 so doch auch das natürliche Gesetz eben wie dies Gebot in aller Menschen Herz geschrieben stehet. Denn niemand ist, der nicht fühlet und bekennen müsse, daß es recht und wahr sei, da das natürliche Gesetz spricht Matth. 7, 12 . . . da tragen sie ein lebendig Buch bei sich im Grunde des Herzens.

3) Vgl. darüber die letzte Abhandlung.

testamentliche Gesetzgebung sehr hoch. Er fand in ihr Vorzüge, die dem eben jetzt vordringenden und von den Humanisten so laut gepriesenen römischen Recht abgingen [1]). Aber ihm wurde gerade am Alten Testament klar, daß jedes Recht durch die Eigenart des betreffenden Volkes bedingt ist [2]). Denn er bemerkte, sobald er sich in die Einzelbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes vertiefte, überall darin das eigentümlich Jüdische. Er hat damit als Erster in den vom Altertum her überlieferten Glauben an ein bei allen Völkern gleichmäßig vorhandenes Naturrecht eine Bresche geschlagen, und die Bedeutung dieser Erkenntnis war um so größer, weil sie gegenüber einem als geoffenbart geltenden Gesetz errungen wurde. Schon durch diese Beziehung zur bestimmten Volksart verbot es sich ihm, das anderwärts Gewachsene auf den eigenen Boden verpflanzen zu wollen [3]). Aber wenn gar die Anerkennung gewisser alttestamentlicher Vorschriften im Namen des Glaubens gefordert wurde, verhielt er sich rundweg ablehnend. Dann erklärt er scharf: Moses ist nur der Juden Sachsenspiegel, der „uns Heiden" nichts angeht. Das alttestamentliche Gesetz — und zwar einschließlich des Dekalogs [4]) — ist nur soweit für den Christen verbindlich, als es mit dem „natürlichen

1) WA XVI 591, 17 ff. de legibus latis Romani ferme omnia torserunt in commodum proprium, sicut et fere omnes leges hodie eo respiciunt, sed Mosaicae leges aequae sunt omnibus hominibus.

2) WA XXX 3; 225, 24 ff. darum kann (Moses) Gesetze auch bei uns nicht in allen stücken rund und völlig gelten; denn wir müssen unsers lands gestalt und wesen ansehen, wenn wir recht und gesetz stellen oder brauchen wollen, weil unser gesetz und recht auff unser und nicht auff Moses lande und wesen gestalt, gleichwie Mose gesetz auff seines und nicht auff unsers volkes wesen und gestalt gestellet sind.

3) WA XXXI 1; 238, 26 wohl ists wahr, das im gesetze Mosi weltliche regiment und äußerliche weise feiner denn aller Heiden weise und recht gefaßt sind, das wol zu wünschen wäre, alle welt hätte solcher rechte das mehrere Teil. Aber weil es nicht not ist und ohn untreglich Fahr und schaden solche enderung nicht mag geschehen, so las mans einen wunsch bleiben.

4) Troeltsch hat freilich behauptet, daß von einem bestimmten Zeitpunkt an — er glaubt zwischen 1523 und 1532 — bei Luther tatsächlich der Dekalog an die Stelle der Bergpredigt getreten sei, vgl. Soziallehren S. 494: „Dabei ist es nun aber charakteristisch, daß ihm als die den innern Trieb objektiv darstellende Offenbarung des Sittengesetzes nicht die Bergpredigt erschien, sondern der Dekalog, der ihm wiederum identisch war mit dem natürlichen sittlichen Bewußtsein oder dem Naturgesetz und der von Jesus und den Aposteln einfach bestätigt und gedeutet worden ist. So erwuchs der Dekalog zu seiner für den Protestantismus charakteristischen absoluten Bedeutung als Ausdruck und Inbegriff der vollen lex naturae und der mit dieser identischen evangelischen Ethik." S. 496 „Die Ethik einer universalen Kirche und einer aus der Sündenvergebung quellenden Ergebung in die Unüberwindlichkeit der Sünde konnte nicht an der Bergpredigt, sondern nur am Dekalog ihr Schibboleth haben. Die religiöse Volksethik Alt-Israels eignete sich hierzu besser als der rein auf die persönliche Innerlichkeit gerichtete Radikalismus der Jesuspredigt, und die spätere Ethik Luthers zog überhaupt in immer weiterem Umfang das alte Testament und die jüdische Moralweisheit heran." — Dies ist eine der Stellen, wo es für mich am offenkundigsten wird, daß Troeltsch nicht auf Grund der Quellen, sondern unter dem Zwang der ihm von vornherein feststehenden Begriffe urteilt. Weil es in einer „Kirche" so sein muß, deswegen ist es auch bei Luther so gewesen, daß er als Kirchengründer den Maßstab der Sittlichkeit herabsetzte. Und doch erweist es jede beliebige Auslegung des Dekalogs im Luthertum — ich lasse mir für Luther am Kleinen Katechismus

Gesetz", d. h. wie eben gezeigt mit dem christlichen Gebot übereinkommt [1]). — Mit der gleichen Entschiedenheit schneidet er aber auch fürs Neue Testament jeden Ver-

---

genügen —, daß hier nicht die Bergpredigt zum Dekalog heruntergedeutet, sondern umgekehrt der Dekalog in die Bergpredigt hinaufgedeutet wird. Ich erinnere außerdem daran, daß gerade die kühnsten Worte Luthers über den Dekalog nach 1532 fallen, vgl. die schon angeführten Thesen vom Jahr 1535 über die „neuen Dekaloge" Disput. S. 12 Drews Th. 52 habito enim Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus Th. 53 imo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas et Petrus, maxime Christus in evangelio Th. 54 et hi decalogi clariores sunt, quam Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosi. Das ist doch wohl ein anderer Luther als der von Troeltsch nach seinem eigenen Wunsch zurechtgemachte. Von der „jüdischen Moralweisheit", die Luther in immer weiterem Umfang herangezogen haben soll, sehe ich ganz ab. Das hat Troeltsch völlig frei hinzugetan.

Nun hat Troeltsch S. 495 A. allerdings gemeint, aus der „Auslegung der Bergpredigt" von 1532 (richtiger 1530—32) den Beweis für seine Behauptung führen zu können. Dieselbe Schrift verwendet gelegentlich auch Meinecke (Hist. Zeitschr. B. 121 S. 22) und überall Georg Wünsch (Die Bergpredigt bei Luther. Tübingen 1920), dem dies am meisten übel zu nehmen ist, weil er als Spezialforscher gelten wollte. Allein hier kommt noch etwas in Betracht, was ich ins Allgemeine sagen möchte. Es wäre an der Zeit, daß endlich auch in der Lutherforschung diejenigen Grundsätze anerkannt würden, die sonst für jede geschichtliche Forschung gelten d. h. daß man einem Schriftsteller nur dasjenige zurechnet, was sicher von ihm herrührt. Für unsere Schrift ist in der Weimarer Ausgabe XXXII S. LXXVI hervorgehoben: „Wer die 1532 gedruckte Bearbeitung unserer Matthäuspredigten hergestellt hat, wissen wir nicht, ebensowenig von wem Nachschrift oder Nachschriften herrührten, die zugrunde gelegt wurden." Das war für jeden einigermaßen Kundigen eine deutliche Warnung. Wer, wie es jetzt in der Weimarer Ausgabe möglich ist, die Nachschriften von Predigten oder Vorlesungen mit dem (von andern als Luther) veröffentlichten Text vergleicht, wird sich wohl hüten, irgendeine nicht von Luther selbst herausgegebene Schrift, auch wenn er, wie in unserem Fall, die Vorrede dazu geschrieben hat, als Quelle für Luthers Anschauungen zu benützen. Die Bearbeitung ist immer so stark und namentlich ist die Einmischung melanchthonischer Gedanken so offenkundig, daß man sie so wenig beiziehen darf, wie etwa die früher gedruckten Tischreden. Wie kann man es in unsern Predigten nur einen Augenblick für möglich halten, daß Luther Säze gesprochen oder geschrieben hätte wie die (389, 21): „Welche nu zum selben irdischen regiment gehoren, die sollen und müssen recht und straffe haben und halten, unterscheid der stend, personen, guter ordnen und teilen, das es alles gefaget sei und ein jeglicher wisse, was er thun und haben soll, und niemand sich jnn eines andern ampt menge noch andern zu nahe greiffe noch das jre nehme. Dazu gehoren Juristen, die solchs leren und druber halten sollen. Das Euangelium aber hatt sich nichts damit zubekommern. Man halte nur daneben Luthers Vorwort mit seinen scharfen Ausfällen gegen die Juristen (300, 22 also haben die Juristen und Sophisten die Kirche regiert und gelert bis her) und sehe, ob das zu einander paßt. Oder vergleiche man etwa die Schrift „An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen" vom Jahr 1540, um sich davon zu überzeugen, ob Luther in seiner Stellung zur Bergpredigt sich jemals im geringsten gewandelt hat.

1) WA XVIII 81, 7 ff. Darumb ist bilderey und sabbath und alles, was Moses mehr und uber das naturlich gesetze hat gesetzt, weil es naturlich gesetz nicht hat, frey, ledig und abe ... Darum las man Mose der Juden Sachsenspiegel sein und uns Heyden unverworren damit, gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet. WA XVI 386, 3 ff. quando ergo Mose herferet praeceptis et legibus, dic: facessat cum legibus suis et populo,

such ab, die Einrichtungen der Urzeit ohne weiteres zu einer verpflichtenden Regel zu erheben. Der urchristliche Kommunismus insbesondere kann nach ihm um so weniger für die Gegenwart maßgebend sein, weil er selbst in der Zeit seines Bestehens nur auf Freiwilligkeit gegründet war [1]).

Am leidenschaftlichsten hat Luther sich aber gegen den Gedanken gewendet, das Evangelium selbst unmittelbar in eine Gesellschaftsordnung umzusetzen und demzufolge aus der christlichen Freiheit die Forderung der bürgerlichen und gesellschaftlichen Freiheit und Gleichheit herzuleiten [2]). Diese scheinbar einfachste Lösung galt Luther als zu grob, zu äußerlich, ja als ein Mißbrauch. Er fand hier gerade den Sinn verzerrt, den er bei der Auffassung der Religion wie der Sittlichkeit wieder neu entdeckt hatte. Wenn aus dem Evangelium, d. h. aus dem im Glauben gewonnenen Gottesverhältnis unmittelbar Folgerungen politischer Art gezogen werden durften, dann waren Religion und Sittlichkeit nicht mehr ein Selbstzweck, nicht mehr ein Dienst aus freier Hingabe, sondern bereits im Begriff, Mittel für etwas anderes, für eine irdische Glückseligkeit, zu werden. Sollten Religion und Sittlichkeit auf der Höhe bleiben, auf die er sie wiederum geführt hatte, dann mußte auch der Satz aufrecht erhalten werden, daß sie unter allen, selbst unter den drückendsten äußeren Verhältnissen bestehen können.

Den Grundsatz, auf den er sich in Wirklichkeit stellte, hat Luther mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Wenn er die Frage zu beantworten hatte, was ein „seliger" und was ein „sündiger" Stand sei — denn in dieser Form hat Luther immer gefragt, nicht nur bei den Kriegsleuten im Titel seiner bekannten Schrift, sondern ebenso bei der Obrigkeit [3]) und bei den übrigen Berufen [4]) —, dann entschied sie sich ihm darnach, ob das betreffende Amt „nützlich war

---

non audio verbum tuum, sed audiam verbum quod me tangit, quod est nostrum evangelium. „Ite, predicate evangelium" non Judaeis, sed omnibus creaturis. huc pertineo (= „wir Heiden") 390, 1 prius ghet uns nicht an, sed Judaeos. nos habemus commune verbum de fide et charitate. praecepta legimus, non quod nobis praecepta, sed quod reymen sich cum naturali lege et ordinate sunt posita. quod in naturali non invenimus et in Mose ghet uns nit an.

1) WA XVIII 359, 5 ff. auch macht das Euangelion nicht die güter gemeyn, on alleyne, wilche solchs williglich von yhn selbs thun wollen, wie die Aposteln und Junger Act. 4 taten. Disput. S. 561 Drews societas seu communio apostolorum fuit charitatis, non fidei. nos liberum relinquimus conferre res suas in commune et non. in necessitate autem res non est mea, sed proximi egentis. habeas res tuas proprias aut facias communes ut lubet.

2) WA XVIII 326, 14 Es soll keyn leybeygener seyn, weyl uns Christus hat alle befreyet. Was ist das? Das heißt Christliche freyheyt ganz fleischlich machen . . . denn eyn leybeygener kan wohl Christen seyn und Christliche freyheyt haben, gleichwie eyn gefangener odder kranker Christen ist und doch nicht frey ist. Es will dißer artickel alle menschen gleich machen und aus dem geystlichen reich Christs eyn weltlich eußerlich reich machen, wilchs unmüglich ist.

3) WA XIV 554, 34 hoc autem pro solatio et exhortatione dicitur magistratus, ut sciat sese gerere non suam rem sed divinam certique sint sese esse ministros dei et operari opus divinum esseque in salutis statu.

4) WA XXXI 1; 217, 10 ff. darumb heißen solche Stände, so mit Gottes Wort gestiftet sind, alles heilige, göttliche Stände, obgleich die Personen nicht heilig sind, als Vater, Mutter, Son, Tochter, Herr, Fraw, Knecht, Magd, Prediger, Pfarrherr.

der christlichen Gemeinde"[1]) oder, wie er noch klarer sagen kann, ob es ein Beruf war, der aus dem Gesetz der Liebe herquillet[2]). Der Maßstab, den er für den Aufbau der richtigen Gesellschaftsordnung anlegt, ist also jener Gedanke einer unsichtbaren Gemeinde, des Reiches Gottes, den Luther in seiner Frühzeit schon erfaßt hatte und aus dem er zu gleicher Zeit auch für die Neugestaltung der Kirche die praktischen Folgerungen zog[3]). Das war für ihn der Gemeinschaftsgedanke; derjenige, an dem sich, weil er Gottes letzte Absicht darstellte, alle andere Formen des Gemeinschaftslebens in ihrem Recht erweisen mußten. War er für den Neubau der Kirche nach seinem religiösen Inhalt hin wichtig, so kam er für die Frage der Gesellschaftsordnung mit seiner der Welt zugewandten Seite, d. h. als innerlichste Liebesgemeinschaft in Betracht. Hielt man sich aber gegenwärtig, daß diese Liebesgemeinschaft mit der unsichtbaren Kirche zusammenfiel, dann war offenkundig, daß sie nicht, wie bei den Täufern, als ein Gesetz der „Welt" aufgedrungen werden konnte. Sie war eine Gemeinschaft der Herzen, die das frei bejahte Verhältnis zu Gott zu ihrer Voraussetzung hatte. Ebenso offenkundig war freilich, daß auch dieses unsichtbare Reich der Liebe in der Welt nicht bestehen konnte, ohne daß gewisse äußere Bedingungen erfüllt waren. Denn daß auch die Glieder dieses Reichs Menschen waren, die leben mußten, Nahrung und Kleidung haben mußten und womöglich des ungestörten Daseins sich erfreuen sollten, diese „lex naturae" hat Luther allerdings immer anerkannt. Nur war mit ihr für die Frage, die ihn beschäftigte, noch herzlich wenig gesagt. Es kam darauf an, ob die Formen, die die Menschen für die Befriedigung dieser „lex naturae" im Lauf der Geschichte geschaffen hatten, mit jener Liebesgemeinschaft verträglich waren oder nicht. Ja Luther stellt noch eine höhere Forderung. Er ist nicht damit zufrieden, daß sie bloß verträglich seien, sondern er verlangt für sie den Nachweis, daß sie „aus dem Gesetz der Liebe herquellen". Erst dann also, wenn sie sich aus dem Gedanken der Liebesgemeinschaft ableiten ließen, wenn gezeigt werden konnte, daß sie selbst etwas zu ihr beitragen, hält Luther die Frage für erledigt.

Luther versäumt nicht, dabei immer wieder in Erinnerung zu rufen, was er

1) WA VI 408, 10 und yhr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der christlichen gemeyne. — Anderwärts kann Luther in abgekürzter Weise einfach das „nützlich sein" betonen, so z. B. WA X 3; 107, 38 ff. so müssen alle Werk erwiesen werden als: Du nimmst ein Weib, damit du deinem Nähesten nicht schaden mögest durch Ehebruch. So ist zu reden von Fürsten, Amtleuten, Künstlern: sie müssen alles thun zum Nutzen des Nähesten und zur Uebung des Leibes, daß der Leib nicht geil werde gegen den Nähesten durch Ehebruch usw. oder daß der Leib geschickter werde, dem Nähesten zu dienen. WA XII 592, 17 derhalben soll er nit das sein suchen, sondern nütz sein, darzu auch das eelich leben taugt, das da nütz ist wider den eebruch, auch das regiment usw. WA XXVII 514, 10 hoc age ut inveniaris in statu, in quo proximo servis.

2) WA XIX 657, 26 denn das ist auch ein beruff, der aus dem gesetz der liebe herquillet. — Aus dem „Gesetz der Liebe", nicht aus der lex naturae im Sinn von M. Weber und Troeltsch!

3) Vgl. darüber die beiden nächsten Abhandlungen.

unter Liebe versteht. Unaufhörlich prägt er seinen der Bergpredigt [1]) entnommenen Begriff von christlicher Liebe im Gegensatz zur katholisch-scholastischen Abschwächung ein: daß die echte christliche Liebe die Selbstliebe nicht voraussetzt, sondern ausschließt [2]); daß sie nicht der natürlichen Zuneigung folgt, sondern gerade den ihr Unangenehmen, den Feind wesentlich mitumfaßt [3]); daß sie nicht nur Gesinnung, sondern Tat ist; nicht erst wartet, bis der andere sich in äußerster Not befindet, sondern von sich aus hilft [4]) und ihrerseits sich ohne Widerstand von dem gewalttätigen Nächsten auch das Letzte rauben läßt [5]). Und daß sie das alles tut nicht in der Meinung, etwas Außerordentliches zu leisten, sondern in dem Bewußtsein, einfach das Gebot Christi zu erfüllen [6]). Damit war festgestellt, daß die Liebe nicht bloß „Freundschaft", geschweige bloß nachbarliche Gesinnung, sondern Zusammengehörigkeitsgefühl im Blick auf eine gemeinsame Bestimmung und demgemäß Wille zum gemeinsamen Leben, zum Miteinandertragen und Miteinanderwirken ist [7]).

Von da aus stößt Luther nun aber jetzt erst recht mit dem Staat zusammen. Denn nun zeigt sich ihm, daß der Staat wesenhaft entgegengesetzte Züge trägt. Wenn dort Freiwilligkeit und Opferfreudigkeit das Kennzeichnende ist, so herrscht hier harter Zwang und unruhiges Machtstreben. Und zwar gilt dies nicht, wie Augustin es noch gefaßt hatte, nur von einem bestimmten Staat, etwa vom Großstaat, der andere Völker zu unterwerfen trachtet, oder vom tyrannisch werdenden Staat, der seine Bürger knechtet, sondern es gilt vom Staat als solchem. Es liegt im Wesen jedes Staates, daß er sich ausdehnen und seinen Willen unbe-

1) Die Heutigen denken bei der „Bergpredigt" immer nur an Tolstoi, ohne sich darüber klar zu werden, daß Tolstoi eine ganz bestimmte, den Sinn verengernde Deutung der Bergpredigt vorträgt. Er drückt schon die Antriebe in schlimmster Weise herunter, wenn er das Christentum „eine Metaphysik der moralischen Oekonomie" nennt, aber er schwächt mit seiner ausschließlichen Betonung des Nichtwiderstehens auch den Inhalt ab. So wird die Bergpredigt eine Anweisung, wie man nachbarlich nebeneinander leben und miteinander auskommen kann. Aber innerlich bleibt dabei der Mensch dem Menschen gleichgültig — so wie es bei Tolstoi persönlich in Wahrheit der Fall war; vgl. Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern S. 19 und 21 f.

2) WA II 580, 24 ff. illud quoque diligentissime observandum, quod ex huius praecepti verbis aliquot patres sumpserunt hanc opinionem quod ordinata charitas incipit a se ipso ... ego praeceptum hoc sic intelligo ut non precipiatur amor sui, sed amor proximi tantum I 388, 26 ff., 654, 6; II 577, 19; II 147, 13 754, 12 ff.

3) WA I 365, 13 iste est amor crucis e cruce natus, qui illuc se transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno II 743, 34 ff., 744, 15 ff., 578, 38; VII 516, 6.

4) WA I 387, 27 über diesen Text (1. Joh. 3, 17) kumpt dieser vorlesterer und vorlegt, ja vorletzt und übir tausent meyl weg leget mit eyner sulchen glosse, das darben odder notleyden sall vorstanden werden von der letzten not.

5) Opp. v. arg. 4, 333 Th. 6 und 7; 340 Th. 1 WA IX 312, 9.

6) WA VIII 461, 13 Parrhisienses vero dilatabunt hanc partem decalogi papistici dum docent, non praeceptum sed consilium esse diligere inimicum et benefacere malefacientibus XI 249, 14 ff., 259, 17 ff., vgl. auch gegen die „neutrale" oder die „moralisch gute" Handlung II 408, 3 ff., 503, 7 514, 7 613, 17 ff.

7) Man beachte diesen Begriff der Liebe auch für den Unterschied Luthers von den Täufern.

dingt durchsetzen möchte. Alle bestehenden Staaten sind nach dem Muster von Nimrods Königreich begründet worden. Nur daß die heutigen Herrscher nicht, wie Nimrod es wenigstens tat, ein goldenes Zeitalter für ihre Untertanen heraufführen [1]).

Und doch gelangt Luther nicht wie Augustin dazu, daß er den Staat dem Gottesreich als die civitas diaboli gegenüberstellte. Denn er entdeckt jetzt *gerade in dem Gegensatz* von Staat und Gottesreich etwas, was sie innerhalb dieser Welt *verbindet*, und dies veranlaßt ihn, nunmehr den Staat herzhafter als früher zu bejahen.

Den vorstaatlichen Zustand vermag Luther sich nur als einen Krieg aller gegen alle vorzustellen. Er trifft darin tatsächlich zusammen mit einer bestimmten Richtung der antiken Philosophie; aber es wäre doch sehr falsch, anzunehmen, daß er deshalb bloß eine überlieferte Meinung aufgenommen hätte. Ihm ergab sich seine Auffassung als notwendige Folge der ihm jetzt feststehenden Ueberzeugung, daß die *Selbstsucht* der beherrschende Trieb im natürlichen Menschen sei. Und wenn der Philosoph, seine Betrachtung fortsetzend, den Segen des Staats dann damit bewies, daß der Staat den Frieden begründe, daß er die Menschlichkeit fördere [2]), seine Untertanen zu einer äußeren Gerechtigkeit erziehe — mehr als eine *äußere* Gerechtigkeit kann der mit dem Zwang arbeitende Staat allerdings nach Luther nicht herstellen [3]) — und damit die Grundlagen für die Kulturarbeit schaffe [4]),

1) WA XIV 210, 2 ff. et is (Nimrod) dicitur, qui suppressit populum et vi factus est dominus. *hec natura adhuc est omnium principum.* et gubernationem pulchram incepit. quid dicemus ad hoc quod fuit coram domino etc. coram mundo fuit inculpatus. si hodie tales haberemus principes, aurea essent saecula. Babyloniam edificavit, fuit optimum eius regimen, quod omnibus placuit, alias non durasset. hoc pacto administrarunt urbes et bona fuit et tamen spiritus sanctus eum venatorem appellat, quia *malitia quedam in omnibus est querendi et locupletandi sua.* WA X 2; 233, 14 denn fast alle königreich der Art sind auß gottis ordnung wie Nymrods; ohn des itzigen lügenkönigs von Engelland, der seyn königreich wie man weiß schier so redlich ynnen hat, alß der Bapst das Bapsttum. Enders III 219, 69 principem esse et non aliqua ex parte latronem esse aut non aut vix possibile est, eoque maiorem, quo maior princips fuerit.

2) WA XXX 2; 555, 5 ff. also ist des weltlichen regiments werk und ehre, das es aus wilden thieren menschen macht und menschen erhellt, das sie nicht wilde thiere werden.

3) WA X 1; 454, 19 durchs schwerd und sein gesetz werden sie bewarett und getrieben ynn eyn still, rugig, erber wesen; dennoch werden sie dadurch nitt frum, das hertz wirt nichts besser. Es ist nur die hand getzwungen und gepunden und sind werk oder gerechtigkeit nit yhr eygen, ßondern des schwerdts, das solchs auß yhn tzwingt und durch seyne straff und furcht yn yhn wirkt . . . Aber damit ist niemandt frum fur gott, das hertz bleybt dennoch feynd solchem tzuchtmeister, hasset seyne straff, were lieber frey. II 493, 6 atque ita clarum est, iustitiam christianam et humanam esse prorsus non modo diversas, sed contrarias quoque. quia haec ex operibus fit, ex illa fiunt opera.

4) WA X 1; 454, 13 ff. denn aus derselben ursach wollt gott nit aufheben das weltlich schwerdt ym newen testamentt, ja er bestettigt es, wiewohl er seyn nit brauchen wollt und den seynen auch nit noth ist, ßondern daß man dem vrechen, wilden wesen muge weren und die leutt mit friden unternander leben, sich neeren und mehren mugen, es wurde sunst alle land wuste, voll morder und reuber, blieb keyn weyb, keyn kind ungeschendet; aber durchs schwerdt und seyn gesetz werden sie bewaret und getrieben in eyn still, rugig, erber wesen. XXXI 1; 192, 25 ff. weil denn gott die welt nicht will wüst und leer haben, sondern hat sie geschaffen, das menschen drauff wohnen und das land erbeiten und füllen sollen,

so hatte Luther zwar von diesen Dingen gleichfalls einen starken Eindruck und hob sie gelegentlich kräftig hervor, aber all das reichte für ihn noch nicht aus, um den Anstoß zu beseitigen, den er trotzdem an der Gewaltherrschaft des Staates nahm[1]).

Dafür aber zeigte sich ihm in jenem höchsten Gemeinschaftsgedanken, den er als Wertmaßstab verwendete, ein Gesichtspunkt, unter dem auch dieses Hindernis verschwand. Er gewahrt, daß der Staat mit seiner Härte zugleich dem Reich Gottes einen Dienst leistet, und zwar einen Dienst, der diesem schlechthin unentbehrlich ist. Ohne ihn vermöchte sich, so wie die Menschheit tatsächlich ist, das Christentum in der Welt nicht zu behaupten. An dieser Stelle wird jene Ueberzeugung, die ihm Schrift und Erfahrung bestätigte, daß das Evangelium tatsächlich immer nur eine Minderheit wirklich erfaßt[2]), von praktischer Bedeutung. Denn Luther vergegenwärtigt sich nun, wie gerade diese Minderheit, diese Besten, durch ihren Grundsatz: dem Uebel nicht zu widerstehen, ohne den Staat der Gewalttätigkeit der Rücksichtslosen bis zur Vernichtung ausgeliefert wären. Retten kann sie, d. h. nicht die Einzelnen — sie könnten sich drein finden, zugrunde zu gehen —, aber ihre Gesamtheit und die ihnen sich darstellende Form der Gemeinschaft nur eine Einrichtung, die das Recht verteidigt und die zu dessen Durchsetzung auch die nötige Macht besitzt.

---

wie Gene. am ersten stehet, und solches alles nicht mag geschehen, wo keyn friede ist, wird er gezwungen als eine schepffer sein eigen geschepffe, werk und ordnung zu erhalten, das er oberkeit muß einsetzen und erhalten.

1) Ausdrücklich erklärt Luther die philosophische d. h. die naturrechtliche oder wie er sagt, die gottlose Begründung des Staats für ungenügend E. A. opp. exeg. 20, 48 nam materialem et formalem causam solum (in der Zeit des Heidentums) tum politiae tum oeconomiae norunt, finalem autem et efficientem causam non norunt, hoc est nesciunt unde veniant politia et oeconomia et a quo conserventur, item quo tendant. Aristoteles igitur in ethicis et de republica, item Xenophon, Plato, Cicero et alii, quamquam de republica praeclare scripserunt, tamen veram efficientem et finalem causam non attingunt. causam enim finalem optimam et praecipuam putant esse pacem politicam, honestum, gloriam etc., efficientem autem causam constituunt virum sapientem seu prudentem magistratum, vel ut ipsi loquuntur virum et civem bonum. . . . . 57 (Das Richtige dagegen ist) quod tantum simus ministri et cooperatores dei nec simus causa efficiens, sed instrumentalis causa; per quam deus operatur et facit illa . . . sic magistratus tantum instrumentum est, per quod deus pacem et iura conservat.

2) WA XI 251, 35 ff. die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleich alle getaufft und christen heißen. Aber die christen wonen (wie man spricht) fern von einander. Darumb leydet sichs in der welt nicht, das eyn christlich regiment gemeyn werde uber alle welt, ja noch uber eyn land odder große menge. Denn der bösen sind ymer viel mehr denn der frummen. Darumb eyn ganz land oder die welt sich unterwinden mit dem Euangelio zu regieren, das ist eben als wenn eyn hirt yn eynem stall zusammen thett wölff, lewen, addeler, schaf und liß iglichs frey unter dem andern gehen . . . Hie würden die schaff wol frid halten und sich fridlich also lassen weyden und regiern, aber sie würden nicht lange leben noch keyn thier fur dem andern bleyben. XII 329, 3 denn dieweyl wir nicht alle glewben, sondern der meyst hauf unglewbig ist, hat ers also geschaffen und verordnet, auf daß die welt eynander nicht fresse, das die ubirkeit das schwert füre und den bösen were. Enders III 190, 61 ff. ablato enim gladio (quum necesse sit malos plures esse) quamdiu stabit ecclesia dei in hoc saeculo, quum nullus neque vitae neque rerum usu prae malorum licentia potiri queat?

Dadurch erst erweist sich ihm der Staat im wahren Sinn als Gottesordnung; wenn auch im Vergleich mit dem Reich Gottes selbst nur als eine Gottesordnung zweiten Rangs. Er ist das Reich Gottes zur „linken Hand“ [1]), die Schutzwehr, die Gott für sein Werk in dieser Welt errichtet hat [2]). Luther vertieft dies noch, indem er auch an dem Staat den Doppelzug aufweist, der Gottes Wirken in der Welt überhaupt kennzeichnet. Im Blick auf seine Strafübung an den Bösen erscheint der Staat als ein Werkzeug des göttlichen Zorns; aber sieht man ihn von der dem Reich Gottes zugewendeten Seite, so offenbart er sich als etwas Höheres. Dann zeigt er sich als ein Stück der göttlichen Barmherzigkeit. Denn der Staat übt tatsächlich Liebe, sofern er die Vergewaltigten, die Schwachen, die Bedrängten in seine Obhut nimmt [3]). Damit rückt für Luther auch die Gewalt, die der Staat handhabt, in das richtige Licht. Sie gilt ihm nicht als Selbstzweck. Es ist nichts anderes als eine wilde Unterstellung, wenn man Luther nachgesagt hat, daß er „die Gewalt um der Gewalt willen“ verherrliche [4]). Die Gewaltübung

---

1) WA LII 26, 21 ff. Eben wie das weltlich Regiment auch Gottes reych genennet mag werden. Denn er will haben, das es bleyben und wir uns in demselben gehorsamlich halten sollen. Aber es ist nur das reych mit der lincken Hand. Sein rechtes reych aber, da er selb regieret, da er nicht vater und mutter, Keyser und König, Henker und Büttel hynsetzt, sondern da er selb ist, ist dieses, da den Armen das Evangelion predigt wird.

2) WA XVI 339, 2 ubi pax non est et stil, nihil boni efficietur praedicatione Evangelii ib. 355, 1 ff. deus ergo quamquam non instituerit potestatem, tamen confirmat et vult et ad hoc gentilem accipit, qui instituat, et vult, ut eius populus huic obediat. dat ergo potestatem, ut sermonem eius promoveat. ut tempore apostolorum tanta fuit pax, ut liceret per omnes regiones peragrare, interim nesciebant Rhomani, ad quid ista pax valeret XXIII 514, 18 das unterste, des schwerts regiment, dienet dem Evangelio damit, daß es friede hält unter den leuten, ohn welchen man nicht kundte predigen. XXVI 32, 10 omnes fructus charitatis cogimur omittere non stante magistratu in pace. tempore belli expectanda mors tua omni momento, in periculo est pudicitia virginis, uxoris et omnis omnis rei.

3) WA XIX 625, 26 Obs nu wohl nicht scheinet, das würgen und rauben ein werk der liebe ist, derhalben ein einfeltiger denkt, es sey nicht eyn christlich werk, zyme auch eym christen nicht zu thun, so ists doch ynn der warheit auch ein werk der liebe ... sihe ich ... an, wie es die frumen schützt, weib und kind, haus und hof, gut und ehre und friede damit erhelt und bewahret, so find sichs, wie köstlich und göttlich das werk ist. WA XVIII 389, 31 ff. das weltliche reich, wilchs ist nichts denn göttlichs Zorns Diener über die Bösen, ... soll nicht barmherzig, sondern streng, ernst und zornig seyn ynn seynem ampt und werk ... 390, 20 wiewohl aber solcher ernst und zorn des weltlichen reichs ein unbarmherzig ding scheinet, wo mans doch recht ansihet, ists nicht das geringste stück gottlicher barmherzigkeit. E. A. 13, 83 darum ist Meister Hans ein sehr nützer und dazu ein barmherziger Mann: denn er steuret dem Schalk, daß ers nicht mehr thue und wehret den andern, daß sie es nicht nachthun. — Um das richtig zu würdigen, muß man sich daran erinnern, daß Luther denselben Gedanken auch auf alle andern Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung anwendet, vgl. die Fortsetzung der zuletzt angeführten Stelle: „Wiederum ist das eine große Unbarmherzigkeit, ja ein greulicher Mord, wenn ein Vater sein Kind ungestraft läßt: denn es ist ebensoviel, als würget ers mit seinen Händen.“

4) Troeltsch hat (S. 532) dies behauptet und Luther deshalb mit Machiavelli (S. 536) zusammengestellt, eine Geschmacklosigkeit, die schon an Denifle erinnert. Belege braucht Troeltsch nicht; sie finden sich auch allerdings nur für das Gegenteil, vgl. z. B. WA XIX 440, 7 ff. so ist von Nöten, daß man nit allein mit Gewalt dazu thu, wie es schon itzt gehet,

des Staats ist für ihn so wenig Selbstzweck, als ihm der Zorn in Gott Selbstzweck ist. Sie empfängt ihr Maß und ihr Recht durch die Liebe, in deren Dienst sie auch beim Staate tritt.

Aber Luther ist dann auch mannhaft genug, daraus die gegebenen Folgerungen zu ziehen. Um dieses seines höchsten Zweckes willen hat der Staat das Recht, sich gegen jeden Angriff zu behaupten. Auch der Krieg ist in dieses Recht mit eingeschlossen [1]). Denn auch der Krieg ist, wenn man ihn richtig ansieht, nämlich als eine Verteidigung des Wohls der Untertanen, ein Werk der Liebe [2]). Und als solches muß er, wenn einmal der Fall eingetreten ist, mit allem Nachdruck geführt werden. Oder soll man etwa, wenn der Türke ins Land rückt, ihm eine Anzahl von Doktoren der Theologie entgegenschicken, um ihn von seinem Unrecht zu überzeugen? [3]) An der Tapferkeit, die sich mutig wehrt, hat Gott selbst seine Freude [4]).

Mit dem Staat bejaht Luther zugleich den Unterschied der Stände und das Recht. Ohne Unterschied der Stände kann Luther sich eine geordnete Regierung nicht denken [5]) — ein reiner Beamtenstaat, wie ihn die Türken besaßen, dünkte ihm nicht das Wünschenswerte; das ist für ihn eine „Tyrannei", während eine ständische Verfassung den Druck von oben her mildert —, und im Recht sieht er das neben der Gewalt unerläßliche Mittel, durch das der Staat die Schwachen schützt [6]). Recht

---

sondern auch mit vernunft; dann eytel gewalt an vernunft kann nit bestehen und behelt die untertanen in ewigem haß wider die oberkeit, wie alle historien uns anzeigen.

1) WA XIX 625, 20 denn weil das schwerd ist von Gott eingesetzt, die bösen zu strafen, die frumen zu schutzen und fride handzuhaben Ro. 13 1. Pe. 3, so ists auch gewaltiglich genug beweiset, das kriegen und würgen von gott eingesetzt ist und was krieges laufft und recht mit sich bringet. Was ist krieg anders, denn unrecht und böses strafen? Warumb kriegt man, denn das man friede und gehorsam haben will? XIV 232, 16 ff. si pugna adesset ut principi auxiliaremur, faciendum mihi, cremandum, occidendum, sed omnia in fide facienda et verbum dei sequendum, quia deus voluit, ut hec regio plecteretur.

2) WA XII 330, 22 und ist also das auch der christlichen Liebe Werk, das man eine ganz gemeine mit dem schwert schütze und vertedinge und nicht leide, daß sie beleidigt werden. WA XI 277, 18 und ynn solchem Krieg ist es christlich und ein werk der liebe, die feynde getrost würgen . . ., bis man sie überwinde nach Kriegsleufften.

3) WA VIII 51, 14 ff. si Turca nos aggrediatur bello, quod ei prorsus non licet, nec velit prohiberi, mittemus Lovanienses theologos ad eum legatos, qui dicant ei: non licet tibi pugnare, alioqui te damnabimus.

4) WA XIX 649, 27. das gefelt ihm (Gott) wohl, daß man sich fur menschen und teuffel nicht fürchte, keck und trotzig, mutig und steyff widder sie sey, wenn sie anfahen und unrecht haben.

5) WA XIV 655, 29 ff. neque enim omnes possunt esse aequaliter reges, principes, senatores, divites, liberi, cum mundus sine variis et differentibus personis non queat consistere, quantumlibet coram deo nullus sit respectus personarum, sed omnes aequales. mundo tamen necessarius est respectus personarum et inaequalitas. et hoc ipsum ideo ut mali arceantur et pax publica constet, quae sub aequalitate et indifferentia personarum constare non potest.

6) WA XVI 554, 27 propterea est institutum seculare regimen, quod non debet sustinere, ut rapiatur et auferatur. ibi ius est: nulli rape, si rapis ecce gladium. redde quod accepisti: et praeterea non permittendum hoc iure, ut des quo vis; sed ut retineas oportet pro civitate, pro domo, uxore, familia, liberis.

und Macht müssen sich im Staat gegenseitig ergänzen. Wie der Staat ohne Recht zur bloßen Gewaltherrschaft herabsänke, so ist umgekehrt das Recht ohne die dahinterstehende Macht des Staates ein wirkungsloses Ding [1]).

In gleicher Weise prüft Luther die wirtschaftliche Ordnung. Auch auf diesem Gebiet ist der Gedanke der Liebesgemeinschaft der Wertmesser, nach dem er alles beurteilt. So schon bei der grundlegenden Frage, der des persönlichen Eigentums. Es fällt Luther auch hier nicht ein, sich schlankweg auf ein Naturrecht zu berufen; er begnügt sich auch noch nicht mit dem von ihm höchst scharfsinnig geführten Nachweis, daß Christus gerade mit der Mahnung, alles zu verkaufen und wegzugeben, das Eigentum anerkannt habe. Denn hätte er das Eigentum selbst bestreiten wollen, so durfte er nicht von Verkaufen reden, was doch immer die Uebertragung eines rechtmäßigen Besitzes bedeutet, und mußte er statt „weggeben" vielmehr „zurückgeben" sagen [2]). Den sachlich entscheidenden Grund holt Luther vielmehr aus dem scheinbaren Gegenteil, d. h. eben aus der Liebespflicht, die sinnvoll aufgefaßt gerade das Eigentum bestätigt. „Soll ein Christ geben, so muß er zuvor haben. Was nichts hat, das gibt nichts. Und soll er morgen oder übermorgen oder über ein Jahr auch geben, denn Christus heißt mich geben, solange ich lebe, so kann er's nicht heut alles weggeben" [3]). Bezüglich des Kommunismus hat er bei den Täufern und den Bauern zu sprechende Belege vor Augen gehabt, um nicht zu bemerken, daß diese scheinbar einfachste Form, den christlichen Liebesgedanken zu verwirklichen, in Wahrheit ihm im Wege steht. An sich, meint er, würde und dürfte es dem Christen nichts ausmachen, seine Güter etwa für eine gemeinsame Wirtschaft hinzugeben. Muß er doch, wenn er den Nächsten in Not sieht, bereit sein, ohne Zögern ihm das Seinige zu opfern [4]). Aber als guter Menschenkenner sieht Luther auch die Gefahren, die sich dann einstellen würden. Der Kommunismus ermuntert die Raffgier und ertötet die Lust zur Arbeit, weil es sich immer bequemer auf Kosten der anderen leben läßt [5]). Im

1) WA XIV 665, 4 ff. ubi lex ponitur, ibi gladium simul institui oportet, ut lex doceat, quae facienda et omittenda sunt, gladius autem id exequatur et puniat factores et omissores, cogens impios vi ad faciendum et omittendum. nam sine gladio lex inutilis et solum causa multiplicandorum facinorum est. rursus gladius sine lege tyrannis et saevicia bestialis est. utrumque autem, scilicet lex et gladius, simul iuncti pulchra et stabilis politia est.

2) Disput. S. 536 Drews Th. 1 dominus hoc ipso quod docet vendere et relinquere omnia, concedit imo praecipit quaerere et possidere omnia, Th. 2 non enim poteris vendere aut relinquere, nisi quod iuste acquisieris et possederis Th. 3 alioqui dici oportuit, omnia esse reddenda et restituenda ceu furta, rapta, iniusta.

3) WA LI 384, 4 ff.

4) Disput. S. 560 Drews communio societatis apostolorum fuit charitatis. nec ego nego, cum liberum sit proprium retinere vel propter charitatem conferre communem rem ad alendos vicinos. exempli gratia. si opus haberet proximus mea opera vel moriens ante faciem meam, tunc mea res non est mea, sondern soll yhm helffen. charitas est cum volunt duo aut plures cives sua bona conferre inter se. quis hoc prohibebit? si res non facis iure propriae (lies: proprias), quomodo posses eas facere communes?

5) WA XVIII 359, 9 aber unsre bawren wöllen der andern frembden güter gemeyn haben und yhr eygen fur sich behalten. Das sind myr feine Christen. WA XV 306, 33 sonst wo man eyttel liebe sollt uben, da wurde ydermann wollen essen, trinken, wol leben

schärfsten Gegensatz zu solchen Neigungen, wie sie der Kommunismus unterstützt, entnimmt Luther aus dem christlichen Liebesgedanken eine bis an die äußerste Grenze gehende Achtung vor dem Eigentum des andern. Er verbietet es dem Leibeigenen, für sich die Freiheit zu fordern, oder dem an einen Türken verkauften Christen, seinem Herrn zu entlaufen, beides mit der Begründung, daß das ein Sichvergreifen am Eigentum des Nächsten wäre [1]).

Nur unterläßt Luther nicht, aus dem Begriff des persönlichen Eigentums dasjenige herauszunehmen, was dem christlichen Liebesgedanken widerspricht. Wertlegen auf persönliches Eigentum braucht nicht dasselbe zu sein wie Habsucht und soll es jedenfalls nach christlichen Vorstellungen nicht sein. Der Christ steht seinem Eigentum so gegenüber, daß er sich selbst nur als Verwalter und seinen Besitz als in Wahrheit dem Nächsten gehörig betrachtet [2]). Fein begründet Luther das auch aus dem Wesen des Guts selbst heraus. Jeder Besitz wird erst dadurch ein wirkliches „Gut", etwas was Nutzen schafft und woran man selbst innerlich froh werden kann, daß er nicht „auf Haufen gesammelt", sondern andern und insbesondere den Dürftigen mitgeteilt wird [3]).

Dies führt Luther von neuem auf die Frage des Berufs zurück. Er erkennt jetzt in der Gliederung der Gesellschaft nach Berufen etwas, was der Verwirklichung des Liebesgedankens entgegenkommt, ja für sie unumgänglich ist. Der Beruf stellt die Verbindung unter den einzelnen her. Denn der Sinn

von des andern gut und niemant erbeyten, Ja ydermann wurde dem andern das seyne nehmen und wurde eyn wesen werden, das niemand fur dem andern leben kunte.

1) WA XII 131, 36 aber weyl du deynem nehisten damit verhafft bist, des du eygen worden bist, will Gott niemant das seyn nemen durch seyne freyheit, sondern will das deynem nehisten gehalten haben. Denn obwohl Gott seynethalben desselben nicht achtet, so acht ers doch deynes nehisten halben. XVIII 326, 32 „Es soll keyn leybeygener seyn" ... Drumb ist dieser artickel stracks widder das Euangelion und reubisch. Damit eyn iglicher seynen leyb, so eygen worden ist, seynem herren nimpt. XXX 2; 192, 31 ff. und bey leybe lauffe nicht weg (wie etliche thun und meinen, sie thun recht und wol daran; etliche auch sich selbs erseuffen oder sonst erwürgen): Nicht, nicht so, lieber bruder, du mußt denken, das du deine freiheit verloren hast und eygen worden bist, daraus du dich selbst on willen und wissen deines herrn nicht ohn sünde und ungehorsam wirken kannst, denn du raubest und stielest damit deinem herren deinen leib, welchen er gekaufft hat odder sonst zu sich bracht, das er forthin nicht dein, sondern sein gut ist, wie ein viehe odder ander seine habe.

2) WA XII 684, 29 weltlich uberkeyt dringt nur also fern, daß du nicht mit eyns andern gut machst, was du wollist, nicht das du deyn gut eym andern hyngebest ... was sagt aber das Euangelion? ... hebe deyn recht auch auff und denke „hatt myr Gott zehn tausend pfunt geschenkt, warumb sollt ich meynem nehisten nicht hundert groschen schenken?" Also ist itzund deyn gut nicht mehr deyn, sondern deyns nehisten.

3) WA XIX 561, 36 das ist aber eyn tröstlicher unterscheyd der güter, das der gottlosen güter nicht allein vergenglich sind und ein ende haben, sondern auch böse güter sind und verdamlich, darumb das sie nur auff hauffen gesamlet und nicht den durftigen mitgeteylt werden, wilchs widder die natur der güter ist. Aber der gerechten gut hat nicht allein kein ende, darumb das er gott trawet und seyn gut vom yhm wartet, sondern ist auch ein recht nützlich gut, das andern wird mitgeteylet und nicht auf ein hauffen gesamlet. Also hat er genug on allen zeitlichen vorrad und gibt auch andern genug. Das heißt ein recht gut. hastu nicht viel, so ists doch göttlich und nützlich. Die gottlosen haben viel, aber unchristlich und unnützlich.

jedes Berufes ist, daß man sich darin gegenseitig dient und für die Gesamtheit nützliche Arbeit leistet [1]).

Nach diesem Grundsatz bemißt sich auch das Daseinsrecht der einzelnen bestehenden Berufe. Luther gewinnt damit zunächst einen neuen entscheidenden Einwand gegenüber dem Mönchtum. Erst jetzt ist er mit seinem Urteil über diesen Stand ganz ins Reine gekommen. Den letzten Ausschlag für die Verwerfung gab eben der Gedanke, daß man sich in ihm dem Dienst am Nächsten entzieht [2]). Dafür preist Luther nunmehr den ehelichen Stand von der Seite her, daß er dem einzelnen größere Pflichten auferlegt und ihn zwingt, an seinen Nebenmenschen zu denken [3]).

Mit der Hervorhebung dieses Merkmals hat Luther seine Anschauung vom Beruf zum vollen Abschluß gebracht. Es ist bezeichnend, daß er erst jetzt, d. h. erst seit dem Wartburgaufenthalt, das Wort „Beruf" in dem uns heute geläufigen Sinn ausprägt, mit der ausschließlichen Beziehung auf die weltlichen Berufe, wobei doch der ursprüngliche religiöse Klang des Worts nicht verloren geht, sondern sich noch verstärkt [4]). Denn erst auf dieser Stufe hat Luther

1) WA XV 625, 7 omnes status huc tendunt, ut aliis serviant. WA XXXI 1; 88, 3 ff. und ym dritten hauffen der gemeyne ist fast nichts anders, denn eytel mißbrauch, da eyn iglischer seins standes, handwerks, kunst, gelt, gut und was er hat, widder seynen nehesten odder yhe nicht zu gut und nutz seines nehesten braucht, wie es doch gott haben will und darumb alles gibt und erhellt. WA XXVII 514, 10 hoc age, ut inveniaris in statu, in quo proximo servis.

2) Später hebt er noch hervor, daß auch der angebliche Verzicht des Mönchtums in Wahrheit nur ein Schein sei Disput. S. 536 Drews Th. 11 estque hypocrisis et mendacium insigne, quod praetexunt, sese vendere et relinquere omnia Th. 12 oportet enim vivere eos vel de datis per alios vel acquisitis per se ipsos, ut testatur res et experientia Th. 13 at dum edunt, bibunt, vestiunt, habitant, certe non vendunt nec relinquunt omnia, sed habent et utuntur omnibus Th. 14 sed hoc pulcherrimum commentum est, quod de alienis bonis vivunt otiosi et securi. et paupertatem seu relinquere omnia faciunt idem, quod in communi possidere. — Früher, das weiß er, sei es im Mönchtum anders gewesen ebda. S. 554 sed illi qui in unum conferunt, ut de hoc vivant, ut multa reperta sunt monasteria, qui laboraverunt et victum manu quaesierunt et id exiguum longo labore pariunt, in unum contulerunt atque de hoc vixerunt, hoc exemplum apostolorum aliquantulum refert . . . iam nullum est monasterium, in quo sunt monachi, qui communicant sua aliis, sed ipsi vivunt de alienis.

3) thema de votis WA VIII 328, 15 ff. de votis monasticis VIII 623, 4 ff. Kirchenpostille WA X 1; 656, 1 ff. also gehet es nu, daß sie gutte, faule tage haben, durffen niemandts gut tun, ßondern lassen yhn von yedermann geben und gut tun . . . O wie viel thausent mal seliger ist der eheliche stand oder der weltliche stand! Denn der eheliche stand ßwingt doch zu guten werken, an den kindern und gesind ßu uben. Es muß yhe eyn ehlich mensch leyplich nutz seyn andern denn ym selbs und eyn weltlich ubirkeit muß yhe yhren unterthanen etwas nutz seyn. Knecht, magd und alle unterthanen mussen andern nutz seyn und dienen. Aber diß elend volk ist doch keynem menschen nutz auff erden, ßondern leßt yhm ydermann nutz seyn und ist ersoffen ynn unacht alles guten. Beten doch dieweyl fur ander leutt und halten meß fur sie, gerad als were das gebett und die meß yr eygen und nit der gantzen gemeyn befohlen. WA XV 625, 8 mater custodit puerum: ipsa non indiget, sed puer. vir cogitur surgere: posset dormire, sed quia uxorem et pueros nutrire cogitur, ideo surgendum.

4) M. Weber hat (jetzt Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I 63 ff.) für die Geschichte

eine Unsicherheit ganz überwunden, die auch in den großen Schriften des Jahres 1520 noch zurückgeblieben war. Dort hatte er mit Bestimmtheit nur soviel gesagt, daß man in jedem, auch dem gewöhnlichsten Beruf Gott dienen kann, weil man immer bloß zu tun braucht, „was vor die Hand kommt". Nunmehr heißt es bei ihm schärfer, daß man gerade durch den Beruf Gott dient [1]). Denn seitdem ihm die Wechselbeziehung von Beruf und Dienst am Nächsten aufgegangen ist, erscheint Luther der Beruf als das von Gott dem einzelnen zugewiesene Stück Arbeit, mit dessen Ausrichtung er als Handlanger Gottes zugleich seine Pflicht gegenüber dem Nebenmenschen erfüllt. Luther meint allerdings nicht, daß die Liebespflicht gegen den Nächsten sich schon in der Berufstätigkeit erschöpft; er betont fortwährend daneben die Wichtigkeit des freien, durch die besonderen Umstände des Augenblicks veranlaßten Helfens und Beispringens. Aber er legt Gewicht darauf, daß nicht dieses zufällig Geleistete, sondern die geordnete Tätigkeit im Beruf dem einzelnen den sicheren Rückhalt für sein eigenes Selbstgefühl gibt. Wer eine bestimmte, für andere nützliche Arbeit verrichtet, der hat in ihr das Zeichen, daß er von Gott „berufen", d. h. beauftragt ist [2]). Dieses Bewußtsein allein verleiht ihm auch den Mut, den Gefahren, die ihm etwa bei seiner Tätigkeit begegnen, furchtlos die Spitze bieten [3]).

---

des Worts „Beruf" Bedeutungsvolles beigebracht und richtige Linien verfolgt. Aber die Untersuchung muß auf viel breiterer Grundlage geführt werden. Ich denke sie an anderer Stelle nachzubringen.

1) Eger hat (Die Anschauung Luthers vom Beruf, S. 117) die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt und damit den Beifall von M. Weber und Troeltsch gefunden. Er meint, es bleibe bei Luther „die ganze im Beruf geleistete Liebesarbeit des Christen doch nur ein neben dem Glauben hergehendes servire deo in vocatione, nicht per vocationem". Wie mir scheint, hat Eger die oben geschilderte Ausprägung der Anschauung, die sich schon in dem Bedeutungswandel des Worts Beruf bei Luther kundgibt, nicht richtig gewürdigt. Ich wüßte nicht, wie Glaube und Liebesarbeit des Berufs enger verbunden werden könnten, als es jetzt bei Luther geschieht. Man dient Gott im Beruf nicht nur deshalb, weil Gott es nun einmal so befohlen hat, sondern in dem Gefühl, daß man auch mit dem gewöhnlichsten Werk etwas zu der von Gott gewollten Liebesgemeinschaft beiträgt. Und dieses Gefühl kann nach Luther doch nur aus dem Glauben entspringen.

2) WA X 1; 308, 6 ff. Szo mochstu sprechen: wie aber, wenn ich nit beruffen bin, was soll ich denne thun? Antwort: wie ists muglich, das du nit beruffen seyest? Du wirst yhe ynn eynem stand seyn, du bist yhe eyn ehlich man odder weyb odder kind odder tochter odder knecht odder magt. Nym den geringsten stand fur dich, bistu ein ehlich man, meynstu, du habst nicht gnug tzu schaffen ynn demselben stand? tzu regirn deyn weyb, kind, gesind und gutter, das es alles gehe in gottis gehorsam und thuest niemand unrecht . . . 309, 14 Sihe wie nu niemand on befelh und beruf ist, tzo ist auch niemand on werk, tzo er recht tun will . . . . 311, 3 Sihe da sagt S. Peter, das die gnaden und gaben gottis nit eynerley, sondern mancherley sey. Und ein iglicher soll der seynen wahrnehmen, dieselbigen uben und damit den andern nutz seyn. Wie gar eyn feyn wetzen were es, wo es also tzugieng, das eyn iglicher des seynen warttet und doch dem andern damit diente und altzo hewfflich auf der rechten straß mitteynander gen hymell furen.

3) E. A. opp. exeg. 20, 3 f. ergo haec regula retinenda est: qui consentit naturae dei et obtemperat eius voluntati, expectando aliquid ubi nihil est, ille est qui deo placet et qui non commovebitur. sed hic cautela opus est, ne nobis fingamus falsam spem, pugnantem cum verbo et vocatione nostra, sicut si quis neglecto ponte pedibus transire Albim velit

Von dem so verstandenen Berufsgedanken aus weiß Luther nunmehr auch die Pflicht zur Arbeit tiefer als früher zu begründen. Noch in der Freiheit eines Christenmenschen hat er sie vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Askese gestellt; immerhin dort schon betont, daß sie nicht erst durch den Sündenfall notwendig geworden sei. Bereits im Paradies, meint er, hätte Gott Adam etwas „zu schaffen gegeben" [1]). Der Berufsgedanke bringt den neuen Gesichtspunkt hinzu, daß man arbeitet, um andern nicht zur Last zu fallen und um die gottgewiesene Stelle in der Welt auszufüllen. Müßigang ist, so drückt es Luther nun aus, auch eine Form von Diebstahl und Räuberei; man nährt sich dabei von anderer Leute Schweiß und Blut [2]). Aber er ist darüber hinaus noch eine Versäumnis der Pflicht, die sich unmittelbar aus dem Gottesverhältnis ergibt. Denn in der Freude an der Arbeit als solcher erkennt Luther jetzt etwas, was den Christen mit vor der „Welt" auszeichnet. Die „Welt" ahnt nicht, daß die Arbeit Segen ist [3]); dort arbeitet man nur, wo ein Bedürfnis treibt. Der Christ wird arbeiten, selbst wenn er alles im Ueberfluß besäße [4]). Denn er kann seinen Gott nicht haben, ohne auch in seinem Dienst wirken zu wollen [5]). Ist doch in ihrem höchsten Sinn verstanden

---

fiducia dei, is profecto mergeretur .... hoc enim primum est, ut quisque sit certus de vocatione, doctrina et vita sua. hanc cum urges et facis officium, ac cum pericula se ostendunt, ibi confide et spera et spes tua non erit frustra ... ergo fiducia haec in dominum requirit, ut sis in eo loco, tempore, instituto, quod vocationis tuae proprium est.

1) WA VII 31, 24 doch das er (Adam) nit müssig gieng, gab yhm gott zu schaffen, das paradeys zu pflantzen, bawen und bewarenn.

2) E. A. 9, 319 denn das ist die rechte Auslegung des Gebots: „Du sollst nicht stehlen", das ist, du sollst mit deiner eigenen Arbeit dich nähren, damit du etwas Eigenes habest und dem Dürftigen auch könnest geben. Das bistu schuldig. Und wo du nicht also thust, so wird dich Gott auch für keinen Christen, sondern einen Dieb und Räuber urtheilen, erstlich darum, daß du müssig gehest und nicht selbst arbeitest, davon du dich nährest, sondern der andern Blut und Schweiß genommen hast. Zum andern, daß du deinem Nächsten vorhältst und nimmst, das du ihm schuldig bist zu geben. WA XV 302, 33 ff. denn Christen sind brüder und eyner läßt den andern nicht. So ist auch keyner so faul und unverschampt, das er on arbeit sich auffs andern gut und arbeit verlasse und zeren wolle mit Müßiggang von eyns andern habe.

3) E. A. opp. exeg. 20, 121 es maritus, inquit, et laboras, ut te et familiam possis honeste alere, audi quid iste tuus labor sit: est res sanctissima, qua deus delectatur et per quam vult benedictionem suam tibi donare. hoc encomium laboris debebat scribi in omnium opificum instrumentis, in fronte et in naso sudante ex labore. mundus enim laborem non iudicat benedictionem esse, ideo eum fugit et odit.

4) WA XXIX 441, 19 ff. dicunt: non habeo cibum, oportet laborem, sed sic: quamquam habeam grosos, florenos, tamen laborabo, quia praeceptum ut laborem et ei curam relinquam. quot autem sunt qui sic laborant? Christiani.

5) WA XX 152, 6 ff. cum plantata est fides hoc agendum est, ut Christiani sint negociosissimi erga proximum et prorsus nullum hic agant sabbatum, sed sint zelotae bonorum operum, ardeant in charitate erga proximum et sabbatum tantum agant coram deo. WA XXVII 361, 9 ff. non sic cogitandum: Christus pro me mortuus. sed oportet aliquid facias et servias proximo, sicut Christus tibi: quamquam per hoc non salvaris, tamen vult a te habere, ut nomen eius per te sanctificetur et prosis aliis et ideo quoque vult uni homini per alterum geholffen haben ut Matth. 25.

alle Arbeit des Menschen nichts anderes als die Larve, unter der Gott selbst arbeitet [1]). Es enthält auch keinerlei Widerspruch, wenn Luther auf der einen Seite sagt, daß der Christ auf den „Befehl" Gottes hin arbeitet — der Beruf ist ja ein „Befehl", d. h. ein Auftrag Gottes — und daneben erwartet, daß der Christ mit innerer Lust tätig ist. Denn gerade der „Befehl" Gottes stärkt die innere Zuversicht, in der sich das freie Wollen vollendet. Und je deutlicher die Weisung Gottes ist, je bestimmter sie auch das Alltäglichste mitumfaßt, desto mehr, glaubt Luther, müßte sich auch die innere Freudigkeit dabei erhöhen [2]).

Luther verkündigt also, und zwar als Erster, die „Arbeit um der Arbeit willen". Aber die Arbeitslust, die er meint, hat nichts zu schaffen mit einer stumpfsinnigen Geschäftigkeit, der der Inhalt des Werks schließlich gleichgültig wird und die nur der Ausdruck einer inneren Unrast ist. Bei ihm ist es vielmehr gerade das lebendige Gefühl für den Sinn der Arbeit, das Bewußtsein, durch die Arbeit

---

1) WA XXXI 1; 436, 7 ff. Was ist aber alle unser erbeit auff dem felde, im garten, jnn der stad, im hause, im streit, im regiern anders gegen Gott, denn ein solch Kinderwerk, dadurch Gott seine gaben zu felde, zu hause und allenthalben geben will? Es sind unseres herrn Gottes larven, darunter will er verborgen sein und alles thun ... Gott bescheret alles gut, aber du must zugreiffen und den ochsen bei den hörnern nemen, das ist, du must erbeiten und damit Gotte ursachen und eine larven geben." Hier wird zugleich wieder (vgl. oben S. 107) deutlich, daß Luther nicht „ein Abwechseln zwischen zwei Betrachtungsweisen" — der Abhängigkeit von Gott und der Freiheit gegenüber Gott — als das Richtige ansieht, sondern das eine in und unter dem andern empfunden haben will.

Es ist ein verdrießliches Geschäft, immer wieder den Gegensatz zu Troeltsch herauszukehren, aber um des fast kanonischen Ansehens willen, das sein Lutherbild in gewissen Kreisen gewonnen hat, setze ich neben die angeführten Lutherworte, Soziallehren S. 572: „Die Arbeit mit ihren Mühen und Sorgen ist (nach Luther) an sich naturwidrig." „Wenn Gott mit der Gewinnung dieser Güter trotzdem jetzt die Arbeit verbunden hat, so geschah es aus pädagogischen Gründen gegenüber dem sündig gewordenen Menschen." Wenigstens die Stelle aus der allbekannten Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (vgl. S. 261 A. 1) hätte Troeltsch sich überlegen können.

2) Diesen Gedanken hat Luther namentlich im Großen Katechismus durchgeführt, vgl. besonders die Auslegung des 4. Gebots. WA XXX 1; 149, 17 ff. derhalben soltu von hertzen froh sein und Gotte danken, daß er dich dazu erwelet und wirdig gemacht hat, ym solch kostlich, angeneme werk zu thuen und halte es nur für gros und tewer (ob es gleich das aller geringste und verachtiste angesehen wird) nicht unser wirdigkeit halben, sondern daß es ynn dem kleinot und heiligthumb, nemlich Gottes wort und gepot, gefasset ist und gehet ... Sollt nu nicht ein hertz springen und von freuden zufließen, wenn es zur erbeyt ging und thete, was yhm befohlen were .... 152, 37 darümb sollen knechte und megde zusehen, daß sie yhren herrn und frawen nicht allein gehorsam sein, sondern auch ynn ehren halten als yhr eigene veter und mütter und thuen alles, was sie wissen, das man yhn haben will, nicht aus zwang und widerwillen, sondern mit lust und freuden, eben umb voriger ursach willen, das es gottes gepot ist und yhm fur allen andern werken wolgefallet... 153, 11 wenn man nu solches künd dem armen volk einbilden, so würd ein meydlin ynn eytel sprungen gehen, Gott loben und dancken und mit seuberlicher erbeit, dafür sie sonst narung und lohn nimpt, solchen schatz kriegen .... Da hastu alle gut, schutz und schirm unter dem herrn, ein frölich gewissen und gnedigen Gott dazu, der dirs hundertfeltig vergelten will und bist gar ein juncker, wenn du nur from und gehorsam bist.

etwas zur Ehrung von Gottes Namen und zum Nutzen des Nächsten beizutragen, was ihr den immer sich erneuernden Antrieb gibt [1]).

Luther hat damit, ohne die Unterschiede zu verwischen, eine Sinneinheit zwischen der im Reich Gottes sich verwirklichenden Menschengemeinschaft und den weltlichen Ordnungen hergestellt, bei der diese nicht nur als daneben geduldet, sondern — wenigstens für diese Zeitlichkeit — als miteinbezogen erschienen. Allein daran knüpft sich nun erst die schwerste Frage. Sie bezieht sich eben auf die Stände, die Luther, nach Ausscheidung der „sündlichen", als „selige" Stände erwiesen hatte. Mochte Luther es noch so gut begründet haben, daß auch der Staat und die wirtschaftliche Ordnung in ihrem Teile mit zur Verwirklichung der Liebesgemeinschaft beitragen, der Christ, der sich auf diesen Gebieten betätigen sollte, sah sich dabei doch in eine unbequeme Lage versetzt. Die Formen, die zum Wesen jener Ordnungen gehörten, die Zwangsübung durch den Staat und der für das Wirtschaftsleben geltende Grundsatz der strengen Gegenseitigkeit standen doch in bleibender Spannung zu den Antrieben einer sich selbst aufopfernden und den andern schonenden Nächstenliebe, die für den Christen die schlechthin gültigen sein sollten. Im persönlichen Leben mußten sich daraus fortwährend innere Zusammenstöße ergeben, die, wie es scheint, nicht anders ausgeglichen werden konnten als so, daß der Christ, während er sich in den Ordnungen der Welt bewegte, sein christliches Gewissen zurückdrängte oder dessen Forderungen mindestens abschwächte.

Hat Luther diese Frage wirklich nicht gefühlt oder hat er sie nur so „gelöst", daß er dem Christen ein gleichzeitiges Leben in zwei völlig auseinanderliegenden Welten zumutete?

In diesem letzteren Sinn ist Luther vielfach gedeutet und daraufhin von einem klaffenden Zwiespalt in seiner Sittlichkeitslehre gesprochen worden. Aber man muß doch Offenkundigstes und nachdrücklichst Ausgesprochenes bei ihm mißachten, wenn man dies für den letzten Schluß seiner Weisheit hält [2]).

Wiederum taucht an dieser Stelle, diesmal mit bestimmterer praktischer Zuspitzung, die Frage auf, was die „Vernunft" in unserem Zusammenhang bei Luther bedeute. Denn Luther selbst hat allerdings unaufhörlich gepredigt, daß

---

1) M. Weber hat nach Schneckenburgers Vorgang für die puritanische Sittlichkeitslehre scharf — allzu scharf — den „Bewährungsgedanken" als dasjenige herausgearbeitet, was dort den Antrieb zur rastlosen Tätigkeit gibt. Bei Luther fällt dieser Gedanke zufolge seiner Stellung zur Erwählungsgewißheit und zur Gewißheit des donum perseverantiae (vgl. darüber oben S. 148 ff.) aus. Allein das ist nicht eine Schwäche, sondern ein Vorzug seines Standpunktes. Bei ihm ist deshalb der Berufsgedanke frei geblieben von dem Beigeschmack des Selbstsüchtigen und von der Veräußerlichung, der er im amerikanischen Puritanismus anheimgefallen ist.

2) Einen wesentlichen Teil der Schuld, daß diese Meinung sich festsetzen konnte, tragen die oberflächlichen, schon wegen der Art der Quellenbenutzung heute gänzlich veralteten Bücher von Luthardt „Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen [2] 1875" und „Geschichte der christlichen Ethik 1888—1893". Auf ihnen hauptsächlich fußt Troeltsch.

das Evangelium oder das Reich Gottes — wohlgemerkt: Evangelium und Reich Gottes! nicht die aus dem Glauben fließende Liebe! — nichts mit weltlichen Dingen zu tun habe, daß auf dem einen Gebiet das Wort Gottes und der heilige Geist die Entscheidung gebe, während die Regelung des andern der „Vernunft" unterstehe[1]).

Indes damit will Luther nicht ausdrücken, daß nun die Vernunft innerhalb ihres Bereichs treiben dürfe, was ihr eben einfiele, oder daß für das weltliche Gebiet auch niedrig gegriffene Grundsätze noch gerade gut genug seien. Ebensowenig denkt er dabei, wie die Aufklärung und in gewisser Weise schon Melanchthon und vor ihm die Scholastik, nur an Wohlfahrts-, Glückseligkeits- oder Vollkommenheitserwägungen. Daß solche innerhalb des weltlichen Gebiets eine Rolle spielten, daß insbesondere das Regieren und Verwalten wie jede andere berufliche Tätigkeit seine besonderen Kunstregeln hat, erkannte und betonte freilich auch er. Insoweit hat Luther die sogenannte „Eigengesetzlichkeit" der weltlichen Ordnungen immer zugegeben. Hier wollte er als Theologe nicht dreinreden. Aber mit diesem Sachmännischen war für ihn das nicht erschöpft, was er in das Wort Vernunft hineinlegte. Er bringt das Weitergreifende, das ihm vorschwebt, deutlich schon in der Mahnung zum Ausdruck, daß es bei allen Gesetzen und Einrichtungen auf die Personen ankäme; nicht bloß auf die, die sie schaffen, sondern auch auf die, für die sie berechnet seien[2]). Tatsächlich versteht er unter einer „vernünftigen" Regelung immer eine solche, die mit in Betracht zieht, daß es sich um lebendige Menschen handelt, und die diese in ihrer Menschenwürde achtet. Deshalb hat bei ihm „Vernunft" immer den Nebensinn von „Billigkeit". Und er geht dabei bewußt über das, was man herkömmlicherweise unter Billigkeit verstand, noch hinaus. Denn als der wahre Billigkeitssinn gilt ihm nicht schon das natürliche Rechtsgefühl oder der gesunde Menschenverstand, sondern ein am christlichen Liebesgedanken geschultes Empfinden[3]).

---

1) E. A. 12, 199. Wiederum hat auch das Reich Christi nichts zu tun mit jenen äußerlichen Sachen, lässet solch Wesen bleiben ungeändert, wie es ist und gehet in seinen Ordnungen; denn Christus befiehlt, daß sie sollen das Evangelium predigen allen Kreaturen; die Kreaturen sind und stehen alle zuvor da, ehe er mit dem Evangelio kommt, das ist, alle weltlichen Sachen und Ordnungen, so von Menschen nach der Vernunft und von Gott eingepflanzter natürlicher Weisheit gefasset sind; welche auch St. Petrus nennet menschliche Kreaturen 1. Pe. 2, 13 und doch auch Gottes Ordnungen heißen Röm. 13, 2. WA XXX 2; 562, 9 ff. denn ym Predigt ampt thuts Christus fast gar durch seynen geyst. Aber ynn weltlichem reich mus man aus der vernunfft (daher die rechte auch kommen sind) handeln. Denn Gott hat der vernunfft unterworffen solch zeitlich regiment und leiblich wesen Gene. 2 und nicht den heiligen geist vom himel dazu gesand, darumb ists auch schwerer, weil es die gewissen nicht regieren kan, und mus, so zu rechen, ym finstern handeln.

2) WA XIV 549, 14 antequam leges ferantur, requirendae sunt personae, qui regant et regantur, alioqui vanae sunt.

3) WA VI 554, 25 ff. si enim prudens fuerit magistratus, ductu naturae omnia foelicius administrabit quam legibus . . . quod si assit eruditio divinae legis cum prudentia naturali, plane superfluum et noxium est scriptas leges habere. super omnia autem charitas nullis prorsus legibus indiget. E. A. 53, 156 wollet ja hierin nicht enge noch zaghaft Gewissen, sondern christlich frei und frisch Urteil folgen und Statt haben lassen.

So kann er auch geradewegs den Grundsatz aufstellen, daß die Liebe alle weltlichen Gesetze regeln und meistern müsse [1]).

Selbstverständlich weiß Luther daneben, daß es auch außerhalb des Christentums, wo dieses sichere Richtziel fehlt, blühende Staaten gegeben hat und noch gibt. Er bestreitet es keineswegs, daß einer, auch ohne Christ zu sein, ein Land „vernünftig" regieren könne [2]). Er geht sogar soweit zu erklären, daß er vor die Wahl gestellt, ob er einen guten, aber dummen, oder einen Klugen, aber bösen Fürsten vorzöge, lieber sich für den zweiten entscheiden möchte. Allerdings mit der bezeichnenden Begründung, daß der bloß Gute selbst nichts täte und sicherlich in die Hand der schlimmsten Ratgeber fiele, während der Kluge ebenso gewiß wenigstens die Bösen in seinem Land scharf im Zaume hielte [3]). Aber das in Wahrheit Wünschenswerte wird doch nur da erreicht [4]), wo sich mit der bloßen Vernunft das aus der Liebe fließende Verständnis für die Menschen verbindet. Und für denjenigen, der jenen höchsten Maßstab kennt, verkündet Luther es als Pflicht, bei Verlust des

---

1) WA XIV 714, 17 charitas quae moderatur omnes leges tam ceremoniales quam prophanas excepta fide. WA XV 691, 19 sic omnes leges ordinantur in charitatem. WA XIV 686, 9 ff. exigit enim charitas (!), ut publicae paci provideatur; sed nisi mali coerceantur, pax constare non potest. quare charitatis est leges strenue et sine misericordia administrare in vindictam malorum, ut serventur boni et pii. rursus charitatis est legum rigorem aequitate remitti ut misericordiam consequatur, qui similis quidem est malo et nocenti et tamen nec malus nec nocens est. WA X 3; 380, 5 ff. nu wölln wir anzeigen von der weltlichen Oberkeit, worinnen die ihren schwank haben sol, das man die auch recht halten mög. Ich wil nit anzeigen, wie der in allen dingen zu halden sei. Ich will das der vernunft lassen und heymgeben. Sündern ich wil sagen, wie darinnen söl die lieb gegen dem nechsten erzeigt werden [söl]. Was dörff ich dem schneider sagen und in lernen einen rock zu machen? er weis es vorhin. Darumb soll ich ihm allein sagen sein handwerk wohl und christlich zu gebrauchen. Also gebürt mir auch nit einen fürsten in dem zu unterweisen. Ich sol im allein sagen, daß er Christlich handel. Und also söllen die herrn und weltlichen Regenten das schwert ganz Christlich annemen und haben, damit sie den andern dienen schützen und handhaben. Es ist gar ein groß weitleuftig ding das weltlich Regiment und will anzeigen, das man allein die lieb darinnen suchen söll.

2) WA XXVII 418, 2 non indiget (sc. Gott) Christianis ad magistratum; ideo non opus ut sanctus sit Caesar; non indiget ad regimen suum ut sit Christianus. satis est ad Caesarem, ut habeat rationem. ideo dominus deus conservat regnum Tattarorum, Turcae.

3) WA XIV 553, 21 ff. et sane quaesitum est, an melior sit bonus princeps et imprudens vel prudens, tamen et malus. certe utrumque hic Mose requirit, tamen si utrumque haberi non possit, melior est prudens et non bonus quam bonus et non prudens, quod bonus prorsus nihil regat, sed solum regatur nec nisi a pessimis. prudens etsi noceat bonis, tamen malos simul regit, id quod mundo est magis necessarium et comodum, ut qui est aliud nihil quam quoddam malorum vulgus. — Die Begründung zeigt, daß Luther dabei von „Machiavellismus" soweit wie möglich entfernt ist.

4) E. A. opp. exeg. 20, 50 fieri potest ut leges meliores fuerint apud gentes, quam apud Judaeos et fieri potest, ut magistratus quidam gentilium fuerint meliores iis, qui in populo dei fuere. sed haec tantum sunt materia et forma . . . ratio tantum in materiam et formam intuetur et quia causam efficientem non novit, conatur ea gubernare secundum eum finem, quem ipsa constituit ex sua virtute, quasi ipsa sit, quae tantas res possit constituere.

Seelenheils ihn auch bei weltlichen Verfügungen nicht außer acht zu lassen und vorhandene Mißbräuche ihm gemäß richtig zu stellen [1]).

Damit wirkt nun aber das Evangelium, obwohl es sich unmittelbar nur mit den Seelen befaßt, doch mittelbar vermöge des in ihm enthaltenen Liebesgedankens auch in die weltlichen Ordnungen hinein. Gerade der Christ darf diese nicht als etwas Unabänderliches, als eine unentrinnbare „lex naturae" betrachten. Er ist vielmehr verpflichtet, da wo er den unerträglichen Widerspruch mit dem christlichen Gefühl empfindet, auf seine Beseitigung hinzuarbeiten und damit diese Ordnungen — zwar nicht zu „verchristlichen", d. h. in Wirklichkeit aufzulösen; so dachten die Täufer, aber für Luther ist und bleibt eine christlich-weltliche Ordnung ein Widerspruch in sich [2]) —, wohl aber sie zu versittlichen. In diesem Sinn darf also der Christ und zumal der Theologe in die weltlichen Dinge dreinreden, ohne daß er sich einer Ueberschreitung schuldig machte. Die Aufgabe einer Versittlichung erscheint aber auch im Blick auf die weltlichen Ordnungen selbst trotz ihrer „Eigengesetzlichkeit" nicht als sinnlos. Denn sind sie, wie Luther dies vorher gezeigt hat, brauchbare Mittel, um die christliche Liebesgemeinschaft zu verwirklichen, dann hat es auch sein inneres Recht, darnach zu streben, daß der in ihnen sich vollziehende menschliche Verkehr mit jenem höchsten Gemeinschaftsgedanken, dem des Reiches Gottes, in einen gewissen Einklang gebracht wird. Mindestens soweit, daß die im christlichen Liebesgebot miteingeschlossene Rücksicht auf den Menschen als Menschen auch in den Formen des Weltlebens überall mit zum Ausdruck gelangt [3]).

Was Luther damit jedem Christen zur Gewissenspflicht gemacht hat, hat er selbst vorbildlich in Angriff genommen. Er hat die herrschenden Zustände im Staats- und Wirtschaftsleben so umfassend beurteilt, daß man aus seinen Schriften einen fast vollständigen Reformentwurf gewinnen kann [4]).

Ausgeschlossen war für ihn allerdings dabei von vornherein jeder Versuch einer Aenderung auf gewaltsamem Wege. In der Revolution sah er nur den Rechtsbruch, der für den Christen sich schlechthin verbot. Sie erschien ihm aber

1) WA XIV 652, 32 ff. quis putas principum aut magistratuum hodie salvari poterit, si haec sciens aut volens patitur aut facit, si mederi rebus (sicut decet principes) possit? vides quam urgeat hic ratio salutis, ut principes communi consilio cooperati hoc agant, ut prorsus extinctis omnibus censibus et in decimas (quotquot necessariae fuerint) mutatis populum servent et aliis legibus orbem regant.

2) Auffallend ist mir, aber für die herrschende Verwirrung bezeichnend, daß auch ein so klardenkender Forscher wie Meinecke auf der einen Seite die Weber-Troeltschische lex naturae-Lehre vertreten und daneben doch den Nachweis versuchen kann, Luther hätte den Staat verchristlichen wollen (Hist. Zeitschr. B. 121, S. 20). Ueber das Sachliche zu dieser Behauptung vgl. die Abh. über das landesherrliche Kirchenregiment.

3) Was R. Stammler heutzutage will, hat schon Luther vorgeschwebt; nur daß Luther bestimmter als Stammler nicht vom bloßen Formbegriff des Richtigen, sondern von dem inhaltsvollen Gedanken der in der Liebe zu verwirklichenden Menschengemeinschaft ausgeht.

4) Man überschlage, was im folgenden zur Sprache kommen wird, und frage sich dann, ob etwa Calvin in diesem Stück schöpferischer gewesen ist als Luther. Man kann auch an dieser Stelle nur urteilen: die Gedanken stammen überall von Luther; aber der Wille sie durchzusetzen war freilich bei Calvin unvergleichlich größer.

zugleich als Widersinn. Denn daß der Aufrührer Richter in eigener Sache sein wollte und dies im Gegensatz zur Obrigkeit, die doch die berufene und unentbehrliche Vertreterin des Rechtsgedankens im Volk war, dünkte ihm ein Widerspruch, der auch die beste Sache von vornherein ins Unrecht setzte [1]). Dazu kam für ihn noch der weitere Einwand, daß der Aufruhr „niemals Vernunft hat und gemeiniglich mehr über die Unschuldigen denn über die Schuldigen geht" [2]). Der Gedanke, daß Revolution, also die bloße Gewalt, Recht schaffen könne, lag demnach völlig außerhalb seines Gesichtskreises [3]). So tief ist er vielmehr von der Bedeutung der Beständigkeit der Rechtsform durchdrungen, daß er dem christlichen Sklaven sogar die Pflicht auferlegt, seinen türkischen Herrn in einem Aufruhr zu verteidigen [4]), und den Untertanen das Recht zur Revolution selbst in dem Fall verweigert, wenn der Herrscher eine von ihm gegebene feierliche Zusage bricht [5]).

Aber er lebt dafür des festen Glaubens, daß der sittliche Druck, den eine anschwellende, ihrer guten Gründe sich bewußte öffentliche Meinung ausübt, schließlich unwiderstehlich ist und daß der Fortschritt immer auf dem Weg einer Verständigung zwischen Regierenden und Regierten erreicht werden kann [6]). In dieser Form hat er ja selbst auf kirchlichem Gebiet, wo sein Gewissen ihn aufs stärkste zu einem schroffen Bruch drängte, den Uebergang vom Alten zum Neuen zu bewerkstelligen gesucht [7]). Als Revolutionär wollte er auch dort nicht erscheinen.

Von einzelnem waren es innerhalb des Staatslebens vor allem zwei Punkte, an denen er mit seinem christlichen Gewissen Anstoß nahm: die herrschende Auffassung des Kriegs und der Zustand des Rechts.

Die Frage des Kriegs ist ihm ganz persönlich nahe gerückt, seitdem seine Sache von Fürsten aufgenommen worden war und unter diesen die Pläne eines Bündnisses, eines bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, ja — auf gewisser

---

1) WA XVIII 303, 17 so gibts auch das naturliche und aller welt recht, das niemand solle noch muge seyn eygen richter seyn noch sich selbs rechen. WA XIX 632, 31 ff. 635, 11 denn so ja unrecht soll gelidden seyn, so ists besser zu erwelen von der öberkeit zu leiden, den das die öberkeit von den untertanen leide.

2) WA VIII 680, 18 ff.

3) Ich möchte hier wieder nur fragen, ob Luther dann „die Gewalt um der Gewalt willen verherrlicht" haben kann.

4) WA XVIII 398, 30 ff. wenn ich gleych eyns turkischen herrn knecht were und sehe meynen herrn in der fahr, ich wöllt meynes geystlichen ampts vergessen und frisch zustechen und hawen, weyl ich eyne ader regen kund.

5) WA XIX 640, 20 Ja, sprichstu, wie aber wenn eyn könig odder herr sich mit eyden seinen unterthanen verpflicht, nach fürgestellten Artikeln zu regieren und helt sie nicht und damit schuldig seyn will, auch das regiment zu lassen . . . Wohlan, wennu solcher könig der keines helt, widder gottes recht noch seyn landrecht, solltestu ihn darumb angreiffen, solchs richten und rechen? Wer hat dirs befohlen? Es mußte ja hie zwischen euch ein ander oberkeit kommen, der euch beyde verhörte und den schuldigen verurteilt. Sonst wirstu dem Urteil Gottes nicht entlauffen, der da spricht: die rache ist meyn.

6) Vgl. WA VIII 682, 12 ff. — Man darf hervorheben, daß Luther neben und vor dem öffentlichen Reden und Schreiben immer auch das Gebet mitgenannt hat (a. a. O. 682, 23 ff.). Dies galt ihm als das wirksamste Mittel.

7) Davon mehr in der Abhandlung über das landesherrliche Kirchenregiment.

Seite wenigstens — auch eines Angriffskriegs erwogen wurden [1]). Luther hat sich durch alle die Vorteile, die eine kühn zugreifende Politik vielleicht geboten hätte, nicht von der Auffassung abdrängen lassen, die er sich seit langem gebildet hatte und die ihm nach wie vor als die durch das Christentum geforderte erschien: der Krieg ist nur als Verteidigungskrieg erlaubt. Bei diesem Anlaß tritt zugleich auch seine Stellung zum „Naturrecht" in das allerhellste Licht. Er sieht in diesem nur den zu bekämpfenden Gegner. Alle Gründe, die von dorther entnommen wurden, weist er jederzeit mit Schärfe zurück [2]). Ein Angriffskrieg läßt sich vom christlichen Boden aus nie rechtfertigen [3]). Dabei bleibt Luther, obwohl er aus dem Mund erfahrener Kriegsleute weiß, daß ein Krieg nur in Feindesland gewonnen werden kann [4]), und obwohl Beispiele aus dem Alten Testament dazu zu ermuntern schienen [5]). Aus solcher Stimmung heraus hat er auch ein hartes Wort über Homer und Virgil sprechen können, weil sie den angriffslustigen Geist in der Jugend entfachten [6]). Sogar in einem Fall, wo es für einen Fürsten gilt, sein gutes Recht zu holen, rät er ihm sehr zur Ueberlegung, ob der Gegenstand des Streits des hohen Einsatzes eines Kriegs wert sei. Bezahlt mache sich der Krieg doch niemals [7]). Daß auch die Ehre dabei eine Rolle spielen könnte, hat Luther,

1) Vgl. dazu die erschöpfende Darstellung von Karl Müller, Luthers Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Klasse 1915, 8. Abhandlung). Damit ist alles früher über diesen Gegenstand Geschriebene, insbesondere auch Cardauns (die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes, 1913), erledigt.

2) Vgl. K. Müller a. a. O. S. 51. 68. 75. 83.

3) WA XIX 648, 1 ff. den man mus den Krieg scheiden, als das etlicher aus lust und willen wird angefangen, ehe denn ein ander angreift, etlicher aber wird aus not und zwang aufgedrungen, nachdem er ist von eym andern angriffen. Der erst mag wohl eyn kriegslust, der ander eyn notkrieg heißen. Der erst ist des teufels, dem gebe Gott kein glück. Der ander ist ein menschlich unfall, dem helfe Gott. E. A. 54, 3 Angreifen aber und mit Krieg solchem Rat der Fürsten zuvorkommen wollen, ist yn keynem weg zu rathen, sondern aufs Allerhöhest zu meiden. Denn da stehet Gottes Wort: Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umbkommen. WA XXX 2; 111, 7 denn das will ich keinem heiden noch türken raten, schweyge denn eym Christen, das sie angriffen oder krieg anfahen (welchs ist nichts anders den zu blutvergissen und zu verderben raten), da doch endlich keyn glück bey ist.

4) Opp. in ps. WA V 314, 37 ff. nam et rei militaris periti canonem hunc habent, non esse bellum differendum, donec hostis obsideat muros, sed occurrendum adhuc longe agenti aut melius in terra sua moranti, qualia fuerunt ferme bella David contra gentes. sed et Romani Hannibalem vincere in Italia non potuerunt. In Africa vero Hannibal quoque vincere non potuit.

5) WA XIX 651, 26 ff.

6) WA V 409, 25 ff. quid sunt Homerus, Virgilius et reliqui heroici poëtae, nisi inventores, inflammatores, iactatores, cruentissimi crudelissimique homicidarum, tyrannorum truculentissimorumque hostium sanguinis et generis humani? ita ut periculum sit christiano homini, si horum libros legat, ne vel affectum cruentae huius gloriae imbibat aut caedibus tantis humani generis, mellita titillatus eloquentia, immo innata sanguinis humani siti perditus delectetur.

7) WA VII 583, 17 ff. doch das solcher schutz (sc. der Untertanen durch den Fürsten) geschehe nit mit viel großerem unradt und ein leffel aufgehaben werd, da man ein schussel zutritt. Es ist ein schlechter schutz, so man umb einer person willen ein ganz stadt in die Fahr setzet oder ubir einem dorff odder schloß das ganze land dran setzet. WA XXXI 1;

wie man sieht, nicht in Rechnung gezogen. Und selbst innerhalb des Verteidigungskriegs macht Luther bezüglich der Zulässigkeit noch gewisse Unterschiede. In einem Fall wie dem Türkenkrieg bestand ja für ihn kein Zweifel: hier konnte er sich mit voller Kraft für den Krieg einsetzen. Aber ob eine Verteidigung innerhalb des Reichs, ein bewaffneter Widerstand gegen den Kaiser erlaubt sei, war ihm lange zweifelhaft. Er hat seine Einsprache dagegen erst fallen lassen, als ihm teils gewichtige religiöse — Gefahr einer Wiederaufrichtung der Messe —, teils positive, aus dem Reichsrecht entnommene Gründe entgegengehalten wurden. Aber nie ist er dazu gekommen, diese Gegenwehr lebhaft und aus voller innerer Ueberzeugung zu befürworten [1]). Und immer wahrt er dabei die Höhe des religiösen Standpunkts: auch wenn der Krieg aus gerechtester Ursache unternommen wird, ist nach ihm der Sieg noch keineswegs verbürgt. Gott kann seine Gründe haben, gerade den auf seine gute Sache Pochenden unterliegen zu lassen [2]). Aber auch mit seinen sittlichen Bedenken nimmt Luther es im einzelnen Fall so ernst, daß er bei einem offenkundig unrechten Krieg dem Untertan sogar die Pflicht auferlegt, dem Landesherrn die Unterstützung zu versagen [3]).

Umfassender sind Luthers Wünsche auf dem Gebiet des Rechts. Er teilt mit vielen seiner Zeitgenossen das unbehagliche Gefühl, das durch das Nebeneinander und Uebereinander der verschiedenen Rechte in Deutschland entstanden war [4]). Aber er geht bezüglich der Richtung, in der er die Besserung sucht, ganz seinen eigenen, den ihm durch seine sittlichen Grundanschauungen vorgeschriebenen Weg.

Ihm ist das Wichtigste zunächst der Kampf gegen das ius strictum, gegen das Kleben am Buchstaben des Gesetzes. Er traf damit sofort denjenigen Punkt, wo der Rechtsentwicklung in Deutschland damals vielleicht die größte Gefahr drohte. Begann doch jetzt im Gefolge der Aufnahme des römischen Rechts tatsächlich

---

203, 25 man halt friede so lang man ymer kann (Er soll doch wohl nicht bleiben), wenn man yhn gleich umb alle das gelt keufen sollte, das auf den krieg gehen und durch den krieg gewonnen werden möcht. Es erstattet doch nimer der sieg, das verloren wird durch den krieg.

1) Gerade dies festgestellt zu haben, ist ein besonderes Verdienst K. Müllers. — Bei dieser Frage erhellt übrigens auch, daß die Scheidung innerhalb der Person, d. h. in unserem Fall die Scheidung zwischen dem Fürsten als Fürsten und dem Fürsten als Christen, Luther jetzt nicht mehr genügt (vgl. oben S. 217). Luther räumt den Gegnern (! die Gegner arbeiten damit!) ein, daß der Fürst als Fürst „politische Person" ist und nach bestehendem Reichsrecht Widerstand leisten darf. Aber darauf folgt für Luther längst noch nicht, daß er dies auch soll. Wenn er Glauben hätte, d. h. wenn er wirklicher Christ wäre, würde er es trotz des Reichsrechtes nicht tun, vgl. Enders VIII 344, 26 ff. E. A. 54, 221.

2) WA XIX 649, 22 war ists, rechte gute ursache hastu zu kriegen und dich zu wehren. Aber du hast drumb noch nicht sigel und brive von Gott, das du gewinnen werdest. E. A. 54, 222 denn es geschieht oft, daß einer gute Sache und Recht hat und doch verleurt; darumb das er mehr auf Menschen, denn auf Gott bauet. — Dagegen bei Troeltsch heißt es S. 563: Nur als Notwehr hat der Krieg die Verheißung des Siegs.

3) WA VI 265, 21 als wen ein furst wolt kriegen, der ein offentliche, unrechte sache hat, dem sol man gar nit folgen noch helffen, dieweil got geboten hat, wir sollen unsern nechsten nit toten noch unrecht thun. XIX 656, 23 wenn du weißt gewis, das er unrecht hat, so soltu . . . nicht kriegen noch dienen.

4) WA VI 459, 30 das weltlich recht, hilff Gott, wie ist das auch ein wildnis worden.

bei den Halbgelehrten eine höchst geistlose äußerliche Rechtsprechung um sich zu greifen. Demgegenüber stellt Luther als Erstes fest, daß „richtiges" Recht im Einzelfall nur zustande kommt, wenn die ἐπιείκεια die Anwendung des Gesetzes bestimmt. Er nimmt damit den alten von Aristoteles her fortgepflanzten[1]) Gedanken auf, aber nicht ohne ihn eigenartig weiterzuentwickeln. ἐπιείκεια ist ihm nicht nur die Anpassung des Urteils an die besonderen Umstände des Falls, sondern vor allem das lebendige Gefühl dafür, daß mit der Rechtszuteilung etwas für die Betroffenen Wohltätiges geschaffen werden müsse[2]). Die Grenze zwischen Recht und Sittlichkeit will er damit nicht verwischen. Es liegt ihm nur daran, einzuprägen, daß auch in der Rechtsprechung der Mensch immer als Mensch, als ein „Nächster", genommen und deshalb im Zweifelsfall — man vergleiche damit den entgegengesetzten Standpunkt der Inquisition — lieber zu wenig als zuviel gestraft werden solle[3]).

Aus dem Erfordernis der ἐπιείκεια ergibt sich für Luther aber noch das weitere, daß ein richtiges Urteil immer nur frei geschöpft werden kann. Vernunft und Liebe zusammen müssen es erzeugen[4]). Aus Büchern ist solche höchste Weisheit

1) Vgl. darüber die höchst lehrreiche Kanzlerrede von Max Rümelin, die Billigkeit im Recht. Tübingen 1921.

2) WA VI 166, 32 scio leges hominum oportere epiiciae subiectas esse et plus ad favorem quam rigorem trahendas VII 514, 7 ff. epiices, quod est aequitas, ea scilicet virtus, qua homo promptus est omnium omnibus moribus sese accommodare et attemperare, neminem fastidire, omnibus benefacere. XIX 630, 11 ff. wo man nicht den auszug ließe gehen, sondern folgete stracks dem rechten nach, so were es das allergroßest unrecht. Wie der Heide Terentius sagt: das strengest recht ist das allergrossest unrecht. XXVII 362, 19 ff. si nunc pater familias haberet 2 servos et alter esset infirmus et urgere vellet, diceretur insanus, tu frangis mihi legem. Ibi paterfamilias sol sein gsetz in der Hand haben und frey ins gsetz greyffen et facit damit wie er siehet. das sichs schicken wil et est epiicia, das man das gsetz lindere und mocht <nit> alzeit nach der streng hinaus. E. A. 8, 59 also muß es ja seyn, daß die Leute sich nach dem Gesetz und Werk schicken, wo sie können und ihnen gut ist. Aber wiederum, wo es ihnen schädlich ist, soll wahrlich das gesetz sich beugen und weichen und der Regierer klug sein, daß er der Liebe Raum lasse und die Werke und Gesetze aufhebe. WA X 3; 255, 10 das ain richter klug und weiß soll sein und sehen, wa er die gestrengkait des rechts messygen und temperiren muß und ain recht das ander aufhebet.

3) Tischreden II n. 2298 a; 411, 5 hoc mihi placet quod iura semper magis propitia sunt reo quam actori. WA XI 261, 36 Syntemal es alltzeyt besser ist, eyn buben leben lassen, denn eyn frumen man tödten; nachdem die welt doch buben hat und haben muß, der frumen aber wenig hat. — Erstaunlich ist demgegenüber wieder der Satz von Troeltsch S. 538: „Natürlich gilt (die Epikie) . . . nicht auf dem Gebiet des Strafrechts. Hier ist vielmehr sein strenger Erbsündenbegriff und seine Forderung strenger Zucht, seine Verachtung der Masse, seine Auffassung der Obrigkeit als Stellvertreterin der göttlichen Strafe und Vergeltung geneigt zur äußersten Strenge und hat er das Rädern, Köpfen und Quälen mit äußerster Härte empfohlen." Das Richtige ist vielmehr, daß die ἐπιείκεια bei ihm gerade vornehmlich für das Strafrecht gilt. Denn wie Stammler (Recht und Kirche, S. 9) treffend bemerkt, hat Luther, wenn er vom Recht spricht, zumeist eben das Strafrecht im Auge. Von einem Einfluß der Erbsündenlehre auf diesen Punkt oder einer Empfehlung des Quälens habe ich bei Luther nichts entdecken können.

4) WA XI 279, 30 eyn recht gut urteyl das muß und kann nicht auß büchern gesprochen werden, sondern auß freyem Sinn daher, als were keyn buch. Aber solch frey urteyl gibt die liebe und naturlich recht, des alle vernunft voll ist. Auß den büchern kommen gespannen und wankende urteil.

nicht zu holen. Denn das geschriebene Gesetz ist nie imstande, die ganze Fülle der möglichen Umstände zu erschöpfen. Dazu: die wissenschaftliche Rechtsbildung strebt immer unwillkürlich nach dem allgemeinen Begriff; damit entfernt sie sich aber auch vom wirklichen Leben [1]). Schon aus dieser Begründung erhellt, daß Luthers Abneigung gegen das Rechtsprechen nach Büchern nicht einfach die Stimmung des „Manns aus dem Volk" wiedergibt. Luther weiß aber auch recht gut, daß die Kunst der freien Urteilsfindung eine seltene Gabe ist. Unter den ihm persönlich Bekanntgewordenen vermag er immer nur ein paar Männer zu nennen, denen er sie zutraute [2]). Und unbeschadet all seiner ärgerlichen Urteile über die Juristen schätzt er die Rechtswissenschaft zu hoch [3]), als daß er sie schlankweg hätte beiseite schieben wollen. Die Schulung durch Bücher ist, so betont er, für alle unentbehrlich, und für den Durchschnitt ist es, auch nachdem sie ausstudiert haben, besser, sich an das gemeine Buchrecht zu halten, anstatt es mit der eigenen Weisheit zu versuchen [4]). Aber er läßt sich dadurch nicht hindern, auszusprechen, was ihm als das wahre Ziel erschien. Und es ist offensichtlich, daß das hier von Luther Geforderte mit seinen tiefsten Ueberzeugungen zusammenhängt. Was Luther für das Recht verlangt, ist das genaue Seitenstück zu seiner Auffassung des Sittlichen. Wie ihm das sittliche Handeln auf seiner höchsten Stufe ein schöpferisches, ein künstlerisches Tun ist, so gilt es nach ihm auch für das Recht. Ja es handelt sich um mehr als bloß ein Seitenstück. Im sittlichen Empfinden liegt vielmehr die Quelle für ein derartiges Können auch auf dem Gebiet des Rechts. Denn aus dem Sittlichen stammt ebenso die lebendige Anteilnahme am Menschen, die sich in der ἐπιείκεια bekundet, wie auch der Mut, der dazu gehört, sich über den Buchstaben hinwegzusetzen [5]).

Ebenso kräftig ist der Einfluß seiner christlich-sittlichen Anschauung bei den

1) WA XX 148, 5 ff. qui leges scribunt, tantum intendunt in universalia, quod sic debeat fieri. sed qui sunt in administratione, coguntur descendere in particularia et individua et videre, an possit sic fieri; ibi offerunt se casus infiniti, circumstantiae item infinitae. XXX 3; 223, 2 ff. alle weltweisen, dazu die erfarung bekennen, das der hendel und felle mehr sind und teglich sich mehren, weiter, denn man gesetze und recht machen künnde.

2) Tischreden II 411, 26 Fabianus, principis electoris consiliarius, naturalia habuit principia iuris sine arte; ita et Petrus Lupinus.

3) WA XXXIII 263, 21 auch aller Juristen Kunste und Bücher, welches doch eine feine Kunst ist.

4) WA XXX 2; 558, 2 Es mus gelernt und gewust sein, was unseres weltlichen reichs Recht und Weisheit ist. Wiewohl es fein ist, wo ein keiser, furst, herr selbst von natur so weise und klug ist, das er das recht auswendig treffen kann, wies hertzog Friedrich zu Sachsen und Er Fabian von Feylitz . . . kundten . . . . . Aber weil solche vogel seltzam sind und das exempel ferlich, auch umb der andern willen, die solchs von natur nicht vermugen, ists besser ynn stettigem regieren das gemeyn buchrecht halten.

5) WA XIV 686, 9 exigit enim charitas, ut publicae paci provideatur, sed nisi mali coerceantur, pax constare non potest. quare charitatis est leges strenue et sine misericordia administrare in vindictam malorum, ut serventur boni et pii. rursus charitatis est legum rigorem aequitate remitti, ut misericordiam consequatur, qui similis quidem est malo nocenti et tamen nec malus nec nocens est, quia nolens et invitus fecit. E. A. 53, 156 denn solch Testament muß man nicht halten, das aus unchristlichem Grund und Mißhen (?) gestift ist. Wollet ja hierin nicht enge, noch zaghaft Gewissen, sondern christlich frei und frisch Urtheil folgen und Statt haben lassen.

Forderungen zu spüren, die Luther bezüglich des Inhalts des Rechts erhebt. Er tadelt den Geist des römischen Rechts, weil dieses ganz auf den Eigennutz gestellt sei [1]; er beschwert sich aber auch über das geltende deutsche Recht, sofern in ihm das Eigentum viel stärker geschützt sei als die Person [2] und die Gesetze gegen den Diebstahl wie auch die Schuldgesetze unsinnig hart seien [3]. Die richtige Reihenfolge wäre nach ihm: der Diebstahl zuunterst, dann der Ehebruch und als schwerstes Vergehen der Mord [4]. Und ganz dementsprechend, daß er beim Sittlichen dem Antrieb besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, empfindet er es auch bei der Rechtsprechung als einen Mangel, daß auf die Beweggründe nicht genügend eingegangen [5] und — was eine besondere Hervorhebung verdient — daß nicht auch schon der Versuch unter Strafe gestellt werde [6].

Namentlich aber liegt ihm eine Besserung des staatlichen Steuerrechts am Herzen. Gegenüber der willkürlichen Steuerfestsetzung durch den Herrscher, die mit dem Vordringen des Absolutismus in Deutschland üblich zu werden begann, sah er in dem alttestamentlichen Zehnten die einzig gerechte Steuer. Er wußte das einleuchtend und nahe an neuzeitliche Gedanken heranstreifend zu begründen. Der Zehnte schien ihm gut, weil diese Steuer allein dem Maß des von Gott dargereichten Segens, d. h. dem wechselnden wirklichen Einkommen sich anschmiege, während die ohne Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit des einzelnen auferlegte Abgabe das Land aussauge. Sollte der einfache Zehnte für die Staatsbedürfnisse nicht ausreichen, so könnte er ja verschiedene Male oder dafür der Neunte oder Achte erhoben werden [7]. Bei diesem Punkt hat Luther auch ernst-

---

1) WA XIV 591, 17 ff. de legibus latis Rhomani ferme omnia torserunt in commodum proprium, sicut et fere omnes leges hodie eo respiciunt, sed Mosaicae leges aequae sunt omnibus hominibus.

2) WA XVI 537, 8 (über das alttestamentliche Gesetz) drumb ist ein fein regiment gewest, das man die Person am hochsten hat beschutzt. Iam invertimus.

3) WA XVI 542, 14 hic non suspendi homines vides ob furtum neque ius Caesarum suspendit, quod tamen hodie fit vel ob VII grossos, quasi non pretiosior sit homo. XIV 714, 30 ff. ista lex itidem generali proverbio docet, ob debita nulli esse artificium suum, unde alitur et sustentatur, suspendendum. sicut furor est apud nos barbaros, ut debitores vel incarceremus, donec reddant novissimum quadrantem vel artificio et operi eorum interdicamus.

4) WW XII 243, 25ff. Diebstahl ist die geringst sund fur gott, darumb das es nur zeytlich gut betrifft. Aber die wellt straft es am hertisten. Darnach ist der ehbruch viel grösser: der ist itzt ungestraft ynn der welt. Darnach mord: das ist eyn ehre ynn der welt, wer nur küne und böse ist zu schlahen.

5) WA XIV 686, 19 ff. vides hic pulchre, quomodo epiiciam seu aequitatem in legibus requirat deus, ut non secundum facta solum, sed secundum voluntatem iudicari velit. nam hoc exemplum generaliter trahendum est ad omnes leges, ut quidquid peccatum fuerit, animus potius quam manus peccantis spectetur, ut hic Mose expresse definit, non illum esse reum homicidii, qui nullo odio, sed casu aliquem occiderit nolens. sed hic animus tamen certis signis et circumstantiis probari debet, ne cuivis liceat post factum dicere: non feci volens.

6) WA XIV 688, 35 hic habes apertum et clarum textum, quod conatus puniendus sit, etiamsi factum non impleatur.

7) WA XIV 652, 15 ff. atque utinam caeteris omnibus censibus sublatis qui hodie terras et populos devorant, quos et iniquos esse necesse est, instituerentur decimae.

hafte Anstrengungen gemacht, um sich an der entscheidenden Stelle, bei Friedrich dem Weisen, Gehör zu verschaffen [1]). Daß die Zehntensteuer nur innerhalb einer Naturalwirtschaft glatt durchzuführen sei, hat er allerdings nicht bemerkt.

Am tiefsten haben ihn jedoch die wirtschaftlichen Fragen bewegt. Schon seit 1518/19 hat er selbständig über sie nachzudenken begonnen. Insbesondere der Punkt, über den das Mittelalter seit dem Aufkommen der Geldwirtschaft schon so viel gehandelt hatte, die Frage des Zinsnehmens und Wuchers, drängte sich ihm sofort als eine hochwichtige Angelegenheit auf, als er mit den öffentlichen Zuständen sich ernsthaft zu beschäftigen anfing. Für ihn, den die Mahnung der Bergpredigt im Gewissen gepackt hatte, war der Widerspruch zwischen ihr und der bestehenden Geldwirtschaft durch keine Auslegungskünste zu verdecken. Aber diese Frage angreifen hieß auch soviel wie zu dem eben sich bahnbrechenden rücksichtslosen Kapitalismus grundsätzlich Stellung nehmen.

Daß ihm schon der ganze Geist dieses Kapitalismus, da „einer Tag und Nacht in die Höhe trachtet" [2]), mit dem Christentum unverträglich schien, versteht sich von selbst. Wohl hat er die Arbeit um der Arbeit willen als Christenpflicht hingestellt; auch in dem Vorwärtsstreben sah er an sich nicht sittlich Unberechtigtes [3]) — wie hätte gerade er dies tadeln sollen, der sein Leben lang darauf stolz war, daß er es vom Bauernsohn bis zum Doktor der Theologie und zum Reformator gebracht hatte —; aber Arbeit um der Arbeit willen und Erwerbenwollen um des Erwerbens willen war doch zweierlei. Für Luther bleibt es dabei, daß der Christ die Sorge um das, was bei seiner Arbeit herauskommt, Gott überläßt; er kann ebensogut arm sein wie reich; ja es lassen sich Gründe anführen, warum er sogar lieber arm sein wollte als reich [4]). Vollends der Zug, in dem

---

si unae non sufficerent, adderentur tres, quartae aut quintae. sic populus posset vivere sub dominis suis. hic esset redituum honestissimus et iustissimus modus, qui penderet ex mera bonitate dei . . . nunc vero cum stati et certi sint census annui et rari sint anni benedictionis, coguntur subditi pendere plenos census etiamsi decennio perpetuo vel amplius nullum annum benedictionis habeant . . . nonne haec est plus quam barbaries? immo bestialis quaedam et crudelis rapacitas? . . . quid est igitur hodie regnum Germaniae nisi mera tyrannis? . . . quis putas principum aut magistratuum hodie salvari poterit, si haec sciens aut volens patitur aut facit, si mederi rebus, sicut decet principes, possit? vides quam urgeat hic ratio salutis, ut principes communi consilio cooperati hoc agant, ut prorsus extinctis omnibus censibus et in decimas (quotquot necessariae fuerint) mutatis populum servent et aliis legibus orbem regant. Vgl. WA XV 321, 14 ff. Enders IV 351, 4 ff.

1) E. A. 53, 245 ff.

2) WA XV 304, 4.

3) Vgl. nachher S. 274, wie Luther das Aufstreben der „Unehrlichen" in die Zünfte unterstützt.

4) WA XXIX 395, 20 Wyr sollten liber arm seyn denn reych, quia pauperes in minori periculo et conscientia stant quam divites. Sie durffen gute gewissen tragen, den sie haben nichts. Es ist eyn edel dynk umb eyn frey gewissen. Hat er nicht, so darf er nicht sorgen, zu geben aliis. — Ganz auf seiner Höhe steht Luther mit dieser Begründung freilich nicht. Denn sonst betrachtet er die „Sorge", von der der Arme frei ist, als Pflicht. Der Christ soll arbeiten, damit er „aliis etwas geben" kann.

der neue Geschäftsbetrieb gipfelte, das Ausnützen der Notlage des andern, war ja das genaue Widerspiel dessen, was das Neue Testament verlangte.

Solch mitleidlosem Gewinnstreben gegenüber entnimmt er aus dem Gebot der Nächstenliebe als Regel für die Gestaltung des Wirtschaftslebens zunächst den Grundsatz, daß „der eine mit dem andern müsse fortkommen können". Das berührte sich nahe mit den Zielen, die die mittelalterliche Stadtwirtschaft von jeher verfolgt hatte [1]). Deshalb fand Luther auch deren Formen, vor allem die Zunftverfassung in ihrem Grundgedanken richtig. Dem Ansturm der Erfurter gegen diese Einrichtung hat er die erbetene Unterstützung verweigert. Nicht aus „reaktionärer" Gesinnung, sondern aus tiefer volkswirtschaftlicher Einsicht. Mit wahrhaft prophetischem Blick sah er voraus, daß die erstrebten Neuerungen, die Handels- und die Gewerbefreiheit, nicht wie die Antragsteller es sich einbildeten, den Schwachen, sondern umgekehrt ausschließlich dem Kapital zugute kämen [2]).

Aber das bedeutete nicht, daß Luther die Zünfte, so wie sie waren, unbedingt zu bejahen dachte. Das gleiche christliche Empfinden schärft ihm auch den Blick für die Verknöcherung, der das Zunftwesen am Ausgang des Mittelalters anheimgefallen war. Sogar von der Kanzel herab eifert er deshalb gegen den Ausschluß der „unehrlichen" Leute von den Zünften und gegen die ungeheuerliche Ausdehnung dieses Begriffs, vermöge deren schließlich eine kleine Gruppe von Alteingesessenen sich das Alleinrecht auf den Gewerbebetrieb gesichert hatte. „Warum soll ein unehelich Geborener nicht Schuster werden können?" Nur Brotneid und Angst vor unbequemem Wettbewerb können ihm dies versagen. Aber solche unchristliche Engherzigkeit gereicht schließlich dem Gewerbe selbst zum Nachteil. Indem man die aufstrebenden Tüchtigen zugunsten der durch die Geburt Bevorzugten fernhält, verhindert man den Fortschritt des Handwerks. — Angesichts solcher Ausführungen wird man nicht mehr sagen dürfen, daß Luther für die Bedeutung des Wettbewerbs, für die Notwendigkeit einer Blutauffrischung und für das unablässige Weiterstreben innerhalb des einzelnen Wirtschaftszweigs kein Verständnis besessen hätte. Eher könnte man urteilen, daß ihn sein zuversichtlicher Glaube allzuleicht über Bedenken hinsichtlich des Nahrungsspielraums hinwegtrug. Den Einwand, wie denn eine derart vermehrte Handwerkerschaft ihr Brot in der Stadt solle finden können, hat er so wenig anerkannt, wie er bei seinen Mahnungen zur frühzeitigen Eheschließung sich durch malthusianische Erwägungen beirren ließ. Wo es sich um die Erfüllung

1) Vgl. meinen Aufsatz „Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung" in den Mitteilungen der Luthergesellschaft. 1919, Heft 1 und 2. S. 22 ff. (dazu v. Below, Mittelalterliche Stadtwirtschaft und gegenwärtige Kriegswirtschaft. 1917).

2) Vgl. Luthers Urteil über den Erfurter Entwurf WA XVIII 536, 1 ff. Zu Art. 8 (daß allerlei Kaufmannschaftshandlung frei sei einem jeglichen Bürger, wer es vermag) sagt er: auf daß kein Armer für den Reichen bleiben, noch sich nähren müge"; ebenso zu Art. 9 (daß einem jeglichen Brauer frei sei zu brauen, der Haus und Hof hat und mannbar sei), „auf daß auch die Reichen alleine zuletzt Brauer bleiben". Dagegen über Art. 11 (Item, daß eynem frey zugelassen werde, seyn Handwerk zu arbeiten, unverhindert durch die Zunfft, der da bürgerliche Pflicht thut und der sich vor seyne Person redlich und erbarlich gehalten hat) meint er nur: das laß ich dem Erkenntnis des Rats.

einer Pflicht der Nächstenliebe handelte, zweifelte er nicht daran, daß Gott aus den etwa entstehenden Schwierigkeiten einen Ausweg zeigen würde[1]).

Das Eintreten für diese Klasse von Zurückgesetzten war jedoch nur ein Stück der umfassenden Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen, die Luther ins Leben zu rufen trachtete. Die Armenpflege, wie sie bisher teils von der Kirche, teils von den städtischen Verwaltungen geübt wurde[2]), genügte seiner Auffassung von Nächstenliebe nicht. Die kirchliche litt von Haus aus unter dem Mangel, daß die theologische Sittenlehre sich immer nur um den Geber und in keiner Weise um den Empfänger des Almosens kümmerte. „Gutes Werk“ wird das Almosen vermöge der „guten Meinung“, d. h. der Rücksicht auf das eigene Seelenheil, die der Spender hineinlegt. Wie die Gabe auf den Empfänger wirkt, ob sie bei ihm angebracht oder vielleicht für ihn schädlich ist, kam für die sittliche Bewertung nicht in Betracht. Von einer Verantwortung nach dieser Seite hin sprach die kirchliche Lehre seit der Didache und Hermas den Geber völlig frei. Ja dadurch, daß Franziskus und der Franziskanerorden dem Bettel eine Art von Heiligenschein erwirkt hatten, war der Mißbrauch geradewegs herausgefordert. Dazu war aber auch das Maß des Gebens ganz der augenblicklichen Stimmung des Schenkenden ausgeliefert, wenn auf der einen Seite die Pflicht, dem Nächsten zu helfen, auf den Fall der äußersten Not beschränkt, auf der andern eine gelegentlich überströmende Wohltätigkeit angeraten wurde. Es erregte daher schon einiges Aufsehen, als Luther — der Bettelmönch — auf der Leipziger Disputation sich offen dazu bekannte, er wünschte, daß es überhaupt keine Bettelorden gebe[3]). Je tiefer er in der Folgezeit die Arbeit als Christenpflicht verstehen lernte, desto entschlossener hat er gegen jene Verherrlichung des Bettels gekämpft und zugleich mit Rücksicht darauf der christlichen Liebestätigkeit neue Ziele gesteckt. Sie gingen auch über die von der städtischen Armenpflege verfolgten auf allen Seiten hinaus[4]). Zuvörderst hat Luther das Einfache, überall Vergessene wieder in Erinnerung gebracht, daß eine Unterstützung dazu dienen müsse, dem Armen wirklich zu helfen, statt daß bloß ein Almosen an ihn weggeschüttet würde. Noch mehr bedeutete es, daß er das Gewissen für den Umfang der Aufgabe schärfte: es müßte dahin kommen, daß es überhaupt keine Armen in der Stadt oder im Volke mehr gäbe. Er macht dafür in weit höherem Maße als bisher üblich die Gesamtheit

1) WA XV 651, 20 ff. XVII 1; 468, 13 ff. E. A. 8, 43.

2) Eine gute Zusammenfassung der Forschung über das im Mittelalter Geleistete bei v. Below, Ursachen der Reformation S. 103, A. 1.

3) WA II 303, 24 ego pro mea sententia pronuncio, vellem esse nullum ordinem mendicantium.

4) Ich vermisse bei den bisherigen Untersuchungen über die mittelalterliche Armenpflege in den Städten eine Berücksichtigung der Frage, wie sich das von der Stadt Geleistete zu dem vorhandenen Bedürfnis d. h. zu dem — tatsächlich immer wachsenden — Proletariat der Habelosen verhält, und wie neben der Armenpflege andere Einrichtungen, namentlich das Gebaren der Zünfte im entgegengesetzten Sinne wirkten. Sobald man diese Seiten mitberücksichtigt, wird das Bild wesentlich ungünstiger, als man es zu malen pflegt. Nur so erklärt sich auch die starke wirtschaftliche Gärung, die nachher in der Reformation fast in allen Städten neben oder zusammen mit der religiösen Bewegung sich auswirkt.

der Stadteinwohner haftbar. Das allgemeine Priestertum und die Anschauung von der Gemeinde als einem Bruderbund sollte sich nach ihm auch in diesem Stück bewähren [1]). Die Krönung — etwas, was der von den Zünften beherrschten Stadt völlig fern lag, — bildete der Gedanke, die Liebestätigkeit nicht nur den Kranken und körperlich Schwachen, sondern auch den in Not geratenen Handwerkern und den habelosen Aufstrebenden zuzuwenden.

Wie die nötigen Mittel zu beschaffen wären, dafür hat Luther schon im Jahr 1519 einen fruchtbaren Gedanken gefunden. Das Aergernis, das er an den Gelagen der Bruderschaften nahm, regte ihn zu der Frage an, ob das Geld, das bei solcher Gelegenheit verpraßt wurde, nicht besser zusammengelegt und zur Unterstützung eines armen Handwerksgenossen oder zur Ausstattung eines jungen Paares verwendet würde [2]). Das war der Keim für den Plan eines gemeinen Kastens, den Luther wohl schon 1521 in seiner Beutelordnung [3]) vortrug und der dann die Grundlage für die Armenfürsorge des Luthertums geworden ist [4]). Ich hebe besonders hervor, daß sowohl in der Wittenberger als in der Leisniger Kastenordnung neben der Hilfe für die Gebrechlichen die Gewährung von mäßig zu verzinsenden Darlehen oder selbst Schenkungen an Handwerker (und Bauern) ausdrücklich unter den Aufgaben der Stiftung genannt wird. Wenn diese Ordnung des gemeinen Kastens gerade in sozialer Hinsicht nicht das leistete, was man zu Anfang von ihr erwartete, so lag die Schuld nicht daran, daß die Ziele „utopisch" gewesen wären. Der Calvinismus zeigt, wie viel von einer kirchlichen Armenfürsorge selbst mit bescheidenen Mitteln erreicht werden konnte. Der Fehler lag an derselben Stelle wie überall. Luther meinte auch dafür in der Kirche nie „die Leute" [5]) zu haben und die städtische Obrigkeit, die dann (auch im Namen der

1) WA VI 4, 8 ff. Nu ist des bettelns ßo viel und der wallfart zu S. Jakob, hie und da, alles nur auf den bettelsack verlassen, das wunder ist, wie sichs ertragen mag, das mußt man alles aufheben und wollt gott, daß es die ubirkeit erkennet und angriffe. VI 42, 3 ff. Szo nu gott das ym alten testament hat gepoten, wie viel mehr sollen wyr Christen nit allein dartzu vorpunden seyn, das wyr keynen darben noch betteln ließen . . . . . Nu ist aber des bettelenß ßo viel, das auch eyn ehre drauß worden ist und nit genug daran, das weltliche menschen betteln, ist auch yn der geistlichen priester stand als eyn köstlich Ding getrieben. Ich will mit niemant drob fechten, ich acht aber es sollt billicher seyn, das yn der christenheit ym newen testament keyn betteley were, dan unter der Judenschaft ym alten testament, und halt die geistlich und weltlich ubirkeit sollten yn yrem ampt nit unformlich handeln, so sie alle bettelsäck abtheten XIV 657, 5 si in isto populo prohibita est mendicitas, quo iure inter christianos etiam velut sancta legibus instituitur? paupertas praedicatur, sed sic ut ei subveniatur, deinde paupertas spiritus laudatur, exterior vero mandatur curari haud aliter atque alia incommoda proximi.

2) WA II 755, 5 ff. Szo man eyne bruderschaft wolt halten, solt man . . . das gelt, das man vorsaufen will, zusammenlegen und eyn gemeynen schatz samlen eyn yglich handwerk fur sich, das man yn der nott eynem durftigen mithandwergsmann anzulegen helffen und leyhen kundt oder eyn jung par volks desselben handwerks von demselben gemeynen schatz mit eren aussetzen.

3) Vgl. Karl Müller Luther und Karlstadt S. 57. Kawerau, Deutsche Literaturzeitung 1910, S. 2888 f.

4) Vgl. Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Reformation S. 44.

5) WA XII 693, 33 das ist ein recht bild. Es wer wol gut, das mans noch anfing, wan leut darnach weren, da ein statt als diße hie geteilt würd in vier oder fünf stück, geb yeglichem

kirchlichen Gemeinde) die Verwaltung übernahm, empfand keinen starken Antrieb, gerade im Armenwesen neue Wege einzuschlagen.

Luther sucht aber auch das Uebel des Kapitalismus selbst an der Wurzel zu fassen, indem er die Formen des herrschenden Waren- und Geldverkehrs einer Reinigung nach christlichen Grundsätzen unterwirft.

Beim Warenverkehr glaubt er sich den schlimmsten Mißbräuchen gegenüber damit begnügen zu dürfen, die neuen „Finanzen und Tücken", die der Großbetrieb hier hervorgebracht hatte: Scheinkauf, Zeitgeschäft, Schieberkniffe, betrügerischer Bankerott, Ringbildung, Monopole einfach an den Pranger zu stellen. Diese Künste erschienen ihm so widerchristlich und zugleich geschäftlich so unsinnig, daß er meint, in Bälde den Zusammenbruch dieses ganzen Treibens erwarten zu dürfen [1]. Aber ernsthaft nimmt er dann die durch das ganze Mittelalter hindurch verhandelte Frage des „gerechten Preises" auf. Denn daß nur dieser Standpunkt und nicht der kaufmännische, so teuer wie möglich zu verkaufen [2], dem christlichen Gewissen entspricht, unterliegt ihm keinem Zweifel. Und er hat in der Tat einen Vorschlag zu machen gewußt, der in eigenartiger Weise [3] aus der Verstrickung in das Gesetz von Angebot und Nachfrage herausführte. Er findet den festen Punkt für die Bewertung in dem täglichen Verdienst des gemeinen Taglöhners. Von ihm aus sollte der Kaufmann unter billiger Veranschlagung seiner „größeren" Arbeit, auch der „Fahr", in der er dabei gestanden, zunächst den ihm gebührenden Reingewinn und darnach den für die Ware zu fordernden Preis bestimmen. Grundgedanke und Ausführung sind für Luther gleich bezeichnend. Daß er auf den Taglöhner zurückgreift, hat den Sinn, an ihm das Existenzminimum festzustellen. Aber er läßt dann ruhig den Kaufmann hinzuschlagen, was seine höhere Arbeit im Vergleich mit der des Taglöhners wert ist. Offenbar gilt ihm also die Arbeit als der letzte Wertmesser, aber es fällt ihm nicht ein, Arbeit mit Arbeit gleichzusetzen und demgemäß schließlich, wie K. Marx, den Wert der Ware nur von der Zeitdauer der Arbeit aus zu berechnen. „Gerechtigkeit" ist ihm nirgends soviel wie Vereinerleiung. Aber andrerseits verhindert er, indem er die Berechnung so tief unten, beim Verdienst des gemeinen Taglöhners beginnen läßt, den Kaufmann daran, die „ziemliche" Nahrung, die er für sich beanspruchen durfte [4], allzuhoch anzusetzen. Der Fuß, auf dem dieser zu leben sich gestatten mochte, konnte dann nur ein verhältnismäßig bescheidener sein. Und Luther meint dabei sogar noch

---

ein prediger und diaconum, die da güter austeilten und versorgten krank leut und drauff sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die person dartzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, so lang biß unßer herr gott Christen macht.

1) WA XV 304, 6 daraus den folgen müssen solche unzeliche schwinde böse griff und tuck, die itzt unter den Kaufleuten zu zotten gehen, das ich schon daran verzweifelt habe, das gantz sollt gebessert werden, Sondern es hat sich also uberladen mit aller bösheit und triegerey, das sich selbst die lenge nicht tragen kann und durch sich selbst yn yhm selbst fallen muß.

2) WA XV 295, 20 ff.

3) Vgl. Schmoller, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. B. XVI (1860). S. 495.

4) WA XV 296, 28.

auf so zarte Gewissen rechnen zu müssen, daß es ihnen etwas ausmacht, wenn sie bei einem auf hundert Gulden jährlich sich belaufenden Handel ein, zwei oder drei Gulden zuviel nehmen [1]).

Ebenso entschlossen hat Luther bei der Frage des Geldverkehrs durchgegriffen. Auch hier hat er völlig klare und einfache Grundsätze herausgearbeitet, die nur dann verwickelt erscheinen, wenn man Luther nicht sagen läßt, was er wirklich sagt. Er findet das Geldgeschäft in doppelter Form vor: einmal als regelrechten Wucher, dann aber namentlich in einer entwickelten Gestalt des sogenannten Zinskaufs. Hier war aus einer Beleihung auf bestimmte liegende Güter, seitdem der Kauf als „blinder" auf „unbenannte" Güter hin, etwa auf die Güter einer Stadt in Bausch und Bogen, vollzogen wurde, ein neues Kreditgeschäft geworden. Beide Formen erklärt Luther mit dem Christentum für unvereinbar. Von vornherein natürlich den Wucher. Aber er nennt dabei Wucherer schon alle die, die „Wein, Korn, Geld und was deß ist, ihrem Nächsten also leihen, daß sie übers Jahr oder benannte Zeit dieselben zu Zinsen verpflichten oder doch beschweren und überladen, daß sie mehr oder ein anderes wiedergeben müssen, das besser ist, denn sie geborget haben" [2]). Die Ausnützung der Notlage des Nächsten, die einem derartigen Handel immer zugrunde liegt, geht so offenkundig gegen das evangelische, ja selbst gegen das natürliche Gesetz, daß hier nach Luther über die Unsittlichkeit des Geschäfts kein Zweifel walten kann. Aber solcher Ausbeutung steht auch der fortgebildete Zinskauf ganz außerordentlich nahe. Denn auch da ist der Vorteil einseitig beim Zinskäufer, der ohne eigene Arbeit und Gefahr seine sichern Zinsen einstreicht, während der Schuldner allen Zufällen unterworfen ist. Zudem ist er als blinder Kauf ein schwindelhaftes Geschäft, das nicht nur einzelne, sondern ganze Städte verleitet, ins Blaue hinein zu borgen und sich damit gründlichst selbst zu verderben [3]).

Das Geldgeschäft, über das sich nach Luther allein reden läßt, ist der Zinskauf älteren Stils, wo auf ein bestimmtes und benanntes liegendes Gut hin Geld vorgestreckt wird und der Zinsfuß vier oder allerhöchstens sechs vom Hundert nicht übersteigt [4]). In solchem Fall beruht die Möglichkeit, die Zinsen zu bezahlen, für den Schuldner nicht bloß auf dem an sich unfruchtbaren [5]), in seiner Verwertbarkeit vom Glück abhängigen Geld, sondern

1) WA XV 297, 14.
2) WA VI 48, 24 ff.
3) WA VI 51, 4 ff.
4) WA VI 58, 12 ff. wenn nu das geschiht ohne ubirtretung des geystlichen gesetz, das man aufs Hundert 4, 5, 6 gulden gibt, leßt sichs tragen, doch soll allzeyt die gottisfurcht sorgfeltig seyn, das sie mehr forchte, sie nhem zu viel dan zu wenig . . . je weniger aufs Hundert, je göttlicher und christlicher der kauff ist. E. A. 53, 297 will man denn ja nun die Zinse rechtfertigen, so sind allda zwei Weisen. Die erste, daß man sie nach menschlichen Gesetzen zurecht bringe, nämlich so, daß man 5 Gulden auf hundert gebe ein Jahr lang zu gebrauchen und dieselbe 5 in die Fahr setze, das ist auf ein bestimmtes Unterpfand, das in der Fahr stehe, als Acker, Wiesen, Teiche, Häuser, also wo es nicht ein Jahr trüge oder wenig trüge, daß auch der Zins darnach geringer werde, wie solches die natürliche Rechte lehren.
5) Ueber die Unfruchtbarkeit des Geldes WA VI 55, 21 f LI 360, 9 ff.

auf etwas *Ertragfähigem*, wie Aecker, Wiesen, Teiche, Häuser, das seinem Besitzer einen regelmäßig zu erwartenden Nutzen abwirft.

Auch hier regen sich freilich Bedenken, wenigstens soweit der *Gläubiger* in Betracht kommt. Denn erstens bleibt es auch unter diesen Bedingungen dabei, daß der Geldgeber seine zum voraus festgesetzten Zinsen *ohne jede Arbeit und Gefahr* erwirbt. Zweitens widerstreitet solche Verwertung des Geldbesitzes als Einnahmequelle immer noch dem Gebot Christi, dem Bedürftigen ohne Entgelt zu leihen oder lieber noch zu schenken.

Den zweiten Einwand, der ihm der schwerste dünkt, nimmt Luther gebührend ernst. Er stellt, um auch andern das Gewissen dafür zu schärfen, regelmäßig an die Spitze seiner Ausführungen [1]) eine Auseinandersetzung über die „drei Grade", christlich mit den zeitlichen Gütern zu handeln: 1. sie sich nehmen lassen, 2. frei schenken jedermann, 3. leihen ohne Auffsatz und Zinsen. Man mißversteht Luther gründlich, wenn man dies nur als eine Art Einleitung, als einen frommen Wunsch betrachtet, der für das tatsächliche Verhalten nicht in Betracht käme. Nicht umsonst betont Luther gerade bei dieser Gelegenheit, daß jene Worte der Bergpredigt nicht bloß „Räte", sondern strenge Gebote sind [2]). Er meint es wirklich so, daß der Christ, *der dazu in der Lage ist*, d. h. der etwas über seinen und der Seinigen Lebensbedarf hinausgehendes besitzt [3]), *verpflichtet ist, dieses Ueberschüssige dem Bedürftigen ohne Zins zu leihen oder lieber noch zu schenken*. Freilich nicht gedankenlos. Einen Faulenzer zu unterstützen verlangt kein christliches Gebot [4]). Aber grundsätzlich darf der Christ nichts, was er selbst entbehren kann, dem bedrängten Nächsten vorenthalten. Würde tat-

---

1) WA VI 3, 6 ff. 36, 16 ff. XV 300, 29 ff. LI 377, 12 ff.

2) WA VI 4, 13 ff. 37, 25 ff. LI 379, 3 ff.

3) Diese Einschränkung betont Luther immer, schon in den 95 Sätzen, These 46 docendi sunt christiani quod nisi superfluis abundent necessaria tenentur domi sue retinere. WA X 3; 274, 17 Mammon heißet, wenn einer hat übrige narung, damit er dem andern helfen soll und sich nit verderb XV 303, 5 ff. auch hastu noch ein trostlin, das du nicht schuldig bist zu leyhen, den alleyn, das dir ubrig ist und zu deiner notdurft kanst emperen . . . denn du bist am meysten und ersten schuldig, deynem weyb und kind und gesind die notturft zu schaffen und mußt yhn dasselb nicht entwenden, das yhn von dir gebührt . . . denn Johannes der teufer sprach nicht: „wer eynen rock hat, der gebe denselben weg", sondern „wer zween röcke hat, der gebe eynen dem, der keynen hat." — Auch Luther arbeitet also mit dem Begriff des superfluum. Aber das superfluum fängt bei ihm viel früher an als in der scholastischen Lehre; vgl. dafür, was er unter Bedarf versteht. WA LI 375, 11 Warumb lassen sie yhn nit benugen an dem, das Gott gibt? wie er spricht: Wenn wir Futter und Decke haben, so sollen wir uns lassen genugen.

4) WA LI 383, 2 ff. denn es sind (sonderlich dieser zeit) über alle masse viel boser schelke, die sich arm, notturftig, bettelsch stellen und die leute betriegen, welchen man solte Meister hansen lassen sein almosen geben, mit dem strange und sacke, wenn die oberkeit nicht so lessig und faul were und die galgen so gar vergeblich an die strassen setzten und feyren ließen, so sind auch der faulen leute itzt noch viel mehr, die frisch, gesund und stark, wol erbeiten, dienen und sich neren kundten, verlassen sich aber darauf, das die Christen und fromme Leute gerne geben . . . Solchen zu geben hat Christus hie nicht geboten, sondern allein den durfftigen ynn deiner stad oder umb dich, wie Moses auch leret, die nicht arbeiten, dienen, sich nehren konnen oder yhr trewe arbeit und dienst nicht reichen will.

sächlich darnach gehandelt, dann wäre, meint Luther, dem Zinskauf bereits in weitem Umfang gesteuert [1]).

Nur für denjenigen Christen also, der selbst nichts Uebriges hat, besteht überhaupt die sittliche Möglichkeit, sich (als Gläubiger) auf ein Zinsgeschäft einzulassen. Luther räumt jedoch ein, daß die meisten Christen größere Summen, wie sie in den wichtigeren Fällen erfordert werden, tatsächlich nicht frei zur Verfügung haben, und daß unter solchen Umständen auch die sonstigen Bedenken gegen den Zinskauf sich heben lassen. Er erinnert selbst daran, daß ja zuweilen mit einem Zinskauf beiden Teilen aus einer Verlegenheit geholfen ist [2]). Auch der Geldgeber kann in der Lage sein, daß es ihm sauer fällt, die ausgeliehene Summe für sich selbst zu entbehren. Trifft dies zu, dann findet Luther wenigstens einen mäßigen Zins von etwa 4% unanstößig. Nur dringt er zugleich auf eine Umgestaltung der Zinsverpflichtung. Es dünkt ihm richtig, daß auch der Gläubiger seinen Anteil an der „Fahr" trage. Der Zins dürfe daher nicht starr festgesetzt sein, sondern müsse sich nach dem jeweiligen Ertrag des als Unterpfand dienenden Gutes bemessen. Den guten Willen des Schuldners, daß er sich redlich um einen Ertrag bemüht, vergißt Luther dabei nicht ausdrücklich einzubedingen [3]).

Ein leises Bedenken bleibt freilich immer noch zurück, jenes erste, daß der Gläubiger seinen Zins ohne jede Arbeit gewinnt. Unter gewissen Umständen kann jedoch auch dies wegfallen. Denn es gibt Leute wie Witwen und Waisen, die entweder noch nicht oder nicht mehr arbeiten können und dennoch leben sollen. Ihnen will Luther die Einnahme aus dem Zinskauf als ein richtiges „Not"- (d. h. durch die Not erzwungenes) „Wücherlein" gerne gönnen. In solchem Fall müsse man den Zins als eine Art Almosen an sie verstehen [4]).

---

1) WA VI 58, 19 ff. aber meyns dunckens acht ichs, so wir Christus gepott halten wolten yn den ersten dreyen graden, solt der zinskauff nit so gemeyn odder nott seyn, es were dan yn grossen merklichen summen und tappern gütern.

2) WA VI 58, 9 ff. Czum andermall geschieht (der Zinskauf), das kauffer und vorkauffer beyderteyl des yhren bedurffen, derhalben noch leyen noch geben vermügen, sondern sich mit des kauffs wechsel behelffen mussen.

3) WA VI 57, 7 ff. also wo ich zinß auff eynem benannten grund kauff, so kauff ich nit den grund, ßondern die arbeyt und muhe des zinßmanns auff dem grund, da mit er mir meyn zinß bringe. Darumb steht bei mir alle die Fahr, die solch arbeyt des zynßmanns hyndernn mügen, sofern sie an sein schult und vorseumnis geschicht, es sey durch elementen, tieren, menschen, krankheiten odder wie es genent und kummen mag, darinne der zinßmann ßo groß interesse hat, als der zinßherre, olso wo yhm nach getanem vleiß seyn arbeyt nit gelinget, soll er und mag sagen zu seynem zinßherrn frey „diß jar bin ich dir nichts schuldigk, dan ich hab dir meyn arbeyt und muhe, zinß zu bringen, auff dem und dem gut vorkaufft, das ist mir nit geraten, der schaden ist deyn und nit meyn". E. A. 53, 297 also wo es nicht ein Jahr trüge oder wenig trüge, daß auch der zins darnach geringer werde.

4) WA LI 371, 9 ff. Aber wie wenn der Fall furkeme, das etwa alte leute, arme witwen oder waisen oder sonst durfftige personen, die bis daher kein andere narung gelernt, hätten ym handel eintausend fl. oder zwey und nemen von denselben fünf oder sechs aufs hundert und sollten sie davon lassen, so hetten sie sonst nichts und mußten die hand am bettelstab wärmen oder hungers sterben . . . hieher mocht der spruch gehoren, der droben ge-

Das ist jedenfalls ein folgerichtig gedachter Versuch, dem Gebot der Bergpredigt auch unter den gegebenen Weltverhältnissen Geltung zu verschaffen. Luther ist aber überzeugt, daß die Durchführung seiner Grundsätze zugleich die Gesundung des Geschäftslebens, die Hebung des allgemeinen Wohlstandes der Gesellschaft, zur Folge hätte. Und wie viel ihm gerade an dieser Sache lag, zeigt der ganz ungewöhnliche Nachdruck, den er hinter sie setzte. Dem in der Zeit der Bauernunruhen auftauchenden Plan, durch eine allgemeine Zahlungsverweigerung der Schuldner dem Zinskauf ein Ende zu machen, hat er zwar, seinen Grundsätzen getreu, Widerstand geleistet: dem Christen gezieme es nicht, selbst sich sein Recht zu nehmen; er müsse ja sogar förmliches Unrecht leiden; auch sei ein einzelner Fürst nicht imstande, den in der ganzen Welt eingerissenen Brauch plötzlich von sich aus zu ändern [1]). Aber späterhin (1540) hat er aus bedrängtem Herzen heraus doch selbst den Fürsten es nahegelegt, „frisch dreinzugreifen und Brief und Siegel der Wucherer zu zerreißen" [2]). Und er bietet gleichzeitig auch noch die Kirche dafür auf. Denn in derselben Schrift macht er es den Pfarrherrn geradewegs zur Pflicht, mit den schärfsten geistlichen Mitteln, mit Sakraments- und Begräbnisverweigerung, gegen die „Wucherer" vorzugehen [3]). Wenn der Staat versagte, so sollte doch die Kirche das ihrige tun, um eine richtige Ordnung herbeizuführen.

Man mag nun über den Wert der hier und bei den vorigen Punkten von Luther vorgetragenen Gedanken urteilen wie man will, so viel dürfte doch aus alledem erhellen, daß der Gedanke, Luther hätte die Ordnungen des Weltlebens als ein „Naturgesetz" betrachtet, das der Christ wie Wind und Wetter hinnehmen müßte, von seiner wirklichen Anschauung sich so weit wie möglich entfernt. Die weltlichen Ordnungen sind für Luther, obwohl sie sich auf natürliche, d. h. gottgesetzte Verhältnisse beziehen, menschliche, will sagen *wandelbare, fortbildungsfähige Einrichtungen* — das gilt auch vom Staat in seinem Sosein, trotzdem er Gottesordnung ist —, und der Christ hat die Pflicht, gerade sofern er sie

---

sagt ist, die welt konne nicht on Wucher sein, doch das es nicht strads ein wucher, auch nicht ein recht, sondern ein not Wucherlin were, schier ein halb werk der barmherzigkeit für die durfftigen, die sonst nichts hetten und den andern nicht sonderlich schadet. E. A. 53, 297 daß man den Unterschied der Personen und Zeit ansähe . . . ; ist die Person alt und unvermögends, daß man ihr nicht also das Maul von der Krippe stoße und zum Bettler mache, sondern lasse ihnen die Zinse, solange sie leben und bedarben, wie das Liebe und natürliche Billigkeit lehrt.

1) E. A. 53, 220. Wie aber die Fürsten thun sollen, damit der Zinskauf abkäme, ist jetzt zu kurtz anzuzeigen. Denn der Zinskauf ist also verwirret, in ein Fürstentumb vom andern, daß nicht so hineinzufahren ist. E. A. 53, 246 es wäre hoch vonnothen, daß man den Zinskauf rechtfertiget (= zurechtbringt) in allen Landen, aber ganz und gar abzutun ist auch nicht recht. Denn er kunt wohl recht werden. Daß aber E. F. G. sollt die Leut schutzen oder wehren, daß sie diesen Wucherzins nicht reichten, rathe ich nicht. Denn es ist nicht von einem Fürsten im Gesetz, es ist ein gemeine Plag von allen angenommen, darumb soll mans leiden . . ., bis daß Gott den Fürsten eingeben, daß sie einträchtiglich solchs ändern.

2) WA LI 366, 31.

3) WA LI 367, 28 ff.

bejaht, aus ihrer augenblicklichen Gestalt nach Kräften das auszustoßen, was mit dem christlichen Gewissen, d. h. mit der christlichen Liebespflicht unverträglich ist.

Es ist deshalb auch keine Rede davon, daß Luthers Anschauung, wie Troeltsch [1]) entdeckt hat, auf eine „doppelte Sittlichkeit" hinausliefe, auf den Gegensatz einer „Personalethik" und einer „Berufsethik", einer Sittlichkeit, die rein „innerlich" nur im Herzen beschlossen bleibt, und einer andern, mit der der Mensch sich den Ordnungen des Weltlebens fügt. Wäre dies Luthers Ergebnis gewesen, dann hätte er wenig Ursache gehabt, sich über Augustin und die Scholastiker wegen ihrer bloßen praeparatio animi zu ereifern. Denn dann war bei ihm selbst das tatsächliche Christentum kaum etwas anderes als eine praeparatio animi.

Aber Luther hat eine einheitliche Auffassung erreicht. Allerdings gelten bei ihm für das sittliche Handeln zwei Beziehungspunkte. Es ist zugleich eingestellt auf das oberste Gebot der Liebe, dessen Anerkennung im Gottesverhältnis begründet ist, und auf die der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt und der Menschheit entsprechenden Ordnungen des Weltlebens. Die Aufgabe ist deshalb verwickelter als etwa bei den Täufern. Aber die Zweiheit der Beziehungspunkte ergibt keine Zwiespältigkeit. Denn Luther hat eine klare Verbindung zwischen ihnen geschaffen. Indem er auch die Ordnungen des Weltlebens als Hilfsmittel der Liebe auffassen lehrte und dem Christen die Pflicht zuschob, sie in diesem Sinn stetig weiterzubilden, hat er die Möglichkeit dargetan, die Liebe als den beherrschenden Antrieb in jeder Lage und in jedem Augenblick festzuhalten. Nur die Form, in der diese sich jeweils äußert, ist verschieden: sie kann sich äußern im Handhaben des Rechts und ebenso im Verzicht auf das Recht, im freiwilligen Sichopfern wie im Zurückweisen der Gewalttätigkeit. Es gehört für Luther mit zur Freiheit eines Christenmenschen, daß er selbständig darüber entscheiden darf, wo er das eine und wo er das andere zu tun hat, was er an Liebespflichten neben seinem Beruf übernehmen und wie er in seinem Beruf die Dinge in der Richtung auf jenes höchste

---

1) Vgl. Soziallehren S. 488 A. „Das ist in aller Form eine doppelte Moral nach geradezu entgegengesetzten Prinzipien. Die Frage ist, wie Luther den schroffen Widerspruch löste. Luthardt löst ihn durch Verteilung auf Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Mensch und Christ, wobei die Erlösung die Vollendung der Schöpfung, der Christ die Wahrheit des Menschen ist. Das ist aber eine erst der modernen Vermittlungstheologie entstammende Phrase. Die Lösung liegt für Luther in dem patristisch-mittelalterlichen Gedankenkreise des Naturrechtes . . . Die doppelte Moral ist in den Dekalog und in das christliche Gesetz selbst hineinverlegt, wobei der dem Liebesgebot widersprechende Rechtscharakter die Folge der Anpassung des Naturrechts an die Bedingungen des Sündenstandes, also das uns bekannte relative Naturrecht, darstellt. Der Unterschied von der katholischen Ausgestaltung besteht dann aber darin, daß die doppelte Moral nicht stufenförmig als Aufstieg von der naturgesetzlichen Moral zu den besonderen Leistungen der christlichen Moral dargestellt wird und die letzteren in ihrem vollen Radikalismus einem besonderen Stande zugewiesen wird, sondern daß jedes Individuum gleicherweise unter beide Gebote gestellt wird." S. 491 „Nicht Relativierungen und Herabminderungen des christlichen Ideals bedeutet die lutherische Kirchenethik, sondern die Ersetzung der entscheidenden Bedeutung der praktischen Leistung überhaupt durch die alleinige Entscheidungskraft des persönlichen Herzensglaubens an die Sündenvergebung." S. 562 „Hier greift der charakteristischeste und merkwürdigste Satz seiner Ethik, die Unterscheidung der Amtsethik und der Personethik ein, in welchem er das große Problem der bisherigen Christenheit auf seine Weise gelöst hatte."

Ziel vorwärts treiben muß. Aber hier betätigt sich dann mitten in der Alltäglichkeit jenes schöpferische Handeln, das Luther als den Gipfel des Sittlichen gezeigt hatte, jene Kunst, vermöge der „Genialität des Herzens" das durch die Lage Geforderte zu fühlen und in diesem Sinn auch das Starre lebendig zu machen. Wer den „Beruf" stumpfsinnig nur als Dienstgeschäft erledigt, ohne das Ganze, d. h. jene höchste, unsichtbare Seelengemeinschaft im Auge zu behalten, oder wer meint, schon mit der Ableistung der Berufswerke alles getan zu haben, was sein Nächster von ihm fordern kann [1]), der steht für Luther nicht auf der Höhe des Christentums. Beim wirklichen Christen werden „Freiheit und Form" für ihn eins, so daß die Form nicht die Freiheit ertötet und die Freiheit nie zur Formlosigkeit ausartet. Die gottbestimmte Freiheit wird auch beim kühnsten Handeln notwendig Form, weil Gottes Wollen immer Richtung und Grenze gibt. Umgekehrt betätigt sich die Freiheit schöpferisch auch da, wo sie bestehende Formen aufnimmt, weil sie diese aus sich selbst wiederzuerzeugen und sinnvoll zu verwerten vermag.

Indes noch eine letzte, innerlichste Frage taucht dabei auf, und daß Luther sie überhaupt gefühlt hat, bestätigt die Richtigkeit unserer ganzen Auffassung. Auch wenn es im Bereich des Gedankens zutraf, daß die Liebe das Recht und den Staat als ihre Bedingungen in sich schließe, staatliches Handeln blieb doch nach wie vor immer Ausübung einer harten Gewalt, Geltendmachung des Rechts immer zugleich Geltendmachung der eigenen Person: wie war es dann möglich, daß sich das im selben lebendigen Menschen, in einem und demselben Augenblick mit dem Liebesgedanken zusammenfand? War es nicht Selbstbetrug, wenn jemand eine Handlung dieser Art vollzog und dabei doch die Liebe als tiefsten Beweggrund für sich in Anspruch nahm?

Luther stieß damit innerhalb der Sittlichkeitslehre auf den gleichen Punkt, der ihn beim Gottesbegriff beschäftigt hatte. Dort war ihm die Frage entgegengetreten, wie sich Liebe und Zorn in der einen Persönlichkeit Gottes vertragen [2]). Er hatte die Lösung in der Formel gefunden, daß Gott ein opus alienum übt, um das opus proprium zu vollbringen: das scheinbar zu ihr Gegensätzliche, das Strafen und Zürnen, ist in Wahrheit nur Erscheinungsform, Maske, Umweg, notwendiges Mittel für die göttliche Liebe. Hielt Luther aber bei Gott beides für vereinbar, dann konnte es ihm nicht von vornherein als ein Ungedanke erscheinen, daß auch der Mensch ein opus alienum im Dienst des opus proprium vollzog. Es eröffnete sich dann nur für den Menschen die Aufgabe, auch in diesem Stück vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen war [3]).

Aber eben diese, im Hintergrund stehende — Luther hat sie nie förmlich aus-

---

1) Vgl. z. B. WA XXVI 505, 11 ff. Ueber diese drei Stift und orden (Priesterstand, Ehestand, weltliche Obrigkeit) ist nu der gemeine orden der Christlichen liebe, darynn man nicht alleyn den dreyen orden, sondern auch ynn gemeine einem jeglichen dürftigen mit allerley wohltat dienet, als speisen die hungrigen, trencken die dürftigen, vergeben den feynden, bitten für alle menschen auf erden, leiden allerley böses auff erden.

2) Vgl. oben S. 40 ff.

3) Auf denselben Gedanken ist auch P. Althaus in seinem schönen Büchlein, Religiöser Sozialismus 1921, S. 87 geführt worden.

zusprechen gewagt — Erinnerung an das höchste Urbild war für Luther zugleich der Anlaß, sich das einzelne, das hier in Betracht kam, sorgfältig zu überlegen.

Leicht ist es ihm geworden, für das obrigkeitliche Amt den Nachweis zu erbringen, daß es in ihm möglich sei, christliche Liebesgesinnung und Ausüben selbst blutigen Zwangs miteinander zu verbinden. In diesem Fall schied ja, sobald der Fürst sich der Bedeutung seines Amtes als eines Dienstes zum Wohl der Untertanen bewußt war, das im gemeinen Sinn Selbstsüchtige ohne weiteres aus[1]), und hier war die Beziehung auf die Liebe, auf das Heil von andern, immer in der Handlung selbst gegeben. Daher konnte Luther von dem christlichen Fürsten auf der einen Seite erwarten, daß er aus Liebe auch den Mut zur Härte besitze und selbst ein Todesurteil mit dem Bewußtsein unterzeichnete, damit eine Christenpflicht zu vollziehen[2]). Aber der „Zorn", aus dem heraus der Fürst handelt, muß zugleich ein „männlicher" sein und das bedeutet nach Luther gerade auch, daß er die liebevolle Teilnahme an dem Betroffenen in sich schließt[3]). Luther erwartet von dem christlichen Fürsten, daß er bei aller Härte sich zugleich „ein christliches Herz" voll Milde und Barmherzigkeit bewahre. Ein frommer Richter muß, während er seinen Spruch fällt, zugleich an die Seele des von ihm Verurteilten denken können[4]).

---

1) Luther fordert bestimmt, daß der Fürst sich selbst und seinem eigenen Handeln, während er es vollzieht, ganz unpersönlich-sachlich müsse gegenübertreten können. Enders IV 77, 15 deinde ut non ideo bellum suscipiat, quia sui sunt subditi, sed tanquam alienus alienis ex aliena terra veniens succurat.

2) WA VI 267, 27 doch müssen wir hie zusehen, daß wir nicht sanftmutig seyn wider Gottes Ehre und Gebot . . . Also ziemt sichs nicht, daß Obrigkeit wollte feiern und Sünde regieren lassen . . Mein Gut, meine Ehre, meinen Schaden sollt ich nicht achten und nicht darum zürnen; aber Gottes Ehre und Gebot und unseres Nächsten Schaden und Unrecht müssen wir wehren; die Obrigkeit mit dem Schwert, die andern mit Worten und Strafen· und doch alles mit Jammer derer, die Strafe verdient haben. WA XI 254, 36 ff. denn es (das weltliche Schwert) ist eyn werk, das du nichts bedarffest, aber gantz nutz und not aller welt und deynem nehisten. Darumb wenn du sehest, das am henger, böttel, richter, herrn oder fursten mangelt und du dich geschickt fundest, solltistu dich datzu erbieten und darumb werben, auf daß ja die nötige gewalt nicht veracht und matt würde oder unterginge.

3) WA XL 1; 309, 8 ff. maioritas, regendi officium mus bey sich haben iram, quia sine ira non potest geri nec res pacis nec belli. praeceptor, magistratus, princeps, oeconomus nisi irascatur, nihil valet. ideo ira tam necessaria in magistratu ut unquam alia virtus. ideo debet esse tamen modesta, non puerilis et muliebris, qui petat vindictam. pater, praeceptor non sic corrigit ut vindictam, sed spectat vitium, quod vult emendare. sic mater etc. Das sind bonae irae i. e. zeli, ubi in fratre vel subdito volo purgare, non quaero perniciem; comodum, eruditionem, mores. Das heißt ira bona et not; ubi non, sthets nicht wol.

4) WA VI 267, 21 ff. also sehen wir, das ein frumer richter mit schmerzen ein urteil fället über den schuldigen und yhm leyd ist der tod, den das recht über denselben dringt. Hie ist ein Schein in dem werk, als sei es tzorn und ungnad; szo gar gruntlich gut ist die senftmut, das sie auch bleybt unter solchen zornigen werken, ja am allerheftigsten im Herzen quellet, wenn sie also tzurnen und ernst seyn muß. WA X 3; 254, 14 ff. da soll er (der Richter) denken: Ach wie gern wollt ich vor dem sterben, wenn es seyn kund. Er hat ain seele, der kann ich nicht helfen; er fürt so ein böses Leben . . . Seytemal ich dir dein Leib nicht erretten kann, so muß ich schauen, daß ich der

Es ist wohl bezeichnend für Luthers eigene innere Haltung, daß er meint damit nur eine ganz selbstverständliche Forderung auszusprechen.

Sachlich war es der gleiche Fall, wenn ein Christ zugunsten eines mißhandelten Andern das Gericht anrief. Denn so zuversichtlich Luther die Obrigkeit als Gottes Werkzeug verkündete, dennoch will er ihren Schutz vom einzelnen der Regel nach zunächst nur im Dienst der Nächstenliebe angerufen wissen. Zu solchem Zweck die Obrigkeit herbeiholen ist aber sogar Pflicht. Der Christ, der seinem Nächsten in allem beispringen soll, darf nicht untätig zusehen, wenn dieser vergewaltigt wird. Er soll Anzeige erstatten und, wenn es nötig ist, in solchem Fall auch einen Eid schwören. Die Worte der Bergpredigt bilden dafür kein Hindernis. Sie wollen nur den Eigennutz und die Rachsucht treffen. Ist aber wirklich selbstlose Nächstenliebe der Bestimmungsgrund, dann wird der Geist jener Vorschrift gerade erfüllt, indem man sie dem Wortlaut nach übertritt [1]).

An den eigentlich springenden Punkt kommt Luther jedoch erst, wenn er die Frage darauf richtet, ob einer, ohne sich zu belügen, aus unpersönlicher Liebe auch für sich selbst eintreten könnte. Etwa ein Fürst, der in den Krieg zieht, um als Werkzeug Gottes einen andern Herrscher für sein übles Verhalten zu strafen [2]). Oder ein Privatmann, der einen Rechtsstreit durchführt, nicht um für sich etwas zu gewinnen, sondern um dem Recht als solchem Geltung zu verschaffen [3]). Hier hat Luther im Lauf der Jahre eine Entwicklung durchgemacht. Er hat von Anfang an die allgemeine Möglichkeit nicht bestritten, daß einer zu solcher inneren Freiheit sich selbst gegenüber empordringen könne. Wer sich lang und viel in der Selbstverleugnung, im Verzicht auf sein Recht, geübt habe,

---

seelen helfen. WA XXXII 393, 23 ff. Also wenn ein Christ jnn ein krieg zeucht odder sitzet und recht spricht und straffet oder verklagt seinen nehesten, das thut er nicht als ein Christ, sondern als ein Krieger, Richter, Jurist usw. Behelt aber gleichwohl ein Christlich hertz, der niemand begeret böses zu tun und were jim leid, das dem nehesten solt ein leid geschehen.

1) WA VI 39, 26 ff. aber das solt also geschehen, das niemand selb klager werde, ßundern die andern in bruderlicher trew und sorgfeltigkeit fur einander ansagten der ubirkeit dißer unschuld und yhener unrecht, das also die gewalt mit fug und rechter ordnung durch der andern bezeugen zur strafe griffe. E. A. 64, 188 Niemand soll sich selb rächen noch Rache suchen, auch nicht fur Gericht, auch nicht Rach begehren; aber die Ueberkeit des Schwerts soll solches tun von ihr selbs oder durch den Nehisten aus Lieb ermahnet und ersucht. WA II 215, 10 (über Matth. 5, 37) loquitur enim de pronitate iurandi sine necessitate fratris . . . sicut mulierem concupiscere prohibuit, qui tamen debitum coniugibus reddendum non prohibuit, ita libidinem iurandi, non iuramentum debitum prohibuit. WA XIV 615, 7 christianis non licet iurare in proprio opere, sed in proximi opere debet fieri in charitate et necessitate fratris mei, ut fides adhibeatur verbo et pax conservetur, ut sic omnia stent in gloria.

2) WA XI 261, 9 ff. Fragistu, wie möcht ich denn nicht fur mich selb und fur meyn sach des schwerds brauchen der meynung, das ich nicht damit das meyne suchte, sondern das das übel gestraft werde.

3) WA II 152, 1 ff. tertii sunt qui sunt affectu tales quales secundi iam dicti (= solche, die auch den Rock lassen), sed effectu alii: hii sunt qui non reposcunt sua aut reddi vindictam cupiunt, quia sua quaerunt, sed per eam vindictam et redditionem suorum quaerunt emendam illius qui rapuit vel offendit, quem vident sine punitione non posse emendari. hi vocantur zelosi et in scripturis laudem habent.

der möge vielleicht dahin kommen, daß ihm die eigene Person ganz hinter der Sache zurücktrete [1]). Aber er hat dies doch damals für eine seltene Ausnahme erklärt — „solch Wunder ist nit unmöglich, aber gar seltzam und ferlich" [2]) — und den „starken" Christen eher in demjenigen gefunden, der auch das Unrecht über sich ergehen läßt [3]). Immerhin bezeichnete er es daneben schon als falsche Demut, wenn einer, der eine gute und gerechte Sache hat, nicht den Mut findet, für ihren Sieg zu beten [4]), und erkannte er an, daß es Fälle gibt, in denen die Selbstverteidigung um der Sache willen zur Pflicht wird [5]). Später ist er darin zuversichtlicher geworden. Da wirkt der Gedanke stärker auf ihn ein, daß der einzelne, indem er sein Recht wahrnimmt, zugleich der Ordnung, d. h. der Allgemeinheit einen Dienst leistet. So tritt Luther jetzt nachdrücklich dafür ein, daß einem Dieb oder Räuber gegenüber auch der Christ, ja gerade der Christ verpflichtet ist, sich zu widersetzen. Denn hier geht es um die Aufrechterhaltung des Landfriedens und den Gehorsam gegen das ihn vorschreibende Gesetz der Obrigkeit [6]). Der Christ soll sich widersetzen, selbst wenn er dabei den andern töten müßte [7]). Wer als Angegriffener etwa den Kohlhaas erschlägt, der tut nur recht. Er handelt dabei im Namen der Obrigkeit [8]). Freilich, diesen Gedanken über den Fall der Notwehr

1) WA II 152, 6 ff. hoc non debet attentare nisi qui in secundo gradu iam dicto perfectus est et exercitatissimus, ne furorem pro zelo apprehendat et quod amore iusticiae sese credit facere, ex ira potius et impacientia fecisse convincatur. similis est enim ira zelo et impaciencia amori iusticiae, ut nisi a spiritualissimis discerni satis possint.

2) WA XI 261, 9 ff. Fragistu, Wie möcht ich denn nicht fur mich selb und fur mein sach des schwerds brauchen, der meynung, das ich nicht damit das meyne suchte, sondern das das ubel gestrafft würde. Antwort: Solch wunder ist nicht unmöhglich, aber gar seltzam und ferlich. Wo der geyst ßo reych ist, da mags wol geschehen.

3) WA VI 40, 2 ff. Also muß man auch noch dulden, die umb zeytlich gut rechten und fechten, als die weychen, kindischen Christen, die man nit hin werffen muß umb hoffnung yhrer besserung . . . Aber man soll yhn sagen, das dasselb nit Christlich noch verdienstlich, wol than sey, sondern eyn menschlich und yrdisch werk, vorhinderlich zur selickeit mehr dan forderlich.

4) Opp. in ps. WA V 233, 27 ita videmus non satis esse, si quis ob iustam causam aut pro veritate patiatur, rem deo comittere et paratum esse cedere et in pulverem cum gloria sua redigi, sed sollicite oportet orare, ut deus iudicet et iustificet causam veritatis non pro suo ipsius commodo sed pro ministerio dei et populi salute.

5) Opp. in ps. WA V 220, 19 ff. sic de innocentia ista est praesumendum, ut tamen iudicium dei timeatur . . . ut sic accepta licentia et salvo illius iudicio coram hominibus eam profiteamur.

6) Disput. S. 537 f. Drews Th. 31 si nunc latro aut fur tibi vim inferre vel furari volet eo, quod tu christianus es, hic resistendum est malo, si vis pius civis esse huius mundi Th. 32 quia sicut magistratus ipse resistit, cuius membrum es, ita praecipit tibi resistere virtute secundae tabulae cui teneris obedire Th. 35 nec curandum, si Christum, id est tabulam primam praetendat, cum certum sit, quod non propter Christum, sed propter rem tuam te occidere quaerat.

7) Disput. S. 538 Drews Th. 33 ita si latro in itinere te occidere volet propter Christum debes te defendere, etiamsi occidendus sit ille Th. 34 quia scis, magistratum praecepisse, latronibus resistendum et suos cives defendendos esse, hoc ipso obedis tum primae quam secundae tabulae.

8) Disput. S. 572 Drews magistratus praecipit resistere contra sim iniustam. nam quicunque occidit latronem in itinere fungitur officio nagistratus, principis, ut si Kohlhasen occiderit quidam, recte faceret.

auszudehnen, hat Luther doch Bedenken. Er spricht zwar aus, daß der Christ, anstatt sich selbst Recht zu schaffen, die Obrigkeit anrufen solle [1]). Aber die Fassung des Satzes zeigt deutlich, daß Luther damit weder ein unbedingtes Recht noch vollends etwas wie eine Pflicht zum Beschreiten des Prozeßwegs behaupten wollte. Und immer bleibt dabei vorbehalten das, was Luther den casus confessionis nannte. Wenn die Obrigkeit selbst den Christen um des Evangeliums willen verfolgt und ihm dabei Hab, Gut oder Leben wegnehmen will oder wenn sonst die Sache des Evangeliums ernsthaft mit ins Spiel kommt, dann gilt es ohne weiteres, sogar auf das Leben Verzicht zu leisten [2]). So hat Luther es in Anwendung auf sich selbst verdeutlicht: wenn er auf einsamer Heide von Wegelagerern angegriffen würde, so würde er sich als Vertreter der Obrigkeit fühlen und das Schwert brauchen mit aller Kraft. Aber sollte der Angriff nicht ihm als einem gewöhnlichen Privatmann, sondern dem Prediger des Evangeliums gelten, dann würde er die Hände falten und sich niederschlagen lassen [3]).

Luthers Lehre von der Sittlichkeit ist nicht, wie man zu sagen pflegt, das unvollendet gebliebene Stück seiner Anschauung. Sie ist ein großartiger Entwurf einer streng auf das Religiöse gebauten Sittlichkeit. Und Luther hat wohl mit einigem Erfolg darin gezeigt, daß gerade auf dem Boden der Religion oder vielmehr nur auf ihm eine Sittlichkeitslehre höchsten Stils möglich ist. Denn nur hier, wo der Mensch sich als Werkzeug Gottes fühlen darf, gewinnt das Sollen seine ganz reine Form, in der ein strenges Verpflichtungsgefühl mit einem vollendeten Freiheitsbewußtsein zusammengeht. Und nur hier, wo das Ziel von vornherein nicht auf den Einzelmenschen als solchen, sondern auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch eingestellt ist, hat die Sittlichkeit ihren klaren, lebensvollen Inhalt, während jede andere Ethik trotz aller „Wertordnungen", „Güterstufen" und „Sinnzusammenhänge" teils in Formbegriffen, teils in einem verfeinerten Selbstgenuß stecken bleibt. Daß dieses große Erbe innerhalb seiner Kirche verkümmerte, ist nicht Luthers Schuld. Vielleicht war es zu groß, um sofort in seiner ganzen Bedeutung begriffen zu werden. Aber vergleicht man heute, was nach Luther — bis herab zu Nietzsche — über das Sittliche gedacht worden ist, so wird man kaum eine Frage nennen können, die nicht Luther schon aufgeworfen hätte, und auch seine Lösungen dürften bis zur Stunde nicht überholt sein.

1) Disput. S. 538 Drews Th. 40 ideo non licet privatis, quales quales vint, hac pace praecepta facere vel ferre vim privatam, sed magistratus est invocandus.

2) Disput. S. 537 f. Drews Th. 22 in causa enim primae tabulae retinenda emendaque ista gemma regni coelorum, vendendus est ager, relinquenda et amittenda sunt omnia Th. 45 magistratui vero inferenti malum propter primam tabulam (aliam causam habere non potest) non est resistendum.

3) Tischreden II 224, 32 ff. und 593, 19.

4. Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff[1]).

Es gilt als ein feststehender und darum nicht weiter zu erweisender Satz, daß Luther seinen Kirchenbegriff in den Jahren 1518—1521 ausgestaltet habe. Der Zusammenstoß mit der Hierarchie, der sich aus dem Ablaßstreit ergab, hat Luther, so sagt man, dazu gebracht, sich auf das Wesen der Kirche zu besinnen und der veräußerlichten katholischen Anschauung seine tiefer greifende von der unsichtbaren als der wahren Kirche entgegenzustellen.

Träfe dies wirklich zu, so rückte Luthers Kirchenbegriff in ein etwas bedenkliches Licht. Der Verdacht wäre dann kaum abzuwehren, daß er mehr ein Erzeugnis der Not[2]), eine Waffe im Kampf gewesen sei, denn eine Frucht der eigenen inneren

---

1) Zuerst gedruckt in der Festschrift Dietrich Schäfer zum siebzigsten Geburtstag dargebracht. 1915. S. 410 ff.

2) In dem Sinn hat Grisar die herrschende Meinung für seine Zwecke vergröbert, vgl. Luther III 775: „Man weiß, daß er, als er schon lange in seiner falschen Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und den damit zusammenhängenden Irrtümern befangen war, doch noch nicht daran dachte, sich von der kirchlichen Gemeinschaft zu trennen oder den Begriff der Kirche zu bestreiten. Erst als die alte Kirche nicht zu seiner neuen Lehre herübertrat, sondern sie strenge zu verurteilen sich anschickte, entschloß er sich unter großem innerem Kampfe zur Losreißung; und eben um diesen Schritt bei sich zu rechtfertigen und nach außen zu decken, bildete er seine Ansichten über Wesen und Begriff der Kirche nach und nach aus. — Bezeichnenderweise bereitet sich (!) seine neue Kirchenidee zuerst (von Grisar gesperrt!) vor in seinem Sermon über die Kraft des päpstlichen Bannes, den er im Sommer 1518 lateinisch und im folgenden Jahr deutsch erscheinen ließ."

Eine Widerlegung Grisars im einzelnen glaube ich mir ersparen zu dürfen. Die Tatsachen, die im folgenden vorgeführt werden, genügen wohl an sich schon, um auch an diesem Punkt die Oberflächlichkeit von Grisars Arbeit zu beleuchten. Grisar hat allerdings Zeitschr. f. kath. Theol., 1918, S. 600 in seinem unglücklichen Stil des überlegenen Kenners auf meine Darlegungen erwidert: „(Holl) weist aber tatsächlich nur nach, daß Luther in seinem ersten Psalmenkommentar 1513/15 die von den katholischen Theologen vorgetragene Lehre von der „Seele" der Kirche, die Holl anscheinend wieder unbekannt ist, vertrete." Ob mir die augustinisch-scholastische Lehre vom corpus Christi mysticum unbekannt war, mag man aus dem, was S. 292 A. 6, 294 A. 5 und S. 299 schon im ersten Druck stand, ersehen. Grisar aber würde sich ein hohes Verdienst um Wissenschaft und Kirche erwerben, wenn er aus den Quellen den Nachweis erbrächte, daß „die" katholischen Theologen, d. h. in diesem Fall die Scholastiker vom Lombarden bis Biel unter sich übereinstimmend dieselbe Lehre von der unsichtbaren Kirche (einschließlich der dem Wort zugeschriebenen Bedeutung) vertreten, wie sie Luther in der Psalmenvorlesung vorträgt, und daß diese mit Luther übereinstimmende Lehre von der „Seele der Kirche" heute noch in der katholischen Kirche gilt. Gelänge ihm dies, dann wäre der Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus bald geschlichtet.

Entwicklung Luthers; ein Wunschziel im besten Fall, von dem Luther doch „bekanntlich" hinterdrein der harten Wirklichkeit der Dinge gegenüber mehr als ein Stück opfern mußte.

Allein man hat es bisher versäumt, die Urkunden, die uns über Luthers Lehre vor 1517 Auskunft geben, auf unsere Frage hin zu prüfen [1]). Holt man dies nach, so zeigt sich ein anderes Bild. Der Kirchenbegriff, mit dem Luther gegen die römische Hierarchie angeht, ist längst vor dem Ablaßstreit bei ihm da. Er ist ihm erwachsen nicht aus irgendwelchem Gegensatz heraus, sondern im einfachen Verfolg seiner religiösen Grundgedanken. Denn auch an dieser Stelle sieht man sich wieder in den Mittelpunkt von Luthers Gedankenwelt zurückgeführt. Seine R e ch t f e r t i g u n g s l e h r e war es, die unmittelbar auch seine neue Auffassung der Kirche hervortrieb.

I.

Der P s a l m e n k o m m e n t a r läßt uns sofort deutlich in diesen Zusammenhang hineinsehen.

Luther trägt dort die Rechtfertigungslehre vor in dem aus Augustin entlehnten Gegensatz von Eigengerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit. Eigengerechtigkeit, mit der der Mensch vor Gott bestehen könnte, gibt es nicht und kann es nicht geben. Das steht für Luther von vornherein durch das Urteil Gottes fest, das im Tod Christi sich offenbart. Denn, so deutet Luther im Anschluß an Paulus den Tod Christi, wenn Gott seinen Sohn zur Sühne für die Menschen hingibt, so liegt darin auch das Urteil ausgesprochen, daß vor ihm die Menschen Sünder und nur Sünder sind [2]). Das bestätigt jedem aber auch das Zeugnis des eigenen Gewissens. Kein Mensch ist imstande — vollends, wie es Gott doch fordert, in jedem Augenblick imstande — die Höhe des göttlichen Gebots wirklich zu erreichen [3]).

Der erste Schritt gegen Gott hin muß also darin bestehen, daß der Mensch, seinen natürlichen Hochmut [4]) überwindend, lernt, sich selbst vor Gott unbedingt

1) Eine Ausnahme macht, wie ich hinterher bemerkte, Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit 1883. Aber Dieckhoff dringt nicht tief genug ein, und seine Anregungen sind, soviel ich sehe, überall unwirksam geblieben.

2) WA III 170, 38 ff. hec autem iniquitas, quam loquuntur adversus deum, quia contra Christum iustum et iustitiam eius, quasi non sit necessaria nec utilis, quasi sua sibi sufficiat . . . Et ratio est quia ipse asserit nos peccatum habere mittens filium in mortem pro peccatis nostris.

3) WA IV 207, 31 ff. sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle que novit, que presumpsit facere mox cum novisset. sic passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis. sed cum presens est, sentitur difficillima, immo i n s u p e r a b i l i s ut experientia docet. III 451, 24 inde etiam evangelium vocale et literale est i m p o s s i b i l i s lex, nisi deus ipsum intus doceat. Eine ausführliche Anleitung zu derartiger Selbstprüfung gibt schon die Auslegung des 1. Psalms. — Ueber Denifles Entdeckung, daß Luther erst in der Römervorlesung die Unüberwindlichkeit der „Begierlichkeit" gelehrt hätte, brauche ich hier nicht noch einmal zu reden, vgl. oben S. 137 A. 2 u. 3 u. S. 181 A. 1.

4) Ich erinnere nochmals daran, daß Luthers Begriff von superbia ein anderer ist

zu verurteilen. Wer sich dazu entschließt, wer Gott — und das heißt der Wahrheit — die Ehre gibt [1]), dem gilt Gottes Gnadenverheißung. Ihm wird Gerechtigkeit von Gott geschenkt [2]).

Gottesgerechtigkeit bedeutet Verbundenheit mit Gott und Christus [3]), nicht sittliche Vollkommenheit. Aber das Zweite folgt notwendig aus dem Ersten. Denn aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht im Menschen ein wirklich guter Wille, d. h. ein freier, freudiger Gehorsam gegen Gottes Gebot [4]). Dieser gute Wille muß freilich, da das niedrige Begehren tief im Herzen des Menschen sitzt, ständig gereinigt und neu gekräftigt werden durch die unablässige Unterwerfung unter Gottes Gericht und Gottes Erbarmen [5]). Aber in dieser Zucht rückt der Mensch doch stetig dem Ziel näher, tatsächlich gerecht zu werden [6]). Die Spitze gegen Aristoteles richtend,

---

als der Augustins. Luther denkt dabei weniger an die Selbstüberhebung, die zur Sünde führt, als an den Trotz, der die vorhandene Sünde ableugnet oder gleichwohl noch etwas vor Gott gelten will, vgl. schon WA III 15, 35 ff. hoc est autem duplex peccatum, stare defendere resistere corrigenti et revocanti nolle acquiescere . . . declinare cor in verba malitie ad excusandas excusationes in peccatis, seipsum iustificare postquam peccavit ac sic suam iustitiam statuere contra deum et iustitiam eius . . . Maledicta omnis superbia, que istum errorem imitatur usque hodie.

1) Vgl. z. B. WA III 170, 33 ff. quia qui statuit iustitiam suam, negat iustitiam dei et mendacem eum facit WA III 289, 33 ff. qui esse iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo: et ita iam conformis deo est et verus et iustus, sicut deus cum quo concordat.

2) Vgl. z. B. WA III 26, 22 ff. non stare in via peccatorum i. e. non statuere suam iustitiam, non se excusare, non iustificare, non sibi tribuere, sed magis statuere et subiici iustitie dei, induere confessionem: in principio accusare se ipsum, iudicare se ipsum, iustificare deum III 31, 6 ff. igitur quamdiu nos ipsos non condemnamus excommunicamus detestamur coram deo, tamdiu non resurgimus nec iustificamur . . . non erit nec oritur in nobis iustitia dei, nisi primo omnino cadat iustitia et pereat iustitia nostra. III 31, 18 ff. nam tanto magis abundat gratia et iustitia dei in nobis, quanto magis abundat delictum i. e. quanto minus nos habere iudicamus iustitie; quanto magis nos ipsos iudicamus et execramur et detestamur, tanto abundantior influit in nos gratia dei.

3) Vgl. z. B. WA III 42, 23 sibi vacuus, sed deo ipso plenus; minime enim vacuus apparet coram domino, qui maxime vacuus apparet. III 89, 5 fides . . . per quam desponsamur Christo.

4) Z. B. WA III 17, 1 ff. sed in lege domini voluntas eius i. e. non tantum manus coacta aut necessitate pene timoris aut spe temporalium allecta sine voluntate, sed hylari et libera voluntate legem domini operatur. quod non est eorum, qui sub lege sunt in spiritu servitutis in timore, sed qui in gratia et spiritu libertatis.

5) Z. B. WA III 24, 22 ff. iudicium nunc est mundi, licet nondum revelatum, quod fiet in die. iudicat ergo dominus iam populos in equitate . . . (iudicium) quo nos ipsos iudicamus. hoc fit seipsum accusando et confitendo peccatum suum, quo agnoscimus quod digni sumus pena et morte. III 29, 9 ff. iudicium est sententia damnationis et est proprie, quando quis seipsum accusat detestatur et condemnat, sicut nostri theologi dicunt de actibus penitentie . . . hoc vocat scriptura iudicium. iustus enim in principio est accusator sui: ideo etiam si septies cadat in die, toties tamen resurgit, eo quod non excusat se in peccatis, sed mox confitetur et accusat seipsum: quo facto mox dimissa sunt ei peccata et resurrexit. III 429, 14 f. ideo ad summam displicentiam sui, etiam in bonis nostris, tendendum est omni studio.

6) WA III 47, 2 qui enim iustus est, iustificetur adhuc . . . 7 semper recurrere ad principium et a novo semper incipere. III 231, 37 ff. semper enim in stabulo nos habet

hat Luther bereits damals seine Anschauung über den „kurzen Weg zu Gott“ [1]) in dem Satz zusammengefaßt: wir werden nicht gerecht, indem wir gerecht handeln, sondern umgekehrt, wir müssen schon gerecht (d. h. mit Gott innerlich geeinigt) sein, um überhaupt gerecht handeln zu können [2]).

Luther legt Wert darauf zu betonen, daß dieser ganze Vorgang der Rechtfertigung nicht im Willen des Menschen seinen Ausgangspunkt nimmt. Gott selbst greift dabei ins Innere des Menschen ein. Er ist es, der durch das Evangelium [3]) — sofern es neutestamentliches, d. h. nicht bloß äußere Handlungen, sondern Hingabe des Herzens und vollkommene Reinheit des Willens forderndes Gebot ist [4]), — den Menschen richtet. Und er ist es wieder, der durch dasselbe Evangelium, sofern es Botschaft vom Kreuze ist [5]), ihm die Gemeinschaft mit sich eröffnet. Das Evangelium, das Wort ist also das Werkzeug, dessen sich Gott bedient. Aber soll das Wort tatsächlich beim Menschen wirken, so muß noch etwas anderes hinzukommen. Das Evangelium ist im Gegensatz zum Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen Weissagung „Geist“ [6]). Darum bedarf es beim Menschen, der immer am Aeußerlichen und Irdischen klebt, eines gottgewirkten tieferen und zugleich persönlichen Verständnisses, damit aus dem äußeren Hören ein inneres Vernehmen wird [7]). Dann erst redet Gott durch das Wort zur Seele des Menschen [8]). Luther hebt die Notwendigkeit

Samaritanus, in quo dolorem oleo gratie mitigat et infirmitatem cura stabularii sensim medetur. III 512, 24 ff. nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus, . . . in singulis gradibus deus donis suis abundat.

1) WA III 96, 39 amissa denique compendii via, quae est fides. III 143, 25 ff. verbum abbrevians . . . i. e. verbum fidei quod est perfectum et compendiosum. III 178, 32 rectum, quia per compendium dirigit ad salutem, est verbum (der Ausdruck „kurzer Weg“ stammt, wie ich nochmals erinnere, aus der Mystik).

2) WA IV 3, 32 ff. et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem „operando iusta iusti efficiuntur“, sed sic: existendo iusti iusta operantur. et hoc omnis natura docet, quia non calefaciendo aliquid calefit, sed calefactum calefacit.

3) Am klarsten hat Luther die beiden Seiten des Evangeliums auseinandergehalten WA IV 389, 19 ff. differentiam ponit inter mandata et testimonia . . . mandata sunt que nos promittimus implere . . . testimonia autem sunt, que deus promittit et nos credimus et acceptamus credendo sperando amando. ipse autem non fallit, sicut nos ipsum fallimus.

4) Vgl. z. B. WA III 96, 26 lex autem spiritualiter intellecta est idem cum evangelio WA III 129, 38 lex domini animam obligat, que est in occultis et coram deo.

5) WA III 571, 18 inde (sc. aus der passio Christi) enim et evangelium totum emanavit. quia evangelium latuit in lege nec videbatur, sicut aqua in petra, usque dum crux Christi eam scinderet et interrumperet.

6) WA IV 9, 28 ff. in hoc tangitur differentia evangelii et legis, quia lex est verbum Mosi ad nos, evangelium autem verbum dei in nos. quia illud foris manet, de figuris loquitur et umbris futurorum visibilibus, istud autem intus accedit et de internis, spiritualibus et veris loquitur IV 177, 8 tota scriptura evangelica, que est spiritus.

7) WA IV 253, 23 auditio . . . interior conscientiae, que est vermis et murmur syntheresis vel gaudium et susurrus spiritus sancti. III 255, 41 ff. et in isto verbo miro modo erudit nos, quomodo sit verbum dei audiendum aut legendum: scilicet quod non ex nostris viribus illud aggrediamur, sed nec litera contenti simus et foris audito verbo, sed spiritum ipsum quaeramus audire.

8) WA III 153, 20 ff. silet deus . . . quando non respondet verbo suo . . . quando non consolatur intus, ubi vere loquitur verbo suo invisibili, ut audiam quid loquatur in

des Geistes zuweilen so kräftig hervor, daß seine Ausdrücke an Enthusiasmus zu streifen scheinen. Aber seine Absicht ist es doch nie, das äußere Wort auszuschalten [1]). Die Schwärmerei, die auf geheimen Verkehr mit Gott ausgeht, hat Luther schon damals entschieden abgelehnt [2]). Wie in anderen Stücken [3]), so will er auch hier nur das allen Zugängliche, das klar Umrissene und für alle Verpflichtende als Richtschnur anerkennen [4]).

Von da aus führt nun die Linie hinüber zu Luthers Kirchenbegriff.

Aus der Bedeutung, die das „Wort" für ihn in der persönlichsten Erfahrung gewonnen hatte, ergab sich von selbst, daß ihm jetzt d a s E v a n g e l i u m a l s d e r w i c h t i g s t e B e s i t z d e r K i r c h e und die Verkündigung des Evangeliums als ihre höchste und dringendste Aufgabe erschien [5]). Ohne daß er es selbst recht merkt, v e r s c h i e b t s i c h i h m d a b e i d i e A u f f a s s u n g d e r G n a d e n m i t t e l d e r K i r c h e. Während nach mittelalterlich-scholastischer Lehre das Sakrament d a s Gnadenmittel der Kirche ist, setzt Luther unwillkürlich überall da, wo das Sakrament zu nennen gewesen wäre, vielmehr das Evangelium ein oder stellt er wenigstens das Wort den Sakramenten voran [6]). Das

---

me. III 192, 23 „dic anime meae" verbo tuo intus, ut anima audiat . . . „salus tua ego sum". IV 9, 31 ff. aliud enim est in nos, aliud a d nos loqui. in nos enim efficax est et capit nos, ad nos autem nequaquam. ita verbum fidei penetrat ut gladius anceps in interiora et spiritum erudit et sanctificat, verbum autem legis tantum carnem erudit et sanctificat.

1) WA III 342, 26 ff. puto ego hanc esse primam gratiam (= gratia iustificans! man bemerke die Umbildung in diesem Begriff! vgl. oben S. 119) et mirificam dei dignationem, cui datum est sic verba scripture legere et audire, tanquam existimet se a deo ipso audire. III 248, 16 quod scilicet non nostri sensus esse debemus, tantum intus audire deum volentes, sed etiam humiliter audire foris auribus, ut ministerium ecclesie non contemnatur.

2) Vgl. die längere Ausführung WA IV 64, 9 ff. est exhortatio ad fidem rectam contra eos, quia sibi vias eligunt et iustitias statuunt, in quibus auxilium et gratiam dei expectant, immo potius tentant . . . 28 qui nude in deo se habitare presumerent atque ut dicitur immediate a deo dirigi velint, reiectis omnibus adiutoriis et protectionibus eius, in quibus dirigi a deo deberent. singulares enim amici dei esse volunt et speciali ab eo duci magisterio. Danach sind Ausdrücke wie III 285, 16 per inspirationem gratie tue (vgl. außer dem in A. 1 Angeführten die Selbsterklärung IV 444, 18 fac ut audiam et sentiam per internam inspirationem . . misericordiam tuam i. e. quod remissa per eam sint peccata mea = 39 da mihi pacem conscientie me, ut te mihi misertum esse sentiam) und — um dies vorwegzunehmen — das viel mißbrauchte „heimliche Einrünen" zu verstehen. Das letztere ist nichts anderes, als was Luther sonst intus docere nennt. „Sine ullo medio" findet nach III 262, 14 die Offenbarung Gottes erst im Jenseits statt.

3) Vgl. seinen ständigen Kampf gegen die observantes und die singulares.

4) WA III 157, 2 vox domini = evangelium publice predicatum. III 184, 10 ff. cataracte dei sunt predicatores evangelii; qui illas aperuit, dominus et pluit in copia pluviam salutaris doctrine. et in tali publica predicatione multiplicati sunt fideles.

5) Auf eine merkwürdige Schrift des Duns Scotus, in der dies gleichfalls betont wird, hat R. Seeberg (Duns Scotus S. 469 ff. und Dogmengeschichte [2] III 507 A. 2) aufmerksam gemacht.

6) Vgl. außer den im folgenden genannten Stellen WA IV 42, 5 f. corpus eius . . . mysticum, quod est ecclesia et evangelium. III 58, 14 antequam evangelium et sacramenta venirent ib. 17 per fructum frumenti i. e. effectu evangelii et sacramenti corporis Christi. IV 417, 4 „mense tue" evangelii et sacramenti tui. IV 451, 20 „escam" spiritualem verbi

Evangelium ist das Königsszepter, mit dem Christus die Kirche regiert [1]); durch das Wort ist die Kirche gegründet worden [2]) und wird sie noch immer erhalten [3]); das Wort ist die Speise, mit der Christus die Seinen nährt [4]); es ist der Himmel, der über die Kirche gespannt ist [5]). In der Predigt des Worts wirkt Christus selbst [6]) und durch das Wort, das als Gotteswort unwiderstehlich ist, werden die Feinde der Kirche überwunden [7]).

Aus dieser Grundanschauung hat Luther nun schon in der Psalmenvorlesung alle die Folgerungen gezogen, die seine Rechtfertigungslehre ihm nahelegte.

Das Evangelium, wie es in der Kirche und durch die Kirche verkündet wird, wirkt — nach Gottes Willen — zweiseitig [8]). Es gewinnt die einen, während die andern unempfänglich bleiben [9]). So vollzieht Christus, dessen Werkzeuge die Prediger sind, durch das Evangelium eine Scheidung oder, wie Luther die

---

et sacramenti. IV 456, 20 porte sunt primo intelligentie scripturarum . . . secundo sacramenta. Beachte namentlich auch IV 243, 18 ff. ista esca et memoria est duplex, scilicet sacramentalis et spiritualis. spiritualis est ipsa predicatio de Christo et evangelium. Das ist ein anderer Begriff, als wenn die Scholastik das spiritualiter manducare vom sacramentaliter manducare unterschied. Hier bahnt sich bereits die Auflösung des Sakraments in das Wort an; vgl. auch IV 236, 34 simul enim sacramentum et evangelium est sumendum. — Eine der ganz seltenen Stellen, wo das Sakrament dem Evangelium vorgesetzt ist, findet sich III 170, 14.

1) WA III 32, 2 virga ferrea sanctum est evangelium, quod est sceptrum regale Christi in ecclesia sua et regno suo . . . dicitur autem virga, quia dirigit, arguit, corripit et sustentat.

2) WA III 454, 25 scriptura est venter, unde oritur veritas divina et ecclesia. III 571, 28 ex Christo et evangelio nascuntur plurimi fideles. IV 189, 34 quia in verbo evangelii est ecclesia constructa, quod est verbum sapientie et virtutis dei. IV 400, 16 edificatio autem ista fit per verbum et evangelium. predicatores enim sunt operarii huius Salomonis, quo lapides vivi et preciosi expoliuntur virtutibus. IV 415, 21 quia per literam et humanas traditiones non edificatur ecclesia Christo, sed per evangelium.

3) WA III 259, 18 verbum enim dei conservat ecclesiam dei.

4) WA III 139, 19 in ecclesia, ubi pascuntur verbo dei vel scriptura. III 180, 19 „et alat" pascat doctrina et verbo vite secundum animas. III 435, 6 „mensa" sive scriptura sive sacramentum altaris.

5) WA IV 173, 34 celum est liber scripture, quo tegitur universum tabernaculum ecclesie. IV 179, 14 ecclesia per coelum scripture et fidem fundata est super stabilitatem suam.

6) WA IV 208, 22 „facientes operationem" Christi scil. verbum eius predicando. IV 229, 36 ff. sunt autem pedes eius ipsa verba veritatis: illis enim conculcat et subiectos habet omnes fideles. quia veritas quomodo potest aliis pedibus ambulare quam verbis . . . unde frequenter in scriptura predicatores sicut leones conculcare dicuntur bestias.

7) WA III 381, 25 nonne mirabilis bos est ecclesia, que ferreum cornu et ungulas ereas i. e. insuperabile et victoriale verbum predicationis habet.

8) WA III 348, 21 verbum dei gladius est et iudicii virga discernens eos.

9) WA IV 10, 22 evangelium, licet sit verbum dei et de natura sua sit, ut in hominem dicatur, tamen non in omnes dicitur, quia non omnes capiunt. unde nullo modo ipsum audiunt, in quos non dicitur et tantum ad illos dicitur. IV 248, 10 „in iudicio" quia per illos (sc. sermones suas) alii cadunt incredulitate, alii surgunt fide. — Im Hintergrund steht dabei natürlich der Erwählungsgedanke WA IV 81, 20 de consiliis et iudiciis dei profundis, que predestinationis et reprobationis dicuntur. IV 216, 30 ut spiritu sancto misso evangelium clarificetur et sic fides exurgat et salvi fiant omnes electi.

johanneische Anschauung aufnehmend gerne geradehin sagt, er vollzieht jetzt schon fortwährend das Gericht [1]). Das Jüngste Gericht enthüllt und vollendet nur, was in der Gegenwart bereits geschieht. Darin eben offenbart sich nach Luther der Abstand zwischen dem Alten und dem Neuen Testament: dort war die Zugehörigkeit zum Gottesvolk nur an etwas Aeußerliches, Buchstäbliches — die Geburt und die Beschneidung — geknüpft, hier hängt sie von inneren Bedingungen ab [2]).

Die Scheidelinie, die durch das Wort und seine Aufnahme gezogen wird, fällt jedoch nicht mit der Grenze der äußeren Kirche zusammen; sie läuft vielmehr mitten durch sie hindurch. Denn auch in der Kirche gibt es viele, die dem Wort sich verschließen [3]). Ueber sie ergeht das Gericht Christi ganz ebenso, wie über die, die draußen stehen [4]). Sie — gemeint sind die superbi — gehören in Wahrheit überhaupt nicht zur Kirche, obwohl sie dem Namen und der Zahl nach ihr zugerechnet werden [5]).

1) WA III 24, 22 ff. iudicium autem nunc est mundi, licet nondum revelatum, quod fiet in die. iudicat ergo dominus iam populos, in equitate discernens per gratias suas bonos a malis, et transfert eos de tenebris in admirabile lumen suum, dividens lucem a tenebris III 67, 17 sed nunc dominus venit iudicare terram et in iudicio regnat, quia nec secundum carnem nec secundum personam acceptat. sed qui credit salvus erit. III 203, 13 ff. allegoricum est iudicium, quo similiter regnat Christus, scilicet iudicium discretionis et inscrutabile, quo perdidit Iudeos, hereticos et cunctos malos usque hodie. hoc enim quomodo fiat, nemo novit. sed quia fiat, palam est. IV 127, 32 ff. ideo describit qualibus moribus populus suus sit ornatus . . . et hoc est iudicium, ut illos in misericordia suscipiat, hos per iudicium abiiciat. hanc autem misericordiam et iudicium primo inter spiritum et carnem posuit, secundo inter eos, qui carni vel spiritui adheserunt, tertio faciet in extremo perfecte eandem misericordiam et iudicium in iis, qui carnem secuti sunt.

2) Vgl. z. B. WA III 336, 33 ff. olim erat liberatio corporalis et figurativa, que omnibus potuit donari, sed haec est spiritualis; ideo solum dilectis conceditur, qui salvantur dextera i. e. spirituali gratia et favore aeterno.

3) WA IV 10, 22 evangelium, licet sit verbum dei et de natura sua sit, ut in hominem dicatur, tamen non in omnes dicitur, quia non omnes capiunt. IV 187, 6 loquens de duplici generatione hominum in ecclesia, scilicet carnalium et spiritualium.

4) WA III 278, 6 „discernere populum suum" i. e. ad discernendum ab impiis et iudicandum q. d. ad hoc vocavit, ut discernat. III 348, 27 unde omnes, qui etiam hodie sunt in religione tantum corpore, sunt humerus, tantum onera ceremoniarum ferentes. III 464, 15 ff. hoc vocatur ab aliis discretionis, cum tamen in omni iudicio sit discretio et damnatio, discretio bonorum, damnatio malorum. et hoc agit Christus deus occulte in ecclesia et est inscrutabile . . . est autem aliud quod manifeste agit. scilicet quod . . . assumit . . . bonos et malos, sed solum bonis tribuit sua. IV 133, 35 misericordia in populo spirituali, qui suscepit fidem, et iudicium in populo incredulo cantatur. IV 237, 8 iudicium scil. discretionis, quia non indifferenter assumit omnes ad ecclesiam, sed qui crediderunt. IV 245, 29 ideo verissime iudicium est constructio ecclesiae, ubi tam multi separantur et tam pauci assumuntur.

5) Vgl. z. B. III 632, 7 ff. qui sunt mixti et in medio ac numero populi veri, habentes nomen et formam atque speciem populi dei et tamen virtutem et veritatem eius abnegantes. sicut illi Iudei et Israel carnales et nomine tantum, loco et numero: ita christiani carnales nomine, loco et numero tantum. advene enim et hospites sunt, eiusdem civitatis participes, sed non sunt cives III 83, 7 peccatores in ecclesia numero tantum, non obedientia nec merito III 273, 33 alii sunt in honore Christi et ecclesie et simul intelligunt, scilicet qui numero et merito sunt in ecclesia. alii autem sunt, sed non intelligunt, scil. qui numero tantum sunt in ecclesia et non merito. — Mit der Schroffheit dieses Satzes greift Luther über die Scholastik auf Augustin zurück. Man vergleiche damit die Begriffsbestimmung des

Sie sind nur Fremdlinge, nicht Hausgenossen [1]); an den Gütern der Kirche haben sie keinerlei Anteil [2]).

So sondert sich innerhalb der äußeren Gemeinschaft ein engerer Kreis ab, der allein Kirche, d. h. Kirche Christi zu heißen verdient. Es sind die wahrhaft Gläubigen, die durch das Wort Gewonnenen und zum geistlichen Leben Erweckten [3]). Auf sie allein paßt der Name „Glieder Christi"; denn sie sind durch den Glauben Christus einverleibt [4]). In ihnen und ausschließlich in ihnen wirkt Christus als Haupt [5]). Sie macht er heilig — wie es die Kirche sein soll —, indem er als der barmherzige Samariter ihre Wunden heilt [6]), seine Gericht über sie übt und sie durch das Kreuz von sich selbst losmacht [7]). Denn seine „Heiligen"

corpus Christi mysticum bei Thomas STh III quaest. 8 art. 3. sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. quaedam tamen sunt in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum; quaedam vero sunt quae quandoque reducuntur ad actum. Von denen, die niemals wirklich mit Christus eins werden, heißt es nachher noch deutlicher: qui tamen a hoc seculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur. (Also waren nach Thomas auch die Ungläubigen doch während ihres Lebens gewissermaßen Glieder Christi!) Ein Rest der augustinischen Unterscheidung zwischen der geistlichen Kirche (= numerus electorum) und der äußeren hatte sich übrigens in der Scholastik noch bei der Lehre vom Abendmahl erhalten: die res des Sakraments, das corpus Christi mysticum, empfangen nur die boni. So nach dem Lombarden l. IV dist. 9. Aber man sieht auch diese Erinnerung an Augustin von dem Lombarden an in der Scholastik ständig sich abschwächen.

1) WA IV 24, 35 alii, qui tantum numero sunt fideles, non habitant sed hospitantur in ecclesia, immo transeunt i. e. secundum corpus sunt in ecclesia quod transit, non secundum animam quae permanet.

2) WA III 341, 15 nunc autem (d. h. im Gegensatz zum A. T.) liberantur solum dilecti et bonis spiritualibus non communicant nisi boni.

3) WA III 103, 9 ecclesia sive plebs fidelis. III 183, 27 fideles Christi = spirituales. III 227, 25 communiter petra pro Christo et fide accipitur, supra quam nonnisi sanctorum anime statuuntur et pedes spirituales. III 524, 25 ff. veri Christiani = cives ecclesie. IV 62, 1 populus fidelis, qui habitat non autem hospitatur . . in adiutorio altissimi. IV 136, 38 ff. quia non potest adherere ecclesie nisi fidelis, sed bene interesse et misceri. quia ecclesia est unum in spiritu. ideo adherent ei multi secundum corpus et exteriorem hominem, sed vera adherentia non est nisi cordium, in qua non nisi rectum cor herere potest.

4) WA III 89, 5 fides est spiritualis virginitas, per quam desponsamur Christo. III 141, 36 f. intravit Christus . . . in animam, que est spirituale celum, per fidem ingrediendo IV 130, 36 ff. schon das Bild der Ehe Christi mit dem armen Hürlein.

5) WA III 199, 28 ff. (in) sanctis spiritualibus, in fide suspensis . . . (Christus) regnat. IV 19, 38 fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat. — Haupt der Kirche ist Christus, wie Luther mit der Scholastik sagt, nicht als Gott, sondern als Mensch IV 399, 32 IV 406, 23 IV 449, 6.

6) WA III 231, 37 semper enim in stabulo nos habet Samaritanus, in quo dolorem oleo gratie mitigat et infirmitatem cura stabularii sensim medetur. IV 112, 14 ecclesia que sanctificatur assidue in cruce Christi. IV 402, 4 interim autem dominus sustinet infirmitates, offensiones nostras multas; donec perficiat, quod incepit, et ex participatione faciat omnimodam plenitudinem.

7) WA III 153, 30 quia electos suos destruit, ut edificet eos. III 202, 23 ipsa ecclesia seu fideles, iudicati et condemnati secundum carnem et concrucifixi Christo. III 437, 29 ff. vulnerati Christi sunt omnes sancti eius, quia portant crucem eius: tropologice sunt vulnerati verbo evangelii et percussi a domino (sicut caput eorum) secundum

stehen immer erst im Anfang [1]). Und nur dadurch, daß sie sich Christi Zucht fügen, bleiben sie in seiner Kirche [2]).

Diese Kirche ist aber ihrem Wesen nach u n s i c h t b a r [3]). Wie ihr Haupt Christus jetzt noch verborgen [4]), ihr Gut ein geistiges ist, so können auch die ihr Zugehörenden nicht eine sichtbare, körperliche Vereinigung darstellen [5]).

Dennoch darf man niemals daran zweifeln, daß diese Kirche Christi w i r k l i c h d a ist. Wie wäre denn Christus König, wenn er nicht ein Reich hätte, das er re-

---

carnem. quia mortificant seipsos, castigant et affligunt iugiter in humilitate et timore dei, in paupertate et contemptu.

1) Luther lernt von Paulus, was heilig ursprünglich bedeutete, vgl. WA III 178, 10 ff. notandum quod sanctus in scriptura significat, quem theologi scolastici dicunt in gratia gratificante constitutum . . . unde apostolus semper nominat christianos sanctos, vgl. dazu etwa III 26, 26 hoc est stare in via sanctorum. stant enim sancti: quia humilitate et confessione nituntur. — Für das andere vgl. III 47, 5 ff. qui se putat apprehendisse nescit quomodo oporteat eum apprehendere. modus autem non est nisi iste . . . scilicet semper recurrere ad principium et a novo semper incipere. III 512, 24 nam cum ab inchoatione sanctitatis usque ad perfectionem sint infiniti gradus. IV 400, 15 de militante ecclesia loquitur, in qua omnes qui sunt, in stando et proficiendo sunt, non in sedendo et possidendo ut beati in gloria. IV 320, 17 ff. unicuique restat aliquid de litera, ut non sit totus spiritus, de veteri homine, ut nondum sit totus novus, de carne, de terra, de mundo, de diabolo, ne sit totus anima, totus celum, totus Christus, totus dei . . . semper itaque magis ac magis indiget illuminatione et accensione, ut proficiat, qui incepit.

2) WA III 208, 5 „quia dominus amat iudicium" ut homo seipsum iudicet, castiget, accuset, damnet: per hoc potes perseverare in ecclesia III 208, 33 humilitas enim ipsa est iudicium et per ipsam in ecclesia perseverat omnis sanctus. — Höchst lehrreich ist der Einwand, den Eck später gegen diesen Punkt erhoben hat. WA I 282, 8 cum enim regnum caelorum in verbis Christi praesentem significare videatur ecclesiam ac tempus plenitudinis evangelicae tunc adventantis, non videtur, quomodo poenitentia omnem vitam fidelium exprimat. Für Eck ist es ein Widerspruch, daß das Reich Gottes, die Kirche, ein Reich von solchen sein soll, die immer der Buße bedürfen.

3) WA III 183, 24 ff. sunt enim aque iste collecte in utrem, id est unam ecclesiam . . . abyssi autem sunt aque profunde, q u e v i d e r i n e q u e u n t . . . sunt autem ipsi fideles Christi, quia sunt spirituales et profundi et absconditi coram hominibus mundi. III 203, 22 sicut caro est manifesta, spiritus autem occultus, sic ecclesia in hac vita occulta, mundus autem in manifesto. IV 81, 12 opera et factura Christi ecclesia non apparet aliquid esse foris, sed o m n i s s t r u c t u r a e i u s est intus coram deo i n v i s i b i l i s. IV 107, 12 „in conspectu eius" = in ecclesia, que est in conspectu eius, non in conspectu hominum. IV 450, 39 ff. quia adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per verbum predicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat, ut ignominia, infirmitas, humilitas, abiectio extrema in omnibus fidelibus. — Der eine Zeitlang heftig geführte Streit, ob Luther den Ausdruck unsichtbare Kirche kenne, war von vornherein müßig. Es ist richtig, daß das Wort unsichtbar (oder vielmehr, wie Luther sagt, unsichtlich) sich nicht allzuhäufig bei ihm findet. Aber Luther gebraucht ganz im gleichen Sinn das Wort geistlich. Und geistlich hat er die Kirche Christi an unzähligen Stellen genannt.

4) WA III 124, 36 latet (Christus) in ecclesia adhuc, que est obscura mundo, deo autem manifesta.

5) WA IV 239, 23 spiritualis conventus non est nisi vere iustorum, corporalis autem potest esse sine vere iustis; ebenda 239, 36 est autem concilium iustorum sive spiritualis conventus fidelium idem sensus fidei, spei et charitatis: licet sint loco et tempore distantes, charitate tamen et fide sunt in unum.

gierte?[1]) Wo nur das Wort verkündigt wird, da muß es auch — als Gottes Wort, das das Herz trifft[2]), — allzeit Frucht schaffen[3]). Die Frucht aber ist die sich mehrende Menge der Gläubigen[4]). Und wenn die Kirche Christi für das leibliche Auge unsichtbar ist, mit dem geistlichen Auge, d. h. mit dem Glauben vermag man sie zu schauen[5]). Der Glaube sieht die sich ausbreitende Macht Christi[6]), obwohl sie sich in Niedrigkeit verbirgt; er sieht, wie die von ihm regierte Kirche schon in der Gegenwart nicht nur streitet, sondern triumphiert[7]).

Und die Kirche Christi ist nicht bloß immer da, sie ist auch eine wirkliche Gemeinschaft, ja die einzig wahre, weil die innerlichste Gemein-

1) WA III 259, 20 quia diffusa est gratia in labiis Christi, sequitur multiplicatio fidelium et hoc in eternum, quia non cessabit ecclesia. III 578, 29 nullam ecclesiam haberes, tunc non vere esses deus. IV 85, 5 „dominus" Jhesus Christus secundum humanitatem „regnavit", rex factus est regno sumpto ecclesie.

2) WA III 347, 25 ff. unde hic nota, quod quando deus immediate loquitur, efficacissime loquitur. et hoc petit propheta. et hic ecclesia gloriatur. quia sic promisit Joh. 6 erunt omnes docibiles deo. et Hiere. 31 dabo legem meam in cordibus eorum. III 348, 10 quia deus non ad aures sicut homo sed tantummodo ad cor loquitur. IV 216, 40 tu das efficaciam verbi, non nos, quia non vis nostris viribus eos convertere, ideo elegisti nos infirmos et repulsos.

3) WA III 258, 38 quia ubicunque predicatur verbum spiritus, sine fructu non predicatur. Luther verweist in diesem Zusammenhang bereits auf den Spruch, den er später so oft im Munde geführt hat, vgl. 259, 15 notamus, quod verbum dei libenter audiendum est, quia nunquam frustra predicatur. Isaie 55 verbum, quod egredietur de ore meo, non etc. — In der Geltendmachung dieses Gedankens liegt der abschließende Beweis dafür, daß Luther die Kirche als Personengemeinschaft und nicht als Anstalt im Sinn einer „Fideikommißstiftung", wie M. Weber und Troeltsch sagen (vgl. oben S. 244 A.), denkt. Eine Kirche als Anstalt, die da sein könnte auch ohne (eine Mehrheit von) Personen, die zu ihr gehörten — so Troeltsch, Soziallehren S. 450. 488 —, wäre für Luther nicht bloß eine widersinnige, sondern eine gottlose Vorstellung.

4) WA IV 183, 18 ff. „de fructu operum tuorum", id est ecclesia tua replebitur multis fidelibus per effectum evangelice predicationis, que est opus Christi, ita quod corpus ecclesie erit plenum, pingue et saturum membris integris et plenis fide et virtutibus. quid est enim fructus verbi dei nisi multiplicatio fidelium extensive et intensive?

5) WA IV 189, 17 ff. invisibilis, intelligibilis per fidem est ecclesia, que vocatur novum celum et nova terra . . . opera seu acta quibus ista fecit sunt opera virtutum et maxime predicationis. quia verbum dei est instrumentum, quo operans effecit istam creaturam, sicut ait, „verbo domini coeli firmati sunt."

6) WA IV 105, 17 sed hanc eius quadruplicem potestatem non oculis carnis, sed spiritualiter videre oportet, quia est invisibilis potestas. nam etiam ut homo accepit hanc potestatem. IV 450, 39 ff. adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per verbum predicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat, ut ignominia, infirmitas, humilitas, abiectio extrema in omnibus fidelibus.

7) WA III 85, 26 facta dicit, que tamen fienda petit, quia semper ecclesia est militans et triumphans in hac vita. III 120, 12 ff. dicitur autem regnum Christi cornu eius, . . . quia sicut per cornua velut arma sua pugnat et bellat bestia cornuta (secundum Cassiod.), sic Christus pugnat et debellat mundum et principem eius per ecclesiam, que est cornu eius fortissimum et invictum. econtra ecclesia vocat eum cornu suum, quia et ipsum regem significat . . . quia Christus est fortitudo ecclesie sue, per quem triumphat mundum. ipse est enim virtus et sapientia omnibus credentibus in eum.

schaft [1]). Wohl hält kein äußerer Zwang ihre Glieder zusammen — Freiwilligkeit ist vielmehr das Kennzeichen des Gehorsams der Gläubigen [2]); darum steht das Reich Christi im Gegensatz zu jeder Gewaltherrschaft [3]) —, wohl sind sie räumlich voneinander getrennt und sich gegenseitig unbekannt. Trotzdem stehen sie miteinander in engster Verbindung. Sie sind geeint in ihrem Haupt Christus, geeint durch ihre gegenseitige Fürbitte, die jedes Christen Pflicht ist, und darüber hinaus durch den stillen Einfluß, mit dem immer ein Gläubiger auf verborgenen Wegen den andern erreicht. All ihr innerer Erwerb wird ihnen so gemeinsam [4]). Und dieser Zusammenhang pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Eine successio fidelium — der Ausdruck spielt deutlich an auf die successio episcoporum — erstreckt sich von Anbeginn der Kirche bis auf die Gegenwart herab [5]).

Das ist ein vollkommen fertiger, in sich abgerunde-

---

1) WA III 132, 38 vocatur autem ecclesia vivus lapis in singulari propter unitatem caritatis. IV 400, 31 „eius participatio in idipsum". hoc non in terrenis civitatibus fieri potest ullo modo. quia nullius civitatis homines eodem pane et vino, victu, amictu, pecunia, familia, domo, agro, potestate, honore utuntur, sed hec omnia dividuntur in multos et fiunt suntque multa. est itaque participatio eorum non in idipsum, sed in multa et diversa. sic enim est natura temporalium, quod uno eodemque non possint duo simul uti vel frui . . . nos autem si cives sumus huius civitatis, ecce unus panis, unus calix, una fides, unus dominus, omniaque sunt nobis unum. omnia autem Christus in nobis. quia spiritualia habent hanc naturam, ut non possint dividi in diversa, sed diversos et divisos colligunt in unum. cum enim Christus omnibus sufficiat, ipse idipsum et unum nostrum omnes ad se trahit et unum facit.

2) WA III 385, 21 „pluviam" doctrinam evangelicam, „voluntariam" liberalem, facientem voluntarios. III 391, 31 dicitur autem voluntaria, quia facit spontaneos servos dei: ex amore libero, non ex timore cogente servientes, sed ex spiritu libertatis. IV 233, 21 significat etiam spontaneos, liberales et voluntarios, que est vera differentia populi novi et veteris. ille enim timore pene omnia fecit coactus, iste autem omnia facit amore iustitie in spiritu libertatis. IV 413, 26 torrens est ipse populus christianus, qui voluntarius est et currens in via dei.

3) WA III 17, 35 igitur Christus non vult vi et violentia suum regnum constare, quia tunc non constaret, sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri. sic enim regnum eius eternum et quod non corrumpetur, quia non in vi nititur. III 259, 26 quia non in violentia, sed in amore regnum Christi incepit et stat et perseverat.

4) WA IV 181, 1 ff. sic enim humilis homo habet influxum et participium omnium sanctorum et quidquid in illis est, in illum descendit, quia pedes montis in illo sunt. econtra superbus nullius habet influxum et suffragium. IV 289, 2 quia ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus. Wie er sich das im einzelnen vorstellt, hat Luther später namentlich in der Tessaradecas (WA VI 130 ff.) eindrucksvoll ausgeführt. — Grisar schreibt freilich unbekümmert (Luther III 170): „. . . so sieht jeder auf den ersten Blick, daß diese Persönlichkeiten zwar rein logisch insofern miteinander verbunden sind, daß sich auf alle dieselbe Kategorie des „Gläubigen" anwenden läßt, daß aber damit keine wie immer geartete reale Wechselbeziehung zwischen diesen Persönlichkeiten gegeben ist, mithin von einer „Kirche" d. h. von einer realen, wenn auch unsichtbaren Gemeinschaft keine Rede sein kann."

5) WA IV 165, 16 „est iusticia" fidei . . . „illius" qua eos iustificat „in filios filiorum" per successiones fidelium in ecclesia. IV 169, 30 quia ecclesia semper nascitur et semper mutatur in successione fidelium, alia et alia est ecclesia et tamen semper eadem.

ter Gedankenzusammenhang. Es ist derjenige Kirchenbegriff, den Luther zeitlebens vertreten hat.

Er hebt sich scharf ab von allen früheren Auffassungen. Ganz beiseite geschoben hat Luther den scholastischen Kirchenbegriff, wonach als Glieder Christi alle auch nur der Möglichkeit nach mit Christus Geeinten gelten sollten, selbst wenn diese Möglichkeit nie Wirklichkeit würde. Eine derartige Anschauung mußte ihm als eine Unwahrheit, als eine Veräußerlichung des Verhältnisses zu Christus erscheinen [1]).

Aber auch über Augustin [2]), von dem sein Kirchenbegriff allenthalben angeregt ist, ist Luther schon damals hinausgeschritten. Bei Augustin fand er zwar bereits die Unterscheidung zwischen der sichtbaren katholischen Kirche und der wahren Kirche der „Geistlichen" und „Bekehrten". Aber dort war der tiefere Kirchenbegriff nur an den ewigen Erwählungsratschluß angeknüpft, während bei Luther das in der Geschichte wirksame Gotteswort die Grundlage bildete. Augustins wahre Kirche war deshalb selbst eine völlig zeitlose, nur durch Gottes jenseitigen Willen hervorgerufene und bloß für ihn vorhandene Größe; ja sie war nicht einmal im eigentlichen Sinn „Kirche". Denn der Erwählungsratschluß setzte keine Verbindung zwischen den einzelnen Erwählten. Er betraf nur den einzelnen als einzelnen und auch seine Verwirklichung, die Bekehrung, vollzog sich als ein rein mystischer Vorgang im Herzen des einzelnen. Beides überwand Luther, sofern er das Wort, das deutliche, das allgemein zugängliche, das in der Geschichte wirksame Wort als das von Gott gehandhabte Mittel einsetzte. Daher vermochte er dann sichtbare und unsichtbare Kirche miteinander in Beziehung zu bringen, was Augustin trotz aller Anstrengung nie wirklich gelang.

Die Sicherheit aber, mit der Luther sich bereits im Jahre 1513 in diesen Gedankengängen bewegt, läßt darauf schließen, daß sein Kirchenbegriff ihm nicht erst kurz zuvor entstanden ist. Wie weit er hinaufreicht, ist schwer zu sagen. Immerhin legt die enge Verbindung mit der Rechtfertigungslehre zusammen mit gewissen Andeutungen der Quellen [3]) die Vermutung nahe, daß der erste Ursprung dieser

---

1) Vgl. den scholastischen Kirchenbegriff S. 294 A. 5. Später hat Luther seiner entgegengesetzten Stimmung kräftigen Ausdruck verliehen, WA VI 301, 22 er (Alveld) schreibt im Lateinischen und Deutschen, daß Christus sei ein Häupt der Turken, der Heiden, der Christen, der Ketzer, der Räuber, der Huren und Buben . . . Was soll ich sagen? ist Christus nu ein Hurwirth wurden aller Hurhäuser, ein Häupt aller Morder, aller Ketzer, aller Schälk . . . Dann ein Häupt muß eingeleibet sein seinem Korper . . . und mußten die Gliedmaß aus dem Häupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben. Darumb mag Christus nit sein ein Häupt irgend einer bosen Gemein.

2) Vgl. über Augustins Kirchenbegriff Holl, Augustins innere Entwicklung. Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4, S. 41 ff.

3) Eine erste Andeutung findet sich in den Randbemerkungen zu Augustin WA IX 23, 31 ff. de regno filii dei in quod translati sumus: quod est regnum humanitatis eius, in quo ipse regnat per fidem carnis sue et in velamento. Dasselbe fast wörtlich wiederholt in den Randbemerkungen zum Lombarden WA IX 39, 31 ff. non enim sumus translati nisi in regnum Christi, ubi ipse regnat in fide humanitatis sue et in velamento carnis sue. Man stößt auch hier (vgl. oben S. 192) wieder auf den Zusammenhang

Anschauung bis in die Anfänge von Luthers reformatorischem Werden zurückgeht.

Damit rückt eine Tatsache ins Licht, die noch eine besondere Betonung verlangt. Wenn es bemerkenswert ist, daß Luthers Kirchenbegriff auf seine Rechtfertigungslehre zurückgeht, so ist nicht minder wichtig das Umgekehrte, daß sich ihm seine Rechtfertigungslehre sofort auch in einen Kirchenbegriff umgesetzt hat. Das kennzeichnet die ganze Art seines religiösen Denkens. Es bestätigt sich hier [1]), wie verkehrt es ist, Luther als „Individualisten" im gemeinen Sinn des Worts, d. h. als religiösen Egoisten aufzufassen. Bloße Hochziele für den einzelnen aufzurichten, genügt ihm nicht. Er muß immer zugleich fragen, unter welchen Bedingungen sie innerhalb einer Gesamtheit zur Wirklichkeit werden. Denn er steht auf der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß alles religiöse und zuletzt auch alles sittliche Leben nur wächst und sich erhält in einer beides umhegenden Gemeinschaft. Erst wenn er die seiner Auffassung des Gottesverhältnisses entsprechende Gemeinschaftsform herausgestellt und sie als wirklich aufgezeigt hat, ist daher für ihn der religiöse Gedanke tatsächlich zu Ende gedacht. Der Gottesbegriff, von dem er ausgeht, gibt dieser Empfindung noch besonderen Nachdruck. Gipfelt das Schaffen Gottes in einem Reich, der Vereinigung einer Vielheit, dann erscheint auch die Verbindung, wie sie hier schon unter den Gläubigen entsteht, als ein wesentliches Stück seines Wirkens. Aber — dies sei im Blick auf das Folgende gesagt — dann wird es auch, soweit die Menschen in Betracht kommen, Gewissenssache, die Gemeinschaft in der Kirche so zu gestalten, wie es die Beziehung auf jenes Endziel Gottes fordert.

Und noch eins. Aehnlich wie bei der Entwicklung seiner religiösen und sittlichen Anschauungen [2]) bemerkt man auch hier, daß gerade sein Mönchtum Luther wichtige Anregungen vermittelt hat. Als Mönch lebt Luther in einer Gemeinschaft, die dem einzelnen nicht bloß ein höheres Ziel steckte, als es sonst in der Kirche angestrebt wurde, sondern ihn zugleich durch die gegenseitige Erziehung und Förderung in der Erreichung dieses Ziels unterstützte. Daran bildet sich Luthers Vorstellung, was eine Seelengemeinschaft und was ein seelischer Verkehr ist. Nur daß auch an dieser Stelle wieder das Mönchtum selbst ihn über das Mönchtum hinaustreibt. Man möchte sagen, der Gedanke des großen Basilius [3]) ist durch Luther wieder aufgenommen und zu Ende ge-

mit der werdenden Christologie: Wort, Christus (die menschgewordene Offenbarung Gottes) und Kirche bilden eine Einheit, vgl. WA IX 17, 12 ff. sed hoc credere est in humanitatem eius credere, que nobis data est in hac vita pro vita et salute, ipse enim per fidem sue incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra . . . ergo in textu videtur loqui de vita et resurrectione que est per fidem eius. Im gleichen Sinn ist zu beachten WA IX 92, 28 ff. über den Unterschied und das Verhältnis von äußerem Hören und innerem Vernehmen fides i. e. assensus fit ex auditu i. e. apprehensione (darüber: perceptione) significationis seu sensus verborum, qui est interior auditus. et ipse per verbum Christi i. e. predicationem Christi, qui est auditus exterior de Christo.

1) Vgl. oben S. 98.

2) Vgl. darüber oben S. 201 ff.

3) Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt S. 156 ff.

führt worden. Wie Basilius seine Mönchsgemeinde stiftete als eine Erneuerung der Urgemeinde, als einen Bruderbund zu gegenseitiger geistlicher Förderung und Unterstützung, so dachte sich Luther die wahre Kirche. Aber wenn Basilius daran verzweifelte, dieses Hochziel innerhalb einer Weltkirche, unter den μιγάδες, zu verwirklichen, so schöpft Luther aus seinem kraftvolleren Gottesglauben den Antrieb, es gerade dort durchzusetzen. War eine derart verinnerlichte Gemeinschaft die gottgewollte, die allein dem Sinn des Christentums gemäße Form des Sichaneinanderschließens, dann durfte sie sich nicht auf einen kleinen, abgeschiedenen Kreis beschränken; sie mußte sich auf die Christen insgesamt erstrecken. Aber wirklich im vollen Sinn konnte sie freilich nur da werden, wo der gemeinsame Zug zu Gott eine innere Uebereinstimmung der Seelen schuf. Und dies herbeizuführen war Gott vorbehalten.

Wenn Luther nun von der ihm vorschwebenden wahren Kirche aus auf die andere hinüberblickte, die dem Gedanken nach deren Abbild und Werkzeug sein sollte, so fielen ihm dort nicht bloß die Dinge auf, an denen alle Ernstgesinnten unter seinen Zeitgenossen Anstoß nahmen. Er sah nicht bloß die Aergernisse im Leben der Priester und Mönche — darüber geht er verhältnismäßig rasch hinweg [1]) —, er nahm tiefere Schäden wahr.

Aeußerlich — das gibt er gerne zu — blüht der Gottesdienst in der katholischen Kirche [2]). Aber der geistliche Betrieb ist lau, und die Kirche macht es den Leuten zu bequem [3]). In der Predigt, im Gebet [4]), in der Austeilung der Sakramente [5]), überall vermißt man den rechten Ernst. Die Pfründen werden ohne sonderliche

1) Er tut das absichtlich, vgl. seine spätere Aeußerung im Chr. Adel WA VI 426, 19 „Ich hab noch nit, wil auch noch nit ruren die rechte helgrundsuppen von den personlichen lastern" und in der Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 679, 8 „hab ich doch noch nie keinmal die geistlichen Laster recht antastet als Unkeuschheit, Geiz, Haß, Fraß, Hoffart, Tracheit, ohn in diesem einigen Buch an deutschen Adel."

2) WA III 416, 18 quia accidia iam regnat adeo, ut ubique sit multus cultus dei, scilicet literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu et paucissimi ferventes.

3) WA III 416, 21 multum facilitamus viam ad coelum, per indulgentias, per faciles doctrinas, quod unus gemitus satis est.

4) WA III 422, 9 ff. evangelisatur quidem verbum dei et clamatur et laboratur, sed ta minutim advertitur, ita contemnitur, ut non clamare, sed raucescere vix putetur . . . quia orationes habentur, sed tepide et rauce, quas proximus vix audiat . . . est autem nunc fere omnium querela de ariditate et siccitate affectus, scilicet quia distracti et aridi inter orandum sint.

5) WA III 489, 33 ff. ea que fiunt ecclesiis in Turchia corporalibus, figura sunt eorum, que fiunt in spiritualibus non tantum illic sed et hic . . . similiter illis sacramenta ecclesie indignissime prophanamus, ut est hodie miserandi huius mali ubique facies copiosa. III 509, 26 in temeritate administrandorum sacramentorum, verbi dei, potestatis iudiciarie, iurisdictionis etc. in istis enim talia fiunt in ecclesia, que dominus multo egrius fert, quam Turcarum blasphemias.

Rücksicht auf das Wohl der Kirche vergeben[1]) und die Ablässe viel zu verschwenderisch ausgeteilt[2]).

Denn der Sinn der Leiter der Kirche ist jetzt auf ganz andere Dinge als aufs Geistliche gerichtet. Ein Streben nach Macht geht durch die gesamte Kirche hindurch. Weltliche Rechte der Kirche werden mit einem Eifer verteidigt, als ob daran das ganze Heil hinge[3]), und man trägt keine Bedenken, die Ansprüche der Kirche auch mit dem Schwert durchzusetzen[4]). Als ob nicht die Kirche so gut wie der einzelne Unrecht müßte leiden können[5]). Zumal da die Kirche gerade, wenn sie bedrückt wird, regelmäßig geistlich blüht[6]). Reichtum gereicht ihr nur zum Verderben[7]).

Der Grund des Uebels liegt jedoch auf dem Gebiet der L e h r e. Aus der Einsicht, daß die Kirche auf dem „Wort", auf dem Evangelium steht, ergab sich für Luther die Forderung, daß dieses Wichtigste vor allem in ihr gepflegt werden müßte. Aber was er als den Sinn des Evangeliums begriffen hatte, das fand er in der Kirche überall abgeschwächt oder vergessen. Von der Bedeutung des Todes Christi in seiner Tragweite für das persönliche Leben wissen die Leute nichts mehr[8]).

---

1) WA III 509, 23 in distributione et occupatione beneficiorum et bonorum ecclesie: quis enumeret mala et abusus?

2) WA III 424, 17 ff. ita pontifices et sacerdotes profundunt gratias et indulgentias, sanguine Christi et martyrum congregatas et nobis relictas, ut non putent sese necesse habere augere illum thesaurum nec aliter remissionem peccatorum et regnum celorum acquirere nisi illorum meritis.

3) WA III 360, 34 vide pontifices et sacerdotes et religiosos, quid agant pro rerum temporalium usu et retentione. fortius iam sunt temporalia et ut sic dicamus stabilius et eternius ad ecclesiam incorporata et ligata quam fides et spiritualia. quia omnes patenti ore clamant: quod semel datum est ecclesie et deo, nunquam potest revocari; hoc quidem de animabus et corporibus tacetur, que proprie deo dicantur. de temporalibus autem etiam per arma mundi practicatur, ut serventur. III 150, 31 et nota quod ecclesia protegitur non in manifesto in rebus visibilibus, immo in illis derelinquitur ad voluntatem tyrannorum et malorum, licet nunc pontifices maxime defendi velint in manifesto tabernaculi diaboli, i. e. mundi, in visibilibus rebus. III 356, 12 hoc quidem nunc pontificibus dicitur, qui latius quam reges et principes regnant. ascendunt enim ipsi et vanitas simul cum eis.

4) WA III 442, 10 nunc enim deum Accaron invocant et adeo in adiutorium gladii et secularis potentie confiditur, ut etiam cum summis regibus et principibus de gloria belli contendere audeant. si quis tempore martyrum talia prophetasset in ecclesia futura, quod propter temporalia etiam pontifices, patres animarum, tantum sanguinem essent effusuri Christianorum, utrum laudassent?

5) WA IV 42, 33 sed in ecclesia omnia aufert deus, quibus se defendere et munire possint secundum seculum. IV 90, 19 populus fidelis non humano aut temporali auxilio vincit iniquos, sed spirituali, scilicet patiencia et humilitate fidei.

6) WA IV 82, 19 quod qui humiliantur, affliguntur, abiciuntur, occiduntur visibiliter, maxime simul intus exaltentur, consolentur, suscipiantur, vivificentur.

7) WA III 392, 13 cum igitur nostro tempore ecclesia firmata sit, ditata et honorata secundum seculum . . ., ideo sequitur, quod deus dissipaverit ossa eorum et confusi sint et spreverit eos, ita ut sint infirmi coram deo, abiecti coram deo.

8) WA III 565, 29 nonne hec est hodie omnium devotorum querela, quod incarnatio et passio Christi adeo in oblivionem venit, ut vix Christianismus appareat? omnibus lachrimis amplior hec miseria.

Paulus, der tiefste Theologe, ist heutzutage so gut wie unbekannt [1]). Die Predigt des Evangeliums liegt darnieder [2]).

Und daran ist wieder schuld die Hochschätzung des Aristoteles [3]), das Wertlegen auf die Ueberlieferungen und die Dekretalen und die Kniffeleien der Juristen [4]). Die von dorther stammende Gewohnheit, überall Unterscheidungen anzubringen und die Maßstäbe der niedrigeren weltlichen Sittlichkeit auf die christliche anzuwenden, hat die biblischen Begriffe allenthalben um ihre Wucht und ihre Strenge gebracht [5]).

Eine Spannung gegenüber der Kirche *ist also schon im Jahre 1513 bei Luther da* [6]). *Aber nicht von ferne eine Neigung mit ihr zu brechen.* Den Gedanken, in dem manche die richtige Folgerung aus seinem Begriff der wahren Kirche erblicken, den *Sektengedanken*, hat er am weitesten weggeworfen. Sekten und Schismen bekämpft er bei jeder Gelegenheit, und zwar mit Gründen, die gerade seiner Rechtfertigungslehre entstammen. In dem Versuch der Sekten, eine heilige Gemeinde äußerlich herzustellen, sieht er eben die superbia wirksam, die ihm als die Wurzel aller Sünde erscheint [7]).

---

2) WA III 31, 14 et hec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima.

3) WA III 216, 24 lumbi Christi sunt, ex quibus generat filios suos, id est episcopi, sacerdotes, doctores. hii nunc non tantum carnalis morbi illusionibus pleni sunt, fornicarii concubinariique, sed et opinionibus et fabulis merisque coniecturis fluunt pro sancto et vero in suggestis. non enim verum semen predicant nec vero affectu vel usu, sed larvas opinionum et questionum et nugarum. atque ipsum verum verbum quandoque iocose effundunt et infructuose inter ridentes et contemptores. III 386, 8 „verbum evangelizantibus" non fabulantibus aut philosophantibus, sed bonum et pacem Christi annunciantibus.

4) WA III 423, 1 defecerunt valde, alii in lucra, alii in voluptates, alii in ambitiones, multi etiam in iura et traditiones hominum, et non pauci ad philosophiam Aristotelis. hi omnes, quia deserunt divine lectionis studium, ideo deficiunt oculi Christi in ecclesia.

5) WA III 21, 9 sunt tandem, qui meditantur quidem et habent voluntatem in lege, sed non domini. hii sunt iuriste, qui in doctrinis hominum variis et traditionibus seniorum voluntatem habent et meditantur die ac nocte . . . quid enim sunt doctrine hominum nisi leges civiles et humane? traditiones autem seniorum sunt decreta pontificum . . . in hiis ergo legibus intime versantur nunc homines et habent infinitam in illis arenam questionum, litium, pugnarum, verborum, glosarum sine omni fructu, nisi lucri tantum et honoris. III 575, 1 hii qui hodie philosophorum opiniones et poetarum fabulas et iuristarum lites preponunt sancto dei evangelio, quod fastidiunt et totum studium scripture.

6) WA III 25, 5 sequitur tandem ex predictis, quod scriptura sancta aptius et melius utitur verbis, quam curiosi disputatores in suis studiis. immo nisi quis eorum imaginationibus renuncians velut calceos suos cum Mose exuerit, non poterit ad istum rubum flammeum appropinquare. terra enim sancta est.

7) Vgl. auch den Brief an Spalatin aus der Zeit vor März 1514 Enders I 15, 44 plenum est cor meum harum cogitationum magis quam lingua dicere possit.

8) Vgl. die ständige Zusammenstellung von superbi, heretici, scismatici und WA IV 405, 14 quare enim heretici nolunt subesse episcopis et sacerdotibus ecclesie? aiunt: „quia non sedent in iustitia et sanctitate: sunt enim impii et mali, nos autem sanctos et iustos habere volumus". quibus respondemus: sufficit quod sedeant in iudicio . . . tu autem effringis iugum, iudicium abominaris et multam iustitiam iactas. quasi subditorum iustitia aliquid sit, nisi obedienter iudicium superioris portent . . . iustitia enim est solum humilis obedientia, siehe auch III 174, 21 ff., IV 240, 8 ff.

Die Sekten vermessen sich, über andere in einer Weise zu urteilen, wie es keinem Menschen zukommt [1]). Für Luther steht es fest, daß die wahre Kirche immer nur vorhanden sein kann innerhalb und durch eine Gemeinschaft, die Gute wie Böse zusammen umschließt. Denn Weizen gibt es nur auf einem Feld, auf dem auch Unkraut mitwächst [2]).

Daß es sich aber dann nur um die katholische Kirche handeln könne, ist ihm selbstverständlich. Mit cyprianischer Schärfe vertritt er den Satz, daß das Verbleiben in der katholischen Kirche Bedingung für den Wert auch jeder sittlichen Leistung sei [3]). Er rüttelt weder an der Hierarchie [4]), noch an irgendeiner anderen ihrer Einrichtungen. Vielmehr tut er das Seine, um ihre Auktorität noch zu stützen. Unaufhörlich predigt er den unbedingten Gehorsam gegen die Oberen, mögen sie nun gut oder schlecht sein [5]).

Und er tut das aus ehrlicher innerer Ueberzeugung. Denn er würdigte die Hierarchie von dem Gesichtspunkte her, der seiner Anschauung von der unsichtbaren Kirche entsprach. Ihm gilt der Prälat in erster Linie als der zur Verkündigung des Evangeliums Bestellte [6]). Damit war ihm die Unentbehrlichkeit der äußeren Ordnung gesichert. D e r B e g r i f f d e s E v a n g e l i u m s s c h l u g i h m

1) WA III 513, 32 vult ergo nos docere, quod nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi, nec quisquam se solum salvum putare debet ac alios iudicare, quia hoc faciunt Iudei, heretici et superbi.

2) WA IV 239, 22 quia vero spiritualis conventus non est nisi vere iustorum, corporalis autem potest esse sine vere iustis, vel saltem spiritualis conventus stat cum corporali et vere iusti cum non vere iustis possunt convenire: ideo „iustorum" addit, cum „concilio" et non cum „congregatione". non tamen ideo fugienda est, ut heretici insaniunt. contra quorum frontem hic addit „congregatione". ipsi enim volunt solum concilium iustorum et congregationem nolunt: immo etiam congregationem cum additione „iustorum". ideo utrumque amittunt et congregationem tantum sine iustis et sine concilio iustorum habent. IV 240 ,20 sic ergo ut triticum non sine palea est in area: ita concilium iustorum non nisi in congregatione. congregatio enim est massa illa, ex qua eliguntur et assumuntur in concilium iustorum et de numero transferuntur in meritum. quod si massam hanc tuleris, unde tandem concilium iustorum confortabitur et assumetur? utrumque sane peribit. ergo simul oportet esse hec duo.

3) WA IV 186, 23 sub prelato et in unitate ecclesiarum opera bona fieri debent, non in sectis, heresibus, superstitionibus. IV 239, 21 extra enim ecclesiam nulla potest deo placere confessio.

4) Vgl. z. B. WA III 244, 28 tot enim sunt tabernacula dei in ecclesia quot differentie statuum et officiorum seu ordinum, ut ordo cardinalium, episcoporum, doctorum etc. et hoc apostolus Ro. 12 1. Cor. 12 exemplo probat de corpore sumpto.

5) WA III 174, 26 abiiciunt per suam singularitatem suum prelatum, in quo Christus eis preficitur. III 405, 24 obedire ex corde superioribus et prelatis, alioquin nihil sonabit deo psalmus. IV 76, 24 hinc disce, quam sit utile sub prelatis manere et obedire illorum preceptis et instrui doctrinis. quia tunc scuto nos circumdat veritas.

6) WA III 170, 14 „anima" autem est ordo administratorum in sacramentis et verbo dei, qui vivificant ecclesiam sicut anima corpus, immo sunt ipsa vita ecclesiae, per spiritum sanctum eam vivificans. IV 68, 25 ff. ecclesia gallina est, sicut et Christus, cuius scapule sunt prelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. quomodo hoc? per obumbrationem. obumbrare enim est umbram super eos facere, id est veram fidem docere. IV 359, 21 mystice autem manus sunt episcopi et doctores: hii enim sunt operarii ecclesie, in iis autem consistit tota vita ecclesie vel defendenda vel dilatanda.

die Brücke von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche hinüber. Daß es eine Stelle geben müsse, von der aus das Evangelium verkündigt würde [1]), also auch eine sichtbare Gemeinschaft, die um diese Verkündigung sich scharte und aus der die Kirche Christi herauswüchse, das war für Luther ein gar nicht erst zu beweisender Satz. Er stand ja selbst inmitten einer derartigen Gemeinschaft, hatte aus ihr das Evangelium kennen gelernt und empfand ständig die geistliche Unterstützung, die sie ihm gewährte [2]), — wie hätte er da erst fragen sollen, wo die Kirche Christi zu finden sei? Sein Begriff der unsichtbaren Kirche war nicht ein in die Luft gezeichnetes Bild, noch auch dazu bestimmt, die sichtbare Kirche zu sprengen, sondern eine bereits bestehende Wirklichkeit, die er als gegenwärtig fühlte, ein Maßstab, den er der ihn umhegenden Kirche nur vorhielt, um ihr zur richtigen Selbstbeurteilung zu verhelfen [3]). Nahm er Schäden in dieser wahr, so gab er sich der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß sie durch das Evangelium zu bessern seien. Das Wort mußte doch auch darin seine Gotteskraft erweisen.

Indes man spürt hier auch bereits den Punkt, an dem es später zum Bruch kommen sollte. Wenn die Kirche nun das Evangelium, so wie Luther es verstand und wie es nach seiner Ueberzeugung die Lehre der Bibel war, etwa nicht anerkannte? — Dann mußten auch noch weitere Fragen hervortreten, die bis jetzt im Hintergrund blieben. Führte seine Anschauung von der Bedeutung des Evangeliums für die Kirche wirklich auf eine Hierarchie als die berufene Verkündigerin? Schon in unserer Vorlesung regt sich deutlich der Gedanke des allgemeinen Priestertums [4]),

1) WA III 217, 22 licet autem ossa dispergantur sic per dissensiones et iniquitates, non tamen confringuntur, quia officia manent in ecclesia et nunquam auferentur. alias ecclesia cessaret, quod est impossibile.

2) WA IV 211, 15 unde nec intellectus scripture alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur. Das sagt Luther aus eigener Erfahrung heraus. Man denke nur an sein Verhältnis zu Staupitz.

3) Die Auseinandersetzung mit W. Köhler (D. Zeitschr. f. Kirchenrecht 1906, S. 199 ff. Christl. Welt 1907, S. 371 ff; ThLZ. 1913, S. 48), die ich früher an dieser Stelle geführt habe, halte ich durch seine Erklärung in dem Vortrag „Das Bleibende im Glauben der Reformation" (Vorträge auf dem 2. Ferienkurs ostschweizerischer Diasporapfarrer). Zürich 1922, S. 91, für erledigt.

4) WA III 179, 11 spirituales homines (= die Gläubigen), quia omnes iudicant et ipsi a nemine iudicantur 1. Cor. 2 (damit wird der Titel, den das Mittelalter dem Papst vorbehielt, wieder dem Gläubigen zurückgegeben; es mindert auch die Bedeutung dieser Einsicht nicht, daß Luther seine Auffassung von 1. Cor. 2, 15 aus Augustin geschöpft hat). III 347, 26 et hic ecclesia gloriatur, quia sic promisit Johan. 6 erunt omnes docibiles deo et Hiere. 31 dabo legem meam in cordibus eorum. IV 224, 21 nam omnes fideles per Christum sacerdotem sunt sacerdotes et reges apoc. 5. IV 267, 18 spiritualis homo factus per fidem, omnes iudicans, a nemine iudicatus. IV 324, 1 igitur intellectus est a domino solo, sicut dicit: erunt omnes docibiles deo. IV 353, 17 quia spiritualis omnes iudicat et ipse a nemine iudicatur . . . moraliter autem nunc quoque multi, quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortua pereunt et non student in spiritum proficere. — Daneben stehen aber noch Worte wie III 139, 21 quia sine doctore in scripturis nullus proficiet (vgl. A. 2).

Luther bezeichnet auch bereits gelegentlich die richterlichen Handlungen der Kirche als Handlungen von bloß sinnbildlichem Wert [1]). Aber vorläufig sind das nur dämmernde Ahnungen, die von Luther nicht weiter verfolgt werden.

II.

Ueber den Standpunkt, den er in der Psalmenvorlesung einnahm, ist Luther bis zum Jahre 1517 im Grundsätzlichen nicht hinausgegangen.

Wohl gewahrt man, daß der Ton seiner Urteile allmählich schärfer wird. Der tiefere Einblick, den ihm seine verschiedenen Aemter seit 1514/15 gewährten, steigerte seine Enttäuschung über die Zustände. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch die Eindrücke der Romreise sich bei ihm herausarbeiteten [2]).

So klagt er noch bitterer als früher über die Vernachlässigung und Entstellung des Evangeliums in der landläufigen Predigt [3]), über das Gewichtlegen auf Satzungen [4]), über die allzumilde, im Grunde aber grausame Verwaltung des Ablaßwesens [5]), und über die völlige Verkehrung der religiösen Begriffe. Jetzt denke man bei „geistlichen Gütern" immer in erster Linie an Dinge, die nichts weniger als geistlich seien [6]). Um diese, d. h. um die weltlichen Güter der Kirche kümmern sich die Bischöfe viel mehr als um ihr eigentliches Amt [7]). Die Feinde des Kreuzes Christi seien heutzutage nicht sowohl unter Türken und Juden, als vielmehr unter den Bischöfen und Theologen zu suchen. Denn niemand scheue sich mehr als sie [8]), das Kreuz Christi zu tragen.

Und man bemerkt, wie im Zusammenhang damit sich Luthers Gesichtskreis weitet. Er beginnt nachzudenken über den S t a a t und sein Verhältnis zur Kirche

1) WA III 204, 1 unde iudicium publicum in officialibus est litera et figura istorum iudiciorum dei supradictorum. — Das ist der Ansatz zu der in de virtute excommunicationis entwickelten Anschauung.

2) Römerbrief II 301, 23 ff. Sicker totius curie corruptissima labes et portentissima colluvies omnium luxuriarum, pomparum, avaritiarum, ambitionum, sacrilegiorum. II 310, 8 f. at nunc etiam Roma ad priores mores conversa totum orbem trahit pene ad exemplum suum.

3) Vgl. die Predigt für den Propst zu Leitzkau WA I 10 ff. und Römerbrief II 243, 14 huc ergo respiciunt indocti predicatores rudem populum seducentes.

4) Römerbrief II 314, 6 ff.

5) Römerbrief II 243, 17 ff. inde veniunt tot indulgentiarum promissa et permissa pro templis edificandis, ornandis, ceremoniis multiplicandis . . . et papa et pontifices, qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non maiora et equalia propter deum gratis et intuitu animarum largiantur.

6) Römerbrief II 297, 30 hoc autem regnum spirituale adeo nunc ignoratur, ut fere omnes uno ore dicant temporalia ecclesie data esse res spirituales. quas et solum spirituales nunc estimant et in illis regnant.

7) Römerbrief II 239, 8 ex horum numero sunt hodie pontifices et principes, qui neglectis suis officiis, zelo dei et pia intentione, agunt aliena negocia.

8) Römerbrief II 134, 6 ff. sic nostri theologi et pontifices nunc nihil aliud per inimicos crucis Christi intelligunt nisi Turcas et Judeos . . . sed ipsi sunt propriissime inimici crucis Christi . . . nam qui sunt, qui magis odiant tribulari et pati, quam pontifices et iuriste? Immo quis magis divitias, voluptates, ocia, honores et glorias querit?

und wächst auch in diesen Fragen langsam über Augustin hinaus. Wenn er zunächst noch ganz in dessen Sinn die Fürsten Räuber und Diebe nennt [1]) und das unchristliche Kriegführen scharf verurteilt [2]), so geht ihm doch daneben etwas von der besonderen Aufgabe des Staates auf. Er findet sich bereits zu der Feststellung genötigt, daß in der Gegenwart die weltlichen Fürsten ihrer Pflicht besser genügten als die geistlichen. Und er meint im Anschluß daran, es wäre vielleicht das Geratenste, wenn die weltlichen Güter der Kirche der Obhut der Fürsten anvertraut würden [3]). Dem kam von der andern Seite her die Wahrnehmung entgegen, daß die Kirche d a m a l s sich an ihrer höchsten geistigen Höhe befand, als ihre Vertreter, die Apostel, ruhig Steuern bezahlten und sich der weltlichen Obrigkeit unterwarfen. Die Vorrechte, die die Kirche jetzt genieße, seien nicht in jeder Hinsicht für sie ein Segen [4]).

Aber daraus ist nicht zu schließen, daß bei Luther jetzt die Neigung erwacht wäre, sich in eine Kampfesstellung gegenüber der katholischen Kirche als solcher zu begeben. Vielmehr wirkt gerade der Gedanke an die unsichtbare Kirche, der hinter all diesen scharfen Urteilen steht, wieder als Beruhigungsgrund auf seine Stimmung. Luther hat sich nunmehr die Erwählungslehre in ihrer ausgeprägtesten Gestalt zu eigen gemacht [5]). Daraus folgt aber für ihn nur ein verstärkter Glaube an die unwiderstehliche Kraft des Worts [6]) und damit zugleich eine erhöhte Gewißheit, daß Christus trotz allem sein Reich inmitten dieser verderbten Kirche habe. Keinen einzelnen Stand in der Kirche hat Gott so verlassen, daß er nicht noch etliche Gute darin verordnet (!) hätte [7]).

Und wenn Luther in diesen Jahren durch erneute Vertiefung in Paulus innerlich freier wird, über Satzungen, Zeremonien, Mönchtum evangelischer urteilen lernt, so wird derselbe Paulus ihm auch ein Mahner zur Geduld. Denn von ihm lernt er zugleich, daß man sich dem Gesetz in innerer Freiheit unterwerfen kann, ohne seine Ueberzeugung und sein Gewissen zu verleugnen [8]).

---

1) Römerbrief I 22, 21 ff.; II 30, 8 ff.

2) Römerbrief II 294, 10 ff.; II 271, 29.

3) Römerbrief II 300, 10 ff. et ego nescio, mihi sane videtur, quod potestates seculi hodie felicius et melius suum officium agant quam ecclesiastice . . . ita ut forte tutius esset res temporales etiam clericorum sub potestate seculari positas esse.

4) Römerbrief II 298, 27 deinde principes seculi tribuerunt divitias ecclesie, multis eos libertatibus condonaverunt. sed vide mirabilia: tempore apostolorum, ubi erant omnium favore dignissimi sacerdotes, tamen tributa pendunt, potestatibus subditi sunt. nunc cum nullam vitam minus agant, quam sacerdotum, iuribus tamen exemptionis gaudent.

5) Römerbrief I 76, 2 nos ipsi fideles electi. II 208, 33 ostendit quam non contingenter, sed necessario salventur electi. II 212, 29 f. „omnia propter electos". non enim absolute pro omnibus mortuus est Christus.

6) Römerbrief II 247, 33 quando enim deus verbum emittit, ßo geets mit Gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat.

7) Römerbrief II 334, 5 ff. vide itaque singulos ordines primum. nullum deus ita relinquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas.

8) Römerbrief II 315, 3 ff. numquid confirmabimus Pighardorum heresim? . . . ac sic omnes ecclesias, omnia decora eorum, omnia officia in illis, omnia loca sacrata, omnes dies ieiunii, omnes dies festos . . . omnia tollenda diffiniemus? 316, 13 cessante itaque

Von da aus kommt er erst recht zu einer Verwerfung der Sekten. Er wiederholt nicht nur sein früheres Urteil über den Versuch einer Aufrichtung der Gemeinde der Heiligen [1]), den er bei den „Pickarden" in Böhmen gemacht sieht; er fügt noch das Neue hinzu, daß auch deren Kampf gegen die Zeremonien das christliche Maß überschreite. Wohl dürfe nicht jeder Aberglaube in der Kirche geduldet werden [2]), wohl wäre eine Verminderung der Satzungen höchst wünschenswert [3]). Aber auf der andern Seite besteht für den Christen auch die Pflicht, auf das geschichtlich Gewordene und die Stimmung der Mehrheit Rücksicht zu nehmen [4]).

Luther verharrt also dabei, daß die sichtbare Kirche nur als Volkskirche gedacht werden könne. Wenn selbst die unsichtbare Kirche nichts anderes sei, als ein Spital [5]), die Heiligen immer zugleich Sünder seien [6]), so wäre es frevelhafter Hochmut, eine Scheidung zwischen „Heiligen" und „Sündern" vollziehen zu wollen. Die sichtbare katholische Kirche bleibt ihm der Ort, von dem aus das Wort Gottes gepredigt wird, das die Herzen ergreift und wandelt [7]). Ihre

ista infirmitate fidei et superstitiosa opinione licitum est etiam universam legem, immo omnia servare secundum uniuscuiusque votum. 316, 26 ff. unde quamquam hec omnia sint nunc liberrima, tamen ex amore dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud . . . nam quis tam insipiens est, qui neget posse unumquemque suam libertatem pro obsequio alterius resignare . . . verum si ex charitate id fuerit factum et ea fide ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et affectu libertatis.

1) Römerbrief II 270, 27 quia in ecclesia nihil aliud facit deus, nisi ut transformet hunc sensum (sc. den sensus proprius), cuius transformationi resistunt, qui sibi in suo sensu placent et omnia perturbant, faciunt schismata et hereses. II 334, 9 ff. hic autem insulsi homines contra totum ordinem insurgunt ac velut ipsi sint mundi, ut nullubi sordeant, cum tamen ante et retro et intus non nisi suum et porcorum sint forum et officina . . . rursum et illi qui se vident honestos esse et alios tegere, querunt fugam aliorum, quibus dati sunt in honestatem, omnium stultissimi, quod putant se a seipsis esse tales, nescientes, quod propter alios tales sunt. inde tediosi sunt et nolunt esse in communione aliorum. sic heretici, sic multi superbi alii, que non facerent, nisi sibi placerent. II 248, 11 ff. hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur heretici. quia sine testimonio dei (= Wunder) vel authoritatis a deo confirmate, sed proprio motu, specie pietatis erecti predicant.

2) Römerbrief II 313, 5 non quod superstitiosos commendet (sc. apostolus), qui volenter tales sunt. II 319, 23 nostro autem tempore superstitiosas istas pietates, immo species pietatis non est necesse ex infirmitate tolerari, quia ex crassa ignorantia eas perpetrant.

3) Römerbrief II 317, 20 quamquam id pontifices agere deberent, ut ea quantum possent, paucissima preciperent. 317, 34 sic etiam utile esset, totum pene decretum purgare et mutare ac pompas, immo magis ceremonias orationum ornatuumque diminuere. quia hec crescunt in dies et ita crescunt, ut sub illis decrescat fides.

4) Römerbrief II 317, 17 que consensu antiquo totius ecclesie et amore dei ac iustis causis imposita sunt, necessario sunt servanda, non quod ipsa sint necessaria et immutabilia sed quod obedientia ex charitate debita deo et ecclesie est necessaria.

5) Römerbrief II 111, 8 ecclesia stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum.

6) Römerbrief II 105, 29 ecce omnis sanctus est peccator et orat pro peccatis suis.

7) Römerbrief II 157, 1 semen mulieris est verbum dei in ecclesia, quod inclinat ad iustitiam et bona. II 251, 17 ff. ergo pedes ecclesie predicantis sunt voces et verba, quibus percutit, excutit, „comminuit populos". nec enim aliquo alio id facit quam verbis et vocibus. sed hii sunt „speciosi" et desiderabiles iis, qui peccatorum conscientia premuntur.

Prälaten sind der Mund Christi [1]); auch Prediger, die selbst des Geistes bar sind, können Werkzeuge in der Hand Gottes sein [2]).

Daher gehen seine Urteile über die katholische Kirche bei aller Schärfe immer nur bis zu einer gewissen Grenze. Er tadelt es nachdrücklich, wenn Fehltritte eines einzelnen sofort einem ganzen Stand zugerechnet werden [3]). Jede Gemeinschaft, meint er, müsse vielmehr nach ihren besten Vertretern beurteilt werden [4]). Die Guten sind überall dazu gesetzt, der Schanddeckel für die Schlechten zu sein [5]). Er warnt seine Zuhörer auch ausdrücklich davor, das, was er an den Zuständen der Kirche tadle, ihrerseits zu wiederholen. Er habe die Pflicht zu lehren und reden; sie dagegen nicht [6]).

Ein Mann, bei dem die Anhänglichkeit an die katholische Kirche so tief wurzelte, schien weniger als andere dazu bestimmt, sich öffentlich gegen sie zu wenden. Es bedurfte eines besonderen, ihn in seinem amtlichen Gewissen berührenden Anlasses, um ihn überhaupt zum Hervortreten zu bewegen. Und wenn er sich dazu entschloß. tat er es gewiß nicht in der Absicht, in ihre Einheit einen Riß zu machen.

III.

Als Luther seine 95 Sätze über den Ablaß anschlug, lag es ihm fern, einen umfassenden Plan zur Reform der Kirche anzukündigen. Es handelte sich für ihn

1) Römerbrief II 88, 9 ff. ecclesia sc. et omne verbum, quod ex ore prelati ecclesie procedit vel boni et sancti viri Christi verbum est, qui dicit: qui vos audit, me audit. II 88, 23 quid est os dei? sacerdotis et prelati. II 242, 4 quod facit, ut dixi, fides verbi dei. non quod de celo tantum sonat, sed quod usque hodie ex ore cuiuslibet boni viri, precipue prelati procedit. — Immerhin ist beachtenswert, daß Luther neben dem Prälaten auch den quilibet bonus vir nennt. Man sieht daran, wie der Gedanke des allgemeinen Priestertums stetige Fortschritte macht, vgl. auch wieder II 211, 16 „erunt omnes docibiles deo“. Aber Folgerungen werden daraus noch nicht gezogen.

2) Römerbrief I 6, 33 deo enim omnia serviunt, etiam mali, ergo et predicatores evangelii, licet ipsi sint sine spiritu.

3) Römerbrief II 335, 6 sed omnium pulcherrimi fatui, qui . . . obliti, quod et ipsi sordidissimi sunt, contra sacerdotes, monachos, mulieres acriter invehunt omnibusque impingunt quod unus fecit.

4) Römerbrief II 264, 7 etsi sunt quidam in eis reprobi, tamen massa illa honoranda est propter electos. sicut communitas quecunque est honoranda propter bonos, etsi sunt pauciores malis. Römerbrief II 334, 5 ff. vide itaque singulos ordines primum. nullum deus ita relinquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas. sic malis mulieribus parcitur propter bonas, sacerdotes boni protegunt malos, monachi indigni honorantur propter dignos.

5) Wie Luther das praktisch anwendet, zeigt der Brief an Johann Lang vom 5. Okt. 1516 Enders I 60, 34 ff. non te cruciet quod scandalum patimini: alter alterius onera portare vocati, baptisati, ordinati sumus et inhonesta nostra abundantiore honore circumdamus. Einer muß des andern Schanddeckel sein, quoniam talis Christus nobis fuit . . . cave ergo, ne sis ita mundus ut ab immundis tangi nolis aut iam immunditiam ferre, tegere, tergere recuses. — Ebenso Enders I 77, 7 ff.

6) Römerbrief II 301, 16 ff. obsecro autem ne quis me in istis imitetur, que dolore cogente et officio requirente loquor . . . authoritate apostolica officio docendi fungor. Meum est dicere quecunque videro non recta fieri.

wirklich nur um den Punkt, den er in der Ueberschrift benannte. Aber wenn er ihn beleuchten wollte, so kam unwillkürlich doch wenigstens andeutungsweise all das zur Sprache, was für ihn hinter seiner Auffassung des Ablasses stand. Und das war nicht bloß seine Rechtfertigungslehre, sondern auch seine Lehre von der Kirche [1]).

Zwei seiner Grundsätze hatte er hier Anlaß herauszukehren. Zuvörderst den, daß das Evangelium, das Wort von der Gnade, den wichtigsten Besitz der Kirche darstelle [2]). Luther ließ, indem er dies betonte, aber auch schon durchblicken, daß er einen anderen Gnadenschatz der Kirche neben diesem (den thesaurus meritorum) überhaupt nicht kenne [3]). — Daran anschließend den weiteren, daß die durch das Wort gesammelte Kirche eine Gemeinschaft bilde, innerhalb deren dem einzelnen Gläubigen die geistigen Güter der Gesamtheit von selbst zuflössen; auch dies mit der bedeutsamen Wendung, daß es also hierzu der Vermittlung durch äußere, rechtliche Handlungen nicht bedürfte [4]).

Gleichzeitig war Luther jedoch ängstlich bemüht, selbst den Schein zu vermeiden, als ob er die sichtbare Kirche aufheben oder sprengen wollte. Nicht nur, daß er ungeachtet aller Bedenken Ehrerbietung vor dem Ablaß des Papstes und sogar vor dem Ablaßprediger fordert [5]), er knüpft die Ordnung der sichtbaren und das Geschehen in der unsichtbaren Kirche noch ganz eng aneinander, wenn er einschärft, daß Gott niemand die Schuld vergibt, ohne ihn zugleich in allen Stücken dem Priester zu unterwerfen [6]). Wie er das meinte, hat er in den Resolutionen näher dargelegt. Dort hebt er hervor, daß die Gewißheit der Sündenvergebung für den einzelnen

1) Es darf nicht übersehen werden, daß auch die gleichzeitige Auslegung der 7 Bußpsalmen wichtige Stellen über die Kirche enthält, WA I 201, 10 die Steine Zion seind die Auserwählten Gottis; dieselben werden durch die Profeten, Apostel und Prediger bereit zu der Gnaden. Die Bereitung geschieht durch das Wort Gottis. 202, 7 das ist: die Stadt Gottis, .. die heilige Christenheit, die wird nit mit Menschenlehre oder Werk gebauet, sondern mit dem Wort und Gnaden Gottis alleine.

2) These 60 sine temeritate dicimus, claves ecclesiae merito Christi donatas esse thesaurum istum (sc. ecclesiae). 62 verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei; vgl. auch These 53—56 und 65. Noch bestimmter, unter Entgegensetzung von Wort und Sakrament, spricht Luther das in den Resolutionen aus WA I 604, 35 melius est enim omittere sacramentum quam evangelium non nunciare.

3) Eck hat das sofort gewittert, vgl. seinen Obeliscus 24 WA I 309, 27 ff.

4) These 37 quilibet verus (!) Christianus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et ecclesiae, etiam sine literis veniarum a deo sibi datam. 58 nec sunt merita Christi et sanctorum, quia haec semper sine papa operantur gratiam hominis interioris; vgl. die Resolutionen WA I 607, 40 quia est communio sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro. — Eck, scharfsichtiger als Grisar (vgl. S. 298 A. 4), hat auch dies sofort bemerkt und es bezeichnenderweise mit dem Satz zu widerlegen versucht: dann wären ja alle Bruderschaften wertlos Asterisci WA I 302, 15.

5) These 38 remissio tamen et participatio papae nullo modo est contemnenda. 69 tenentur episcopi et curati veniarum apostolicarum commissarios cum omni reverentia admittere.

6) These 7 nulli prorsus remittit deus culpam, quin simul eum subiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario.

Gläubigen erst dann gegen alle Zweifel (auch gegen allen Mißbrauch) sichergestellt sei, wenn ein anderer — der Priester — ihm den Trost des Evangeliums verkündige [1]).

Indes gerade an dieser Stelle offenbart Luther auch bereits Anschauungen, die über seinen bisherigen Standpunkt bezüglich der katholischen Kirche hinausführen. Er schränkt das Amt des Priesters darauf ein, die von Gott bereits gewährte Sündenvergebung auszusprechen und zu bestätigen. Auch der Papst könne nicht mehr tun [2]). Darin lag schon die Erkenntnis enthalten, daß das Evangelium keinerlei richterliche Gewalt in sich schließe. — Es griff aber noch weiter, wenn Luther hinzufügte, daß jeder Bischof und Pfarrer in seiner Diozese oder Pfarrei dieselbe Macht über das Segfeuer besitze, wie der Papst für die ganze Kirche [3]). Denn damit rührte er an die Frage, ob sich aus dem Evangelium eine Hierarchie als göttliche Ordnung ableiten lasse.

Luthers Erwartung, daß das katholisch-christliche Gemeingefühl seinen Sätzen ohne weiteres zustimmen würde, hat sich, soweit die leitenden Kreise in Betracht kamen, nicht erfüllt. Von dorther folgte scharfer Widerspruch und zwar nicht nur gegen den Inhalt seiner Lehre, sondern auch gegen seine Verletzung der päpstlichen Auktorität.

Für Luther war zunächst die Seite die wichtigere, ob er in der Sache, in der Frage von Buße und Ablaß, Recht hätte. Sie hat er im Sermon von Ablaß und

---

1) WA I 540, 30 verum tunc (sc. in der Anfechtung wegen seiner Sünden) adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi ... stante autem hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem neque consolationem, nisi ad potestatem ecclesiae confugiat ... neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, imo absorberetur tandem tristitia in desperationem ... etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est), tamen stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest ... qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe deum videtur tentare. Vgl. seine frühere Aeußerung S. 305 A. 2. — Das ist derjenige Gedankengang, auf Grund dessen Luther die Privatbeichte zeitlebens empfohlen hat.

2) These 6 papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a deo. Es ist bezeichnend, daß Luther in den Resolutionen (WA I 538, 37 ff.) diese These zunächst als unmittelbar einleuchtend und keines weiteren Beweises bedürftig hinstellt. Dann erst kommt ihm die Frage, wie sie sich mit Matth. 16 reime. Jedoch bereits innerhalb der Resolutionen selbst ist er sich auch hierüber klar geworden WA I 596, 24 ff.; vgl. auch gegen Silvester Prierias WA I 659, 21 si autem sola gratia dat contritionem, quid faciunt ecclesiae claves, si non declarant vel approbant gratiam, quae eas iam praevenit.

Luther nimmt damit eine frühscholastische, oder richtiger eine aus dem Altertum (Augustin einerseits, Clemens-Origenes und das Mönchtum andererseits; vgl. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt) herstammende Lehre auf, um sie seinen Grundanschauungen gemäß zu vertiefen. Für ihn ist das Entscheidende, daß, wie jede Sünde gegen Gott begangen wird, so in Wirklichkeit auch nur Gott sie vergeben kann. Folgerichtig bleibt dann für den Priester nur übrig, daß er die bereits von Gott gewährte Vergebung verkündigt.

3) These 25 qualem potestatem habet papa in purgatorium generaliter, talem habet quilibet episcopus et curatus in sua diocesi et parochia specialiter.

Gnade und im sermo de poenitentia eingehend behandelt. Aber wie solche erneute Prüfung ihm nur die Bestätigung, ja die Weiterführung seiner Anschauung ergab, so fand er sich auch genötigt, jedenfalls die den thesaurus meritorum bestätigende päpstliche Dekretale als irrig und für den Christen unverbindlich beiseite zu schieben [1]). Wagte er aber dies, dann mußte er schon ernsthaft damit rechnen, daß der Bann über ihn ausgesprochen würde [2]).

Aus dieser Lage heraus ist sein sermo de virtute excommunicationis geschrieben. Er hat ihn nicht nur für andere, sondern vor allem für sich selbst verfaßt. Jetzt wird ihm seine Scheidung zwischen der unsichtbaren [3]) und der sichtbaren Kirche zur Stütze. Er fühlt sich stark in der Gewißheit, daß nicht die ihn bedrohende sichtbare Autorität, sondern jene geistliche Versammlung der Gottgeeinten die wahre

1) Vgl. über diese Dekretale schon die Asterisci WA I 308, 23 fateor quidem in extravagante Clementis V narrationem fieri de thesauro meritorum Christi per indulgentias distribuendorum, dazu Acta August. WA II 10, 37 ego vero non eram tam insigni temeritate, ut propter unam decretalem pontificis hominis tam ambiguam et obscuram recederem a tot et tantis divinae scripturae testimoniis apertissimis, quin potius arbitrabar quam rectissime, verba scripturae, quibus sancti describuntur deficere in meritis, incomparabiliter praeferenda verbis humanis quibus scribuntur abundare, cum papa non super sed sub verbo dei sit vgl. ib. 10, 7 vexabat etiam quod fieri posse constat, decretales aliquando erroneas esse et contra sacras literas et caritatem militare.

2) Vgl. schon Freiheit des Sermons WA I 391, 31 das er myr aber zum stock, kerker, wasser und feur beutet, kann ich armer bruder nit wegeren" und Resp. ad dial. Silv. Prieriatis WA I 680, 8 tandem mihi minaris maledicta, irrisiones, censuras, quas et quare? noli minari, mi pater.

3) Seine Lehre von der unsichtbaren Kirche hat Luther in diesen Jahren des Kampfes wohl schärfer ausdrücken gelernt, aber sachlich nicht fortgebildet. Denn sie war fertig, seitdem er sie zuerst entworfen hatte. So wiederholt er jetzt nur vor der großen Oeffentlichkeit seine alten Sätze, daß die wahre Kirche die Gemeinschaft der innerlich mit Christus Verbundenen ist. Sie wird gegründet durch das Wort und ist überall da, wo Gottes Wort verkündigt wird. Sie ist eine Gemeinschaft der Heiligen, nicht als ob ihre Glieder das Höchste schon erreicht hätten, sondern weil Christus, ihr Haupt, sie stetig durch Gericht und Trost seines Wortes, durch Kreuz und Leiden zu diesem Ziel emporführt. Sie ist notwendig unsichtbar, weil innerlich und geistlich, und doch eine wirkliche Gemeinschaft. Denn jeder einzelne weiß sich getragen von der Gesamtheit, mit der er durch Glauben, Gebet und Liebestätigkeit in ununterbrochenem Verkehr steht. — Die Belegstellen hierfür auszuschreiben ist wohl überflüssig. Ich verweise in der Kürze auf Resoll. de virt. indulg. (WA I 593, 7 ff.), Sermo de virt. excommunic. (WA I 639, 1 ff.), Resoll. de propos. XIII (WA II 190, 15 ff.), Resoll. s. propos. Lips. disput. (WA II 413, 32. 429, 25 ff.), Operatt. in ps. (WA V 58, 32 ff.), Tessaradecas (WA VI 130, 26 ff.), Sermon vom hochw. Sakr. (WA II 752, 4 ff.), Vom Papsttum zu Rom (WA VI 292, 35 ff.), Antwort auf das überchristliche Buch (WA VII 683, 9 ff.). — Wie selbstverständlich für Luther diese Gedankengänge geworden waren, beweist am schlagendsten die Unbefangenheit, mit der er sie auf der Leipziger Disputation verwertet. Vgl. WA II 279, 13 seine Deutung des Satzes tantum est una ecclesia universalis und 288, 33 concilium vero (est) creatura istius verbi. Eck muß ihn erst durch die nicht minder bezeichnende Aeußerung: verum est, unam sanctam et universalem esse ecclesiam: sed quod sit tantum una, sicut est unus numerus predestinatorum ad Hussiticam intelligentiam, est hereticissimum (WA II 295, 17 ff.) darauf aufmerksam machen, daß seine Anschauungen nicht, wie er meinte, ohne weiteres in der katholischen Kirche auf Zustimmung rechnen könnten.

Kirche ist[1]), und daß die Zugehörigkeit zu ihr nur auf inneren Bedingungen beruht. Wie man allein durch Gottes Berufung in sie hineinkommt und im Glauben ihr Glied wird, so kann auch nur Gott das Band wieder lösen oder der Mensch selbst, wenn er aus dem Glauben fällt[2]). Eine Rechtshandlung der äußeren Kirche, wie es der Bann ist, vermag nie in dieses gottgestiftete Verhältnis einzugreifen[3]).

Luther will die sichtbare Kirche damit nicht entwerten. Die Kirche bleibt ihm die süße Mutter[4]), das Gebot der Oberen Christi Gebot[5]). Er verlangt darum, daß man sich dem Bann in jedem Fall unterwirft, weil die Sache doch von der Kirche gut gemeint ist und ihre Einheit nicht zertrümmert werden soll. Doch eine Grenze gibt es: die Wahrheit darf dabei nicht verleugnet, Ungerechtes nicht gerecht genannt werden. Vielmehr ist es Pflicht, die Wahrheit bis zum Tode auch unter dem Bann aufrecht zu halten[6]).

Hier zeigt sich bei aller Anhänglichkeit an die katholische Kirche doch ein bedeutsamer Fortschritt. Sichtbare und unsichtbare Kirche sind ihm weiter auseinandergerückt. Die Rechtshandlungen der katholischen Kirche fallen ihm nicht mehr unmittelbar mit dem Spruch Gottes zusammen. Und wenn er sich der kirchlichen Obrigkeit unterwirft, so ist er doch im Begriff, sein Verhältnis zu ihr grundsätzlich zu verändern. Er unterwirft sich ihr noch, weil sie „Gottes Ordnung" ist, d. h. er faßt sie auf nach Röm. 13: als gottgesetzte Obrigkeit wie andere Obrigkeiten auch; nicht mehr nach Matth. 16 als Inhaberin einer einzigartigen göttlichen Autorität[7]).

Eben auf dieser Linie haben nun aber die Gegner ihn weitergedrängt. Sie fahren fort, Luther gegenüber die göttliche Autorität des Papsttums zu be-

1) WA I 639, 2 est autem fidelium communio duplex, una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. spiritualis est una fides, spes, caritas in deum.

2) WA I 639, 7 igitur sicut priore illa spirituali communione nulla creatura potest animam vel communicare vel excommunicatam reconciliare nisi deus solus, ita non potest communionem eandem ulla creatura ei auferre seu eam excommunicare, nisi solus ipse homo per peccatum proprium.

3) WA I 639, 19 excommunicatio ecclesiastica est duntaxat externae privatio communionis, vgl. Responsio ad dial. Silv. Prieritatis WA I 680, 11 non separabit me censura ecclesiae ab ecclesia, si iungat me veritas ecclesiae.

4) WA I 641, 29 matris tuae dulcissimae virga est, ebenso 642, 37.

5) WA I 638, 12 si ita placet maioribus ecclesiae, id est Christo, vgl. 642, 15.

6) Schon Resoll. de virt. indulg. WA I 618, 32 id tamen intelligendum est, ne quis in erroneam conscientiam veniat, quasi ideo sint timendae iniustae sententiae, quia sint approbandae tanquam iustae ab iis qui debent eas timere und Sermo de virt. excommunic. WA I 643, 2 ff. in excommunicatione iniusta summe cavendum, ne id deseras omittas facias dicas pro quo excommunicaris, nisi id sine peccato fieri possit. nam iustitia et veritas, cum sint de interiore communione ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem, etiamsi ad mortem usque procederet.

7) Resoll. de virt. indulg. WA I 618, 24 ff. quia auctoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est. qui enim potestati resistit, resistit dei ordinationi; qui autem deo resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... hinc illud etiam venit, quod etsi papa ferret iniustas sententias, timendae tamen sunt und ebenda 621, 11 quantumcunque enim potestas honoranda est, non ideo tamen ignavi esse debemus, ut abusum eius non reprobemus aut non resistamus. sic enim omnes sancti potestatem seculi, quam etiam (!) dei vocat apostolus, sustinuerunt et honorarunt, etiam in mediis poenis et torturis.

tonen, und stellen ihn damit immer wieder vor die bestimmte Frage, ob er diese anerkennen und dann auch in der Lehre sich unterwerfen wolle oder ob er entschlossen sei, seine Lehre festzuhalten und folgerichtig das göttliche Recht des Papsttums grundsätzlich zu verneinen.

Wenn Luther überzeugt war, daß er mit seiner Lehre von Rechtfertigung und Buße die Schrift für sich habe [1]), so kam für ihn nur das Zweite in Betracht. Aber er verneinte das Recht des Papsttums doch nicht, ohne daß er es vorher einer ernsthaften Prüfung unterzogen hätte [2]).

Von zwei Seiten her hat er gleichzeitig die Frage angefaßt, von der sachlichen wie von der geschichtlichen.

S a c h l i c h bohrt er an dem Punkt weiter, den er schon in den Thesen gestreift hatte. Fußend auf dem Satz, daß Evangelium und Schlüsselgewalt zusammenfallen, stellt er sich die Frage, ob aus dem Besitz des E v a n g e l i u m s etwas wie eine H e r r s c h e r g e w a l t herfließen könne. Bereits in den Resolutionen zu den 95 Thesen ist er zu dem Ergebnis gelangt: die Schlüssel sollen nach Gottes Willen ein T r o s t sein; sie sind bestimmt für die, die dieses Trostes bedürfen; sie gehören mir und dir, d. h. jedem, der Sündenvergebung braucht und danach verlangt. Daraus folgt: sie sind dem Papst nicht dazu übergeben, damit er sie nach seiner Willkür handhabe. Er hat hier n i c h t e i n R e c h t, sondern n u r e i n e P f l i c h t. Er ist Knecht und Diener derjenigen, die die Schlüssel nötig haben [3]). — Mit steigender Klarheit wird dieser Gedankengang in den nächsten Schriften von Luther weiterentwickelt. „Die Worte Christi sind eitel gnädige Zusagungen, der ganzen Gemein aller Christenheit getan, ... daß die armen sündigen Gewissen einen Trost haben sollen ... und reichen also die Worte nur auf die sundige, blode, betrübte Gewissen, wilch dadurch sollen gestärket werden [4])." Danach sind Schlüsselgewalt und Regierungsgewalt wohl voneinander zu unterscheiden. „Schlüsselgewalt reicht nur aufs Sakrament der Buß, die Sund zu binden und zu lösen." „Regierende Gewalt ist weit mehr denn Schlüsselgewalt" [5]). Aber ein g ö t t l i c h e s Recht für eine regie-

1) Vgl. Resoll. de virt. indulg. WA I 572, 32 deinde adversarios meos etiam rogo ut ferant dolorem meum, quo crucior, dum audio ea praedicari in ecclesia Christi, quae nunquam scripta et statuta sunt.

2) In den Resolutionen zu den 95 Thesen kann man es noch verfolgen, wie Luther sich allmählich über dieses Entweder-Oder klar wird WA I 539, 15 hic tamen signabo quae me movent et iterum confitebor ignorantiam meam, si quis dignetur me erudire et hanc rem planius elucidare. Primo circa primam partem videtur esse ista oratio vel sententia impropria et evangelico textui incongrua, quando dicitur summum pontificem solvere (id est declarare solutam) culpam seu approbare. textus enim non dicit: quodcunque ego solvero in coelis, tu solves super terram, sed contra: quodcunque tu solveris super terram, ego solvam seu solutum erit in coelis, ubi magis intelligitur deus approbare solutionem sacerdotis quam econtra.

3) Resoll. de virt. indulg. WA I 596, 22 ff. (claves illae consolatoriae) ... quid ergo pontificem propter eas magnificamus et hominem terribilem fingimus? non illius sunt claves, meae potius sunt, mihi donatae, meae saluti, meae consolationi, paci et quieti concessae. pontifex servus est et minister meus in clavibus, ipse non eget illis ut pontifex sed ego. Ebenso WA I 658, 20 ff.

4) Vom Papsttum zu Rom WA VI 312, 31 ff.

5) WA VI 312, 3 ff.

rende Gewalt läßt sich auch aus Matth. 16 nicht herausholen. Denn die Vergleichung dieser Stelle mit Matth. 18 und Joh. 21 lehrt, daß die Schlüssel dem Petrus nicht für seine Person, sondern an Statt der ganzen Gemeinde übergeben sind. Sie ist die eigentliche Inhaberin des Rechts [1]). — Mit dem Papst fiel aber zugleich die ganze Hierarchie unter dieselbe Beurteilung. Wenn das Evangelium seinem Wesen nach eine Botschaft ist, so sind alle Prälaten bloß Boten; Boten, die sämtlich den gleichen Auftrag von Gott haben. Also beruht die bestehende Ueber- und Unterordnung zwischen ihnen nur auf menschlichem, nicht auf göttlichem Recht [2]).

Oder, wenn Luther von der Gemeinde ausging: ist jede Gemeinde im Besitz des Evangeliums, so ist sie damit auch im Vollbesitz aller geistlichen Güter und Rechte. Jede Gemeinde ist daher der anderen ebenbürtig; Rom besitzt keinen Vorzug vor anderen Kirchen [3]). Luther meint, man könnte ruhig in der Wirklichkeit darauf die Probe machen. Die Kirche würde nicht zusammenstürzen, wenn sie statt durch ein monarchisches Papsttum wieder wie in Cyprians Zeit nur durch ein freies Bündnis der einzelnen Gemeinden zusammengehalten würde [4]).

Noch eindrucksvoller gestaltete sich die Beweisführung, wenn Luther auf Christus als Haupt der Kirche zurückgriff. War es für ihn von jeher ein wesentliches Stück seines Glaubens, daß Christus ununterbrochen und jedem Frommen fühlbar seine Kirche erziehe und leite, so empfand er es nunmehr als Widerspruch, daß dieser selbstregierende Christus einen Statthalter auf Erden haben sollte [5]). Was mochte ein solcher neben Christus bedeuten? Kann denn der Papst die Kirche (d. h. die unsichtbare Kirche!) wirklich regieren? „Wie kann hie ein Mensch regieren, das er nit weiß noch erkennet?" Nur Christus kennt doch die Seinen und nur er vermag ihnen geistliches Leben, Sinn, Mut und Willen, so wie sie ihm entsprechen, einzuflößen. Ein Mensch vermag das nicht [6]). Gerade darin erblickte Luther jetzt einen schweren Schaden der gemeinen Anschauung, daß man Christus ausschließlich in die triumphierende Kirche stoße, während das Amt in der streitenden Kirche dem Papst zufallen sollte [7]). Als ob nicht Christus den Seinen die Verheißung gegeben hätte,

1) WA VI 309, 23 ff. vgl. Resoll. s. prop. XIII WA II 193, 8 ff. An den christl. Adel WA VI 411, 36 ff.

2) WA VI 299, 31 ff.

3) Resoll. s. prop. XIII WA II 208, 17 ff. ita iure divino, quidquid habet Romana ecclesia, habet quaelibet ecclesia quantumlibet parva.

4) Disput. Lips. habita WA II 379, 27 dico, ecclesia non esset ruitura, si idem plebanus, episcopus, archiepiscopus et papa esset, ac sola concordia coherente, ut Cyprianus ait et sicut usus prioris ecclesie fuit, iungerentur.

5) Schon 19. Nov. 1518 Enders I 288, 162 ff. impiissimum enim est dicere, sacerdotium Christi aeternum esse translatum i. e. abrogatum et finitum et legem eius aeternam esse abrogatam et translatam, ut Petrus sit sacerdos et legislator amoto Christo und Resoll. s. prop. XIII WA II 239, 23 ff. in fine dico me nescire, an Christiana fides pati possit, in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum. sunt qui Christum in ecclesiam triumphantem reiiciunt, ut Romanum pontificem militantis ecclesiae caput constituant, contra expressum evangelium Matth. ultimo: ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi.

6) Vom Papsttum zu Rom WA VI 298, 6 ff.

7) Disput. Lips. WA II 257, 9 ff. monarchiam ecclesie militantis prorsus confiteor eiusque caput non hominem sed Christum ipsum . . . quare prorsus audiendi non sunt,

daß er bei ihnen bleiben wolle bis an der Welt Ende. Stellvertreter des auf Erden wandelnden, des das Evangelium predigenden, des gekreuzigten Christus möchte der Papst vielleicht sein, aber niemals des erhöhten [1]).

Zum selben Schluß kam Luther aber auch vom geschichtlichen Boden aus. Schon wie er die Resolutionen zu den 95 Thesen schrieb, war ihm die Ahnung aufgestiegen, daß es ein Papsttum, so wie es jetzt bestünde, nicht immer in der Kirche gegeben hätte [2]). Die Verhandlung in Augsburg hat diesen Eindruck noch verstärkt [3]). Dann vertiefte er sich in die Quellen, um dort mit genialem Blick die Tatsachen zu entdecken, aus denen das allmähliche Werden der Papstgewalt erhellte. Er hatte allen Grund zu dem Urteil, daß Eck ihm diese Beweise nicht entkräftet hätte [4]).

Luther dachte nicht daran, auf Grund davon dem Papsttum den Gehorsam aufzukündigen. Nur der Anspruch, daß es aus dem göttlichen Recht herstamme, galt ihm als widerlegt. Aber dem iure humano bestehenden Papsttum sich zu unterwerfen, hielt er immer noch für seine Pflicht [5]). Zwei Gründe waren dabei für ihn maßgebend. Erstens: auch wenn das Papsttum erst im Lauf der Geschichte zu seiner Machtstellung gekommen ist, so ist es jedenfalls nicht ohne Gottes Willen dazu gelangt. Diesem in der Geschichte sich offenbarenden Willen Gottes gilt es sich zu beugen, selbst wenn es ein „zorniger" Wille Gottes sein sollte [6]). Dazu aber: das Papsttum ist jetzt noch in der Christenheit anerkannt. Auch dieser übereinstimmende Wille der Christenheit ist etwas, was man nicht verachten darf [7]).

---

qui Christum extra ecclesiam militantem trudunt in triumphantem, cum sit regnum fidei, hoc est, quod caput nostrum non videmus et tamen habemus.

1) An den christl. Adel WA VI 416, 7 ff.

2) Resoll. de virt. indulg. WA I 571, 16 finge ... Romanam ecclesiam esse, qualis erat etiam adhuc tempore b. Gregorii, quando non erat super alias ecclesias saltem Graeciae, vgl. die entsprechende Erkenntnis bezüglich des Bußsakraments 531, 35.

3) Acta Augustana WA II 19, 28 ff.

4) Vgl. dazu auch meine Abhandlung „Der Streit zwischen Petrus und Paulus in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung ZKG XXXVIII (1920) S. 23 ff.

5) Resoll. s. prop. XIII WA II 187, 11 ff. cum autem et Romani pontificis potestatem arbitremur humano decreto statutam et ordinante deo sic roboratam, sine crimine non est, qui sese sua auctoritate subduxerit.

6) Resoll. s. prop. XIII WA II 186, 5 ff. primum, quod me movet, Romanum pontificem esse aliis omnibus ... superiorem, est ipsa voluntas dei, quam in ipso facto videmus. neque enim sine voluntate dei in hanc monarchiam unquam venire potuisset Romanus pontifex. at voluntas dei, quoquo modo nota fuerit, cum reverentia suscipienda est. ideoque non licet temere Romano pontifici in suo primatu resistere. ib. 186, 33 ff. proinde quando nostrum non est diffinire iratane an propitia voluntate deus nobis quoscunque principes dederit, hoc nostrum est voluntatem eius pio simplicique terrore suscipere.

7) Resoll. s. prop. XIII WA II 187, 15 ff. ad hoc facit unus ille consensus omnium fidelium, qui hodie sub Romano pontifice sunt. Disput. Lips. WA II 258, 38 ff. nam nec ego hoc nego, si consenserint totius orbis fideles in Romanum vel Parisiensem vel Magdeburgensem vel quemcunque, ut esset primus pontifex et summus, hunc propter reverentiam totius ecclesiae fidelium sic consentientis habendum esse summum monarcham ib. 300, 14 hoc est enim quod volui, quod synodicis statutis et humano iure con-

Was Luther erreicht haben wollte, war somit kein Umsturz, nicht einmal eine Umbildung, sondern nur eine Umwertung, nur die Begründung einer neuen Betrachtungsweise des Papsttums und der ganzen hierarchischen Ordnung.

IV.

Diesen Standpunkt hat Luther noch auf der Leipziger Disputation verteidigt. Aber eben sie brachte einen Gedanken bei ihm zum Durchbruch, der schon lange gekeimt hatte. Luther hat in Leipzig sich wieder auf den früher schon [1]) von ihm vertretenen Grundsatz gestellt, daß nur der Schrift irrtumsfreie Autorität zukomme, und zugleich das Recht des Christen, alles an den klaren Worten der Bibel zu prüfen, behauptet [2]). Tapfer schlug er Ecks Versuche, von den Kirchenvätern aus den einfachen Sinn maßgebender Bibelstellen zu entkräften, zurück. Aber Eck wußte ihn zu verwirren, indem er ihm, wie schon in den Obelisci [3]), das Schimpfwort entgegenschleuderte, es sei „böhmisches" Gift, die Schrift besser verstehen zu wollen als die amtlich „anerkannten Ausleger" [4]), und ihn dazu noch vor die peinliche Frage stellte, ob er etwa auch die Irrtumslosigkeit des Konstanzer Konzils bezweifle. Beides verfehlte seines Eindrucks auf Luther nicht. Bezüglich des Zweiten fand er sein Gleichgewicht verhältnismäßig schnell wieder. Einen Augenblick freilich war er während der Disputation davon betroffen: es war noch etwas anderes, so wie er es bisher schon getan hatte, die Möglichkeit des Irrtums für die Konzilien

---

sensu fidelium Christi, cui non licet resistere, datus sit iste primatus. Vgl. auch den Gal. Kommentar WA II 446, 38 ff. 605, 3 ff.

1) Resp. ad dialogum Silv. Prieriatis WA I 647, 22 und Resol. s. prop. XIII WA II 205, 3 iuxta Augustini regulam et rhomanus et omnis pontifex subiacet cuiuslibet fidelis etiam iudicio, maxime in materia fidei.

2) WA II 288, 39 ff. solutionem meam confirmo auctoritate Pauli ad Thessalonicenses: omnia probate, quod bonum est tenete. Romanus pontifex et concilia sunt homines: ergo probandi sunt et sic tenendi nec eximendi ab hac regula apostolica. II 355, 1 (nach Anführung von Matth. 7, 15; 24, 5; Joh. 10, 37) proinde etiam summo pontifici non temere credendum est, ut stet regula Johannis apostoli: charissimi, probate spiritus utrum ex deo sint; vgl. die spätere Ausführung Resoll. s. prop. Lips. disp. WA II 403, 15 quare obsecro si cui displiceo, non mihi statim opponat: tu solus sapis et ecclesia hucusque sine te erravit nec tot capita videre potuerunt, quod tu vides ... ut enim omittam, quod per asinam quandoque locutus est deus, quod prophetam celavit, et Samueli puero ostendit quod sacerdoti Israelis Heli non revelavit 404, 10 et ut plane et libere dicam quod sentio, credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere, ideo me debitorem esse non modo affirmandae veritatis, sed etiam asserendae et defendendae, seu per sanguinem seu per mortem. Proinde volo liber esse et nullius seu concilii seu potestatis seu universitatum seu pontificis auctoritate captivus fieri, quin confidenter confitear, quidquid verum videro, sive hoc sit a catholico sive haeretico assertum, sive probatum sive reprobatum fuerit a quocunque concilio.

3) WA I 302, 15 quod nihil aliud est quam Bohemicum virus effundere. 305, 7 nisi dicas quod Bohemiam sapiant.

4) WA II 281, 25 at reverendus pater suo nixus intellectu me respuit antiquorum sequentem intelligentiam. 282, 12 hoc est virus Bohemicum, plus velle intelligere sacram scripturam quam summi pontifices, concilia, doctores et universitates in magno vigore existentes.

im allgemeinen zu behaupten [1]), als sie gegenüber einem bestimmt genannten und einem so hoch angesehenen Konzil sicher zu bejahen. Indes er faßte sich hierüber bald, um nun auch das Konstanzer Konzil bewußt in sein Urteil einzuschließen [2]).

Länger hielt ihn das Erste fest. Es kennzeichnet Luther, daß ihm der Gedanke überhaupt nicht kommt, etwas wie ein profetisches Sonderrecht als Ausleger der Heiligen Schrift für sich in Anspruch zu nehmen. Für ihn hing die Entscheidung daran, ob er das, was er zunächst zu seiner eignen Verteidigung ausgesprochen hatte, im Ernst als allgemeines, auch jedem Laien zustehendes Christenrecht behaupten könne. Es dauert noch Monate [3]) nach der Leipziger Disputation, bis er den Grundsatz des allgemeinen Priestertums klar herausbrachte. Er hat sich erst dann zu ihm bekannt, als ihm der Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre völlig klar geworden war [4]).

Dieser Grundsatz bedeutete jedoch einen ganz neuen Anfang für Luthers Lehre von der sichtbaren Kirche. Jetzt erst war er in der Lage, aus seiner Anschauung von der unsichtbaren Kirche positive Richtlinien für die Ordnung der sichtbaren zu entnehmen. Denn jetzt hat sich ihm ein Punkt gezeigt, wo das aus dem Gottesverhältnis stammende Recht des Christen seine Berücksichtigung innerhalb der äußeren Gestaltung der Kirche fordert. Luther zögert auch nicht, nachdem er einmal den Gedanken des allgemeinen Priestertums gefaßt hatte, in den Begriff des Priesters alles hineinzunehmen, was an äußeren kirchlichen Rechten mit ihm verbunden war. „Denn man weyß woll, was Priesterschaft fur gewallt mit sich bringt, nämlich predigen, Meß halten, Sakrament handeln und des Hymmels Schlüssel brauchen" [5]).

---

1) Vgl. schon Resp. ad dial. Silv. Prieriatis WA I 656, 32 quia tam papa quam concilium potest errare.

2) Vgl. das Schreiben vom 18. August 1519 E. A. 53, 16 und 22 und die Zuschrift der Resolutiones Enders II 116, 491 ff.

3) Vgl. das urkundliche Zeugnis im Brief vom 18. Dez. 1519 Enders II 279, 36 ff. deinde valde me urget Petrus apostolus 1. Pet. 2 dicens, nos omnes esse sacerdotes, idem Johannes in Apocalypsi; ut hoc genus sacerdotii, in quo nos sumus, prorsus non differre videatur a laicis, nisi ministerio, quo sacramenta et verbum ministrantur.

4) Vgl. Sermon vom N. Test. WA VI 370, 12 ff. An den christl. Adel WA VI 407, 10 ff. Von der Freiheit eines Christenmenschen WA VII 27, 17 ff.

5) WA VIII 248, 2 ff. vgl. 253, 34 der nam (Priester) ist unß allen gemein mit aller seyner gewallt, recht und zuhorung. — Rieker (die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands S. 79) hat den für seinen ganzen Aufbau grundlegenden Satz aufgestellt: „Der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priestertums ist ein religiöses, nicht ein Verfassungsprinzip: es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche." Bezeichnenderweise hat sich Rieker dafür nicht auf Luther selbst, sondern auf Bornemann — ob mit Recht, lasse ich dahingestellt — berufen. Hätte er sich in Luther selbst vertieft, so würde er gesehen haben, daß Luther überall da, wo er vom allgemeinen Priestertum spricht, ausdrücklich alle die Rechte mit aufzählt und bejaht, die dem Priester in der äußeren Ordnung zukommen. Vgl. außer der genannten Stelle de capt. Babyl. WA VI 566, 27 omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem, verum non licere

Kam das alles aber jedem Gläubigen an sich zu — und Luther meint das im vollen Ernst —, so änderte sich das ganze Bild auch der sichtbaren Kirche. Sie war jetzt nicht mehr eine Herde von Unmündigen, sondern eine Gemeinschaft von Selbstbefugten und Urteilsberechtigten.

Luther beging auch keinen Sprung, wenn er das nur dem wirklich Gläubigen zustehende allgemeine Priestertum zum Eckstein der Verfassung der sichtbaren Kirche machte. Er blieb sich bewußt, daß eine sichtbare Gemeinde nicht aus lauter wirklich Gläubigen besteht. Aber daß solche in jeder Gemeinde da sind, stand ihm ebenso fest. Dann galt jedoch die früher [1]) von ihm ausgesprochene Regel, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern zu beurteilen sei. Sie bedeutete in diesem Fall: die Formen der Verfassung sind auf diejenigen abzustellen, die der Höhe der Forderung entsprechen, nicht auf die Masse der Stumpfen und Ungläubigen.

Vermöge dieses Grundsatzes kommt nun zunächst Luthers Auffassung des kirchlichen Amtes zu ihrem Abschluß. Von einer neuen Seite her wurde es ihm jetzt klar, daß der Priester nur Diener, Knecht, Schaffner, Verwalter der Gemeinde ist. Denn sind alle Christen Priester im vollen Sinne des Worts, so hat der „kirchische" Priester nichts voraus als dies, daß er allein das allgemeine Priestertum öffentlich ausüben darf. Das Recht hierzu kann ihm aber nur die Gemeinde, d. h. die Gesamtheit, der er dienen soll, übertragen. Ihre Zustimmung ist erforderlich, wenn er das Amt übernehmen und auch wenn er es fortführen soll. Denn der „Haufe" ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, die Lehre des Predigers ständig daraufhin zu prüfen, ob sie mit dem Wort Gottes übereinstimmt. Wo das nicht der Fall ist, kann die Gemeinde ihren Priester auch wieder absetzen [2]).

quenquam hac ipsa uti nisi consensu communitatis aut vocatione maioris. De inst. min. eccl. WA XII 180, 1 ff. sunt autem sacerdotalia officia ferme haec: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus (Luther beweist dann im folgenden eingehend, daß jedes dieser Stücke wirklich dem Gläubigen zusteht). Kirchenpostille WA X 3; 97, 1 ff. die selbige gewalt hatt ein ytzlicher Christen, die der Bapst hatt, Bischoff, Pfaff. Ey, so will ich beicht hörenn, tauffen, predigenn, sacrament reichenn? Neyn. Sant Paul sagt: „alle Ding thut nach ordenunge". — Zum Ueberfluß hat Luther dasselbe auch in der von Rieker bevorzugten Schrift an den Christlichen Adel mit Bezug auf die Weihe unmißverständlich ausgesprochen WA VI 407, 25 dan wo nit ein hoher weyen in uns were, den der Bapst odder Bischof gibt, ßzo wurd nymmer mehr durch Bapsts und Bischoffs weyen ein priester gemacht, mocht auch noch meß halten noch predigen, noch absolvieren." Deutlicher konnte er es wohl nicht mehr sagen, daß jeder Gläubige schon eine höhere Weihe besitzt, die nicht bloß das Recht zum Predigen, sondern auch zum Sakramentspenden in sich schließt. Die Weihe durch den Bischof gibt keine neuen Fähigkeiten oder Befugnisse, sondern ermächtigt nur zur Ausübung derjenigen Rechte, die jeder Getaufte besitzt. — Wenn Luther aber weiter aus dem allgemeinen Priestertum folgert, daß eben deshalb, weil es ein allgemeines ist, niemand ohne der Gemeinde Bewilligen sich hervortun dürfe, so wüßte ich nicht, was dann das allgemeine Priestertum anders als ein „Verfassungsprinzip" sein sollte.

1) Vgl. oben S. 309.

2) An den christl. Adel WA VI 407, 29 ff. Freiheit eines Christenmenschen WA VII 28, 26 ff. Operatt. in ps. WA V 68, 21 ut liberum relinquatur cuique infimo de superioris

Es folgte weiter jetzt erst recht, daß nach dem Vorbild der unsichtbaren Kirche auch innerhalb der sichtbaren jeder Zwang ferngehalten werden müsse [1]). Mündige und Urteilsfähige darf man nicht mit Gewalt beugen wollen [2]).

Von da aus fiel auf den Papst ein noch schärferes Licht als früher. Wenn er die christliche Freiheit unterdrückt, so ist er ein Tyrann, ja — das bestätigte sich Luther jetzt [3]) — der Antichrist. Vollends der Anspruch, daß er auch über das weltliche Schwert gebieten könne [4]), erschien Luther nunmehr als eitel Lüge und Anmaßung. „Es kann je kein Statthalter weiter regieren, denn sein Herr." So gewiß Christus kein Reich von dieser Welt haben wollte, so gewiß darf auch der Papst dies nicht für sich behaupten. Er soll täglich weinen und beten für die Christenheit und ein Exempel aller Demut furtragen. Das ist sein Amt [5]). Kaiserliche Gewalt dagegen gehört so wenig zur Kirche, wie irgendein anderes weltliches Ding [6]).

Zur selben Zeit kommt aber noch ein anderer Gedanke bei Luther zur vollen Wirkung und es ist wichtig, daß Luther ihn gerade jetzt zusammen mit dem des allgemeinen Priestertums und der Freiheit eines Christenmenschen, bis zu Ende denkt [7]). Was er schon in den Thesen als anstößig empfunden hatte, daß in der

sententia iudicare in iis, quae sunt fidei ... in ecclesia, ubi res spiritus et fidei agitur, omnium prorsus interest observare, ne sacerdos erret Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 631, 26 „denn also ist's zugangen vorzeiten und sollt noch also gahn, daß in einer iglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen der Aeltist oder je der Gelehrtist und Frümmist wurd erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sakramenten" Widerspruch seines Irrtums WA VIII 253, 29 aber solch Gewalt zu üben und ins Werk fuhren, gebuhrt nit Idermann; sondern wer von dem Haufen oder dem, der des Haufen Befehl und Willen hat, berufst wird, der tut denn solch Werk an Statt und Person des Haufen und gemeiner Gewalt 254, 17 Sie sollen dem Haufen als die Knecht untertan sein und ihr Tyrannei lassen.

1) Resoll. s. prop. XIII WA II 213, 30 quo autem maior miseria ecclesiae, quam non amore, sed vi conglutinari? pontifices non benevolentia, sed potestate imperare? subditos non amore, sed odio et timore coactos servire? Operatt. in ps. WA V 57, 13 non quod damnem Romanae ecclesiae monarchiam, sed quod detester eam vi et impetu extorqueri ac velut praecepto dei arrogari, quae mutuo fidelium consensu et caritatis vinculo debuerat stabiliri, ut esset non dominantis potestatis, sed servientis caritatis monarchia.

2) Aus diesem Grund verwirft Luther auch damals schon das Ketzerverbrennen, vgl. Operatt. in ps. WA V 46, 20 nam hoc igne (caritatis affectu) comburendi sunt heretici et quicunque impie sapiunt ac docent. quem ignem quia contemsimus, tradidit nos deus in reprobum sensum, ut carnifices fieremus et haereticos igne naturali combureremus, rursum combureremur et ipsi.

3) Vgl. schon den Brief vom 11. Dez. 1518 Enders I 316, 16 f.

4) Vgl. schon Resoll. de virt. indulg. WA I 624, 10 verum id ego vehementer admiror, quisnam illam glossam invenerit primus, quod duo gladii significent, unum spiritualem (non ut apostolus vocat, scilicet gladium spiritus, verbum dei), alium materialem, ut sic pontificem utraque potestate armatum nobis non patrem amabilem, sed quasi tyrannum formidabilem faciant, dum nihil nisi potestatem undique in eo videmus und Resoll. s. prop. XIII WA II 205, 17 hinc secutum est malum, quod adulatores Romanum pontificem in utroque regno dominum constituunt, quod nec Christo quidem datum est, qui suum regnum negat ex hoc mundo esse.

5) An den christl. Adel WA VI 415, 19 ff. und Resoll. s. prop. XIII WA II 195, 22.

6) Resoll. s. prop. XIII WA II 224, 34.

7) Man bemerke auch dies wieder für die Frage von Luthers „Individualismus".

katholischen Kirche eine göttliche Gnade, und zwar eine solche, die mit der Gemeinschaft der Heiligen zusammenhing, nur unter gewissen r e c h t l i c h e n Bedingungen ausgeteilt wurde, führt ihn jetzt zu einer tiefreichenden Erkenntnis. Er bemerkt nun, daß die bestehende katholische Kirche gerade das n i c h t ist, jedenfalls nicht in dem gebührenden Maße ist, was sie doch sein sollte und zu sein vorgab: nämlich eine K i r c h e, sofern man unter Kirche eine wirkliche innere Gemeinschaft der Seelen verstand. Peinlich fällt ihm auf, welche religiöse Selbstsucht in der katholischen Kirche waltet. Jeder denkt nur an seine persönliche Seligkeit und verwendet die andern, auch die Kirche, bloß dazu, um dieses Ziel zu erreichen. Und — das war die daran sich schließende Entdeckung — die amtliche Kirche unterstützt das noch: mit den Privilegien, die sie erteilt, und den Formen, die sie schafft oder duldet. An den Bruderschaften ist diese Erkenntnis Luther zuerst aufgegangen. Die Bruderschaften sind mit Bewußtsein und Absicht „p a r t e i i s c h". „Sie meynen, yhre bruderschafft sol niemant zu gute kummen, dan alleyn yhr selbs, die yn yhrer zal und register seyn vorzeychnet odder darzu geben." „D a r y n n e l e r n e n s i e s i c h s e l b s u c h e n, sich selb lieben, sich allein mit trewen meynen, der ander nit achten, sich ettwas bessers dunken und m e h r f o r t e y l b e y g o t t v o r d e n a n d e r n v o r m e s s e n. Und a l s o g e h t u n t e r d i e g e m e y n s c h a f f t d e r h e y l i g e n, die christliche liebe und die gruntlich bruderschafft, die yn dem heyligen sacrament eyngesetzt ist" [1]). Später hat er dieselbe Wahrnehmung bezüglich der Orden gemacht. Auch sie bedeuten, daß der einzelne außerhalb der großen Gemeinschaft für sich seinen Weg sucht und glaubt, damit noch einen besonderen Vorzug bei Gott für sich zu erringen. Damit rückte dann für Luther das Papsttum, das alle diese „Rotten und Sekten" teils zuläßt, teils fördert, erst recht in das Licht, daß es die Kirche, anstatt sie zu einigen, in Wahrheit auflöst [2]).

Dieser durch die religiöse Selbstsucht zerklüfteten Kirche setzt Luther nun seit 1519 mit verstärktem Nachdruck sein von der unsichtbaren Kirche her gewonnenes Bild einer K i r c h e, die w i r k l i c h e G e m e i n s c h a f t ist, entgegen. Sind alle Gläubigen in Christo eins, durch ihn zu einem lebendigen Körper verbunden, so liegt darin, daß j e d e r u n u n t e r b r o c h e n d e n B e i s t a n d n i c h t n u r

1) WA II 755, 25 ff.

2) WA XL 2; 114, 5 ff. papa generalis omnium hereticorum implevit ecclesiam sectis. non unitas est cordium, sensuum, non credunt idem. Franciscanus credit et fidit in suam regulam, Carthusianus. Ibi dissidium cordium, et spiritualia tamen opera carnis, quia omnium christianorum unum cor, sensus, anima, quia credunt in eundem Christum. WA L 272, 3 ff. also auch unter dem Bapsttum ist die welt ja so vol Rotten und secten gewest als zuvor unter den Heiden, da sind so mancherley Orden, Stifft, Kirchen, Walfarten, Bruderschafften usw., das sie nicht zurzelen, die haben alle unternander friede gehabt und sich teglich gemehret, keiner hat die andern ausgebissen, ob etliche gleich unternander feind waren. Aber der Bapst hat sie alle bestetiget und haben müssen heissen heilige örden, heilige stende, heilige seulen, heilige liechter der Christenheit. Aber nu das Evangelion kompt und prediget von dem einigen gemeinen orden der Christenheit, die jnn Christo ein leib ist, on secten, denn hie ist (spricht S. Paulus) kein Jude, kein Grieche, kein Barfusser, kein Cartheuser, usw., sondern alle einer und jnn einem Christo, da toben und wüeten die heiligen örden wider diesen einigen orden Christi und sonst wider keinen.

Christi selbst, sondern auch aller Heiligen genießt[1]). Wie Bürger einer Stadt „namen, ere, freyheyt, handell, brauch, sitten, hulff, beystand, schutz und dergleichen, widderumb alle gefahr, fewer, wasser, feynd, sterben, schaden, auffsetz und dergleichen" [2]) miteinander teilen, so treten auch zu jedem Christen, der in Not ist, „Christus und alle heyligen mit allen yhren tugenden, leyden und gnaden, mit dir tzu leben, thun, lassen, leyden und sterben und wollen gantz deyn sein, alle dingk mit dir gemeyn haben" [3]). Es bedarf dazu nicht erst rechtlicher Vermittlungen. Denn wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit [4]). Aber — was Luther dem katholischen Brauch gegenüber besonders betonen muß, — entsprechend gilt auch, daß jeder Christ verpflichtet ist, die Not des andern ohne weiteres zu seiner eigenen zu machen [5]). In diesem gemeinsamen brüderlichen Tragen, Helfen und Fürbitten vollendet sich erst das allgemeine Priestertum. Es erscheint jetzt nicht nur als ein Recht, sondern als eine hohe Pflicht gegenüber der Gesamtheit.

So rundet sich die Vorstellung der sichtbaren Kirche bei Luther ab. Ihre Einheit erscheint nunmehr von zwei Seiten her bewirkt. Wie sie von oben her durch Christus und sein Wort geschaffen wird, so wird sie von unten her durch das innerliche Zusammengehörigkeitsgefühl der Gläubigen wiedererzeugt. Dadurch erst wird sie eine lebendige Kirche. Um so fragwürdiger wurde dann aber die Berechtigung einer die Kirche selbstherrlich verwaltenden Hierarchie. Sie erstickte mit ihren gebieterischen Vorschriften das Verantwortungsgefühl, das jeder einzelne gegenüber der Gesamtheit haben sollte.

Der Grundsatz, auf den Luther sich stellte, reichte jedoch in seiner Bedeutung noch über die Kirche hinaus. Er wirkt ein auch auf Luthers Auffassung des Staats.

1) WA VII 219, 11 ff. Ich glaub, das yn dißer gemeyne odder Christenheit alle ding gemeyn seynd und eyns jeglichen guter des andern eygen und niemant ichts eygen sey, darumb mir und eynem yglichen glaubigen alle gepett und gutte werk der gantzen gemeyne zu hülff kummen, beystehn und stercken müssen, zu aller zeyt, jnn leben und sterben, und also eyn yglicher des andern pürden tregt, wie sanct Paulus leret.

2) WA II 743, 32 ff.

3) WA II 750, 8 ff.

4) WA VI 131, 14 itaque dum ego patior, patior iam non solus, patitur mecum Christus et omnes Christiani, sicut dicit: qui tangit vos, tangit pupillam oculi mei. Ita onus meum portant alii, illorum virtus mea est. fides ecclesiae meae trepidationi succurrit, castitas aliorum meae libidinis tentationem suffert, aliorum ieiunia mea lucra sunt, alterius oratio pro me sollicita est, et breviter, ita invicem sollicita sunt membra, ut honestiora etiam inhonesta tegant, servent, honorent.

5) WA II 745, 20 So mustu widderumb auch mit tragen der gemeyn unfall . . . dan hie muß dir leyd seyn alle uneere Christi yn seynem heyligen wort, alle elend der Christenheit, alle unrecht leyden der unschuldigen . . . hie mustu weren, thun, bitten und ßo du nit mehr kanst, hertzlich mit leyden haben ebenda 747, 26 Man findt yhr woll die gerne wollen mit niessen, wollen aber nit mit gelten, das ist sie hören gerne, das yn dissem sacrament yhn hulf, gemeyn und beystand aller heyligen zugesagt und geben wirt. Aber sie wollen nit widderumb gemeyn seyn . . . das seyn eygennutzige menschen, den diß Sakrament nichts nutz ist, Gleych als der burger untreglich ist, der von der gemeyn wollt beholffen, beschutzt und befreyet seyn, und er doch widderumb der gemeyn nichts tun nach dienen.

Gedanken, die sich ihm schon während der Römervorlesung aufgedrängt hatten, gewinnen darin ihren Rückhalt. Er erkennt nunmehr, daß die Obrigkeit nicht nur gegenüber der geistlichen Gewalt ein eigenes Gebiet verwaltet, sondern es auch unter eigener Verantwortung verwalten muß. Gerade dann, wenn sie eine christliche Obrigkeit ist. Denn dann hat auch sie Anteil am allgemeinen Priestertum. Damit war die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche in ganz neuer Form gestellt. Luther löste sie folgerichtig, indem er zunächst die beiderseitigen Zuständigkeiten reinlich gegeneinander abgrenzte; aber sofort wiederum zeigte, wie beide innerhalb der gemeinsamen Beziehung auf die über ihnen stehende Größe der unsichtbaren Kirche zusammenhelfen und sich verbinden müßten [1]). Er gab damit die Anregung zu einer vollkommenen Neuordnung der Verhältnisse nicht bloß in der Kirche, sondern zugleich in Staat und Gesellschaft, und er war imstande, namentlich in der Schrift an den christlichen Adel, einen fast vollständigen Entwurf hiefür vorzulegen. Um so ergreifender wirkt es, welche Zurückhaltung sich Luther trotzdem auch jetzt noch auferlegt. Er war nicht der Meinung, daß seine Gedanken unbedingt ausgeführt, daß Papsttum und Hierarchie notwendig abgeschafft werden müßten. Die Gründe, die er früher für das Papsttum geltend gemacht hatte — vornehmlich der, daß der Papst „nicht ohne Gottes Rat" zu seiner gegenwärtigen Stellung gelangt sei [2]) —, behielten andauernd für ihn verpflichtende Kraft. Wenn der Papst abgesetzt werden solle, so müsse, meint Luther, Christus selbst ihn absetzen [3]). Alle seine Reformvorschläge will Luther darum so verstanden wissen, daß er dadurch das Papsttum gerade zu stützen beabsichtige [4]).

Allerdings macht er dabei einen doppelten Vorbehalt. Wenn er den Papst immer noch gemäß Röm. 13 als gottgesetzte Obrigkeit anerkennt, so will er das nur in dem Sinn tun, wie man etwa auch den Türken nach Gottes Schickung

1) Das Nähere darüber in der nächsten Abhandlung.

2) Vom Papsttum zu Rom WA VI 321, 31 ff. „So ist meine Meinung von dem Papsttum also gethan, dieweil wir sehen, daß der Papst ist uber alle unsere Bischoff in voller Gewalt, dahin er ohn gottlichen Rat nit ist kummen (wiewohl ich's nit acht, daß aus gnädigem, sondern mehr aus zornigem Rat Gottis dazu kommen sei, der zur Plag der Welt zuläßit, daß sich Menschen selbs erheben und andere unterdrucken), so will ich nit, daß jemand dem Papst widerstreb, sondern gottlichen Rat furchte, dieselbe Gewalt in Ehren habe und trage mit aller Geduld, vgl. Resoll. s. prop. Lips. disp. WA II 397, 3 ego primatum honoris non negavi nec potestatis dedi, saltem iure divino, nihil repugnaturus immo constanter confessurus ac defensurus, si facto vel iure humano eum habeat. nihil enim minus quaero, quam ne a summa sede S. Petri et Pauli ulla causa quisquam recedat aut obedientiam debitam subtrahat.

3) Vgl. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 645, 19 denn Christus muß solchen seinen Feind selbs absetzen, wilchen wir nit reformieren kunnten.

4) Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 645, 11 Das ist wahr, in anderen Buchern hab ich, durch ihr Treiben und Jagen benothiget, geschrieben, der Papst sei nit aus Gottis Ordnung; hoff, habs auch erhalten, ohn Emsers Dank. Darum hab ich ihn nit vorworfen, wie der Lugener Emser leugt und mein Buchle klar beweisen. Hätt ich das gewollt zu der Zeit, warum sollte ich denn Ratgeben, Papsts Stand zu reformieren? Damit ich je beweiset habe dazumal, ich wolle ihn bleiben und erhalten; sonst mußt ich gesagt haben, man sollt ihn nit reformieren, sondern vertilgen.

als Obrigkeit sich gefallen lassen muß; er will ihn tragen, so wie man das Kreuz trägt oder wie man nach dem evangelischen Wort auch dem Widersacher sich fügen soll [1]).

Und weiter: wenn er die nach seiner Ueberzeugung die Schrift verdrehenden Dekretalen der Päpste dulden sollte, so stellt er seinerseits die Bedingung, daß daneben das nach ihm richtige Verständnis der Schrift auch zugelassen werden müsse. Denn sein Gewissen will er frei haben [2]).

Also im Grund noch ganz dieselbe Haltung, wie im sermo de virtute excommunicationis. Luther bezeugt damit noch einmal nicht nur seine treue Anhänglichkeit an den Einheitsgedanken der Kirche, sondern auch das andere, daß er in einer sichtbaren Kirche stehen wollte, weil ohne eine solche seine unsichtbare ihm unvorstellbar war [3]). Und zwar in einer Volks-

1) Brief v. 18. Aug. 1520 Enders II 461, 21 ego pro me confiteor Papae a me nullam deberi obedientiam: nisi eam quam τῷ γνησίῳ ἀντιχρίστῳ debeo. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 669, 23 gib nach ..., daß der Papst ein Tyrann sei ..., daß ihr Dieb, Räuber, Wolf, Verführer, Verräter, Judas seid mit euren Gesetzen, so wollen wir sie von Herzen gerne halten und tragen, wie Christus sein Strick und Kreuz, darein Judas ihn bracht, des Papsts Vorfahrer. So sein sie uns ohn Schaden, so leiden wir sie nit anders, denn als wer uns den Mantel, Rock, Geld und Gut, Leben darzu nähme.

2) Capt. Babyl. WA VI 507, 21 itaque non hoc ago ut vi rapiatur utraque species, ... sed conscientiam instruo, ut patiatur quisque tyrannidem Romanam ... tantum hoc volo, ne quis Romanam tyrannidem iustificet, quasi recte fecerit. Vom Papsttum zu Rom WA VI 322, 1 ff. Ich streyt aber nur umb zwey Ding: das erst, ich wills nit leyden, das menschen sollen new artikel des glawbens setzen ... das ander, allis was der bapst setzt, macht und thut, wil ich alßo auffnemen, das ichs zuvor nach der heyligen schrifft urteile ... Wo nu diese zwei bleyben, wil ich den Bapst lassen, ja helfen ßo hoch machen als man ymer wil. Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 670, 26 Ich begere nit loß zu seyn von menschen gesetzen und leren. Ich begere nur, das gewissen los zu haben.

3) Sermon vom N. Test. WA VI 372, 22 ff. es ist wahr, solcher glaub ist genug und richtet es wahrlich allis aus; aber wo mochtist du an solchen Glauben, Opfer, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nit in etlichen benannten Ortern und Kirchen leiblich gehandelt wurd? Operatt. in ps. WA V 56, 36 ecclesia Christi mons Zion vocatur, quod inceperit et misso spiritu sancto ibi instituta est, et quamquam nulli sit loco addicta, tamen necessarium erat, ut in aliquo certo loco exordium haberet. ib. 451, 7 ff. Christus enim et apostoli, Petrus et Paulus, quia viderunt necessarium esse, ut corpora et nomina eorum in aliquo certo loco haberentur in terris et hanc necessitatem futuram esse occasionem superstitioni et impietati huic etc. Vom Papsttum zu Rom WA VI 295, 25 das ist wohl war, daß gleichwie der Leib ist ein Figur oder Bild der Seelen, also ist auch die leiblich Gemein ein Furbild dieser christenlichen geistlichen Gemeine; daß gleichwie die leiblich Gemein ein leiblich Häupt hat, also auch die geistlich Gemein ein geistlich Häupt hat. ib. 296, 39 die erste ... wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit, die andere ... ein leiblich, äußerliche Christenheit: nit das wir sie von einander scheyden wollen, sondern zugleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne.

An der zuletzt angeführten Stelle folgt dann der durch Sohm berühmt gewordene, vielmißbrauchte Satz 297, 13: dan ob wol disse (= die äußerliche) gemeyne nit macht einen waren Christen, dieweil bestehen mugen alle die genente stende on den glauben, ßo bleybet sie doch nymer on etlich, die auch daneben wahrhafftige Christen sein, gleichwie der leyp macht nit, das die seele lebt, doch lebet wol die seele ym leibe und auch wol an den leyp. — Sohm hat (Weltliches und Geistliches Recht S. 56 A. 6) die unterstrichenen Worte

kirche[1]). Den Sekten und Schismen, dem Gedanken einer Gemeinschaft der Heiligen im äußerlichen Sinn steht er noch genau so ablehnend gegenüber wie früher[2]).

Ob freilich aus seinen Vorschlägen ein Umbau der katholischen Kirche, wie er es wünschte, oder ein Neubau neben ihr hervorgehen würde, das vorauszusehen oder zu bestimmen lag nicht in Luthers Macht. Darüber mußte der andere Teil befinden. Der Reichstag zu Worms hat die Entscheidung gebracht. Mit ihm beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des lutherischen Kirchenbegriffs.

Wie überall, so hat man auch an dieser Stelle Anlaß, die großartige Folgerichtigkeit in Luthers Entwicklung zu bewundern. Hier ist nichts von Aufgeregtheit, kein stürmisches Draufgehen, keine Einmischung eines unsachlichen Beweggrunds, darum auch kein Seitensprung, sondern ein langsames, für den Beschauer manchmal eher allzulangsames Wachsen von innen heraus, ein sicheres Fortschreiten auf gerader Linie, bis das Ziel erreicht, bis der innere Antrieb und die äußere Form miteinander ausgeglichen sind.

---

dahin gedeutet, daß die Kirche zur Not selbst jede Form, also auch das geordnete Predigtamt entbehren könnte. Er hat damit gewiß Luthers Sinn richtig getroffen, sofern Luther der Meinung war, an und für sich könnte das Evangelium, die Wortverkündigung, auch durch den zufälligen persönlichen Verkehr aufrecht erhalten werden. Es muß nur noch in Luthers Sinn mit Bezug auf den „Ort" hinzugefügt werden, daß an sich die Kirche auch als Hausgemeinde oder als „Wandergemeinde", etwa nach Art der Zinzendorfschen Pilgergemeinde, bestehen könnte. Vgl. Luthers Selbstauslegung ad Ambr. Cath. WA VII 719, 34 ff. quanquam ecclesia in carne vivat, tamen non secundum carnem vivit, Paulus dicit Gal. 1 et 2. Cor. 10. Ita in loco, rebus, operibus mundi versatur, sed non secundum hoc aestimatur. Christus enim omnem locum tollit, dum dicit: regnum dei non venit cum observatione neque dicent „hic aut hic est" et „ecce regnum dei intra vos est". et Paulus omne corpus tollit, dum dicit: non est personarum acceptio apud deum. sicut enim ecclesia sine esca et potu non est in hac vita et tamen regnum dei non est esca et potus secundum Paulum, ita sinė loco et corpore non est ecclesia et tamen corpus et locus non sunt ecclesia neque ad eam pertinent; dazu auch E. A. 12, 49 es ist eine geistliche Versammlung, ... unangesehen, ob sie nichts hält oder auch nichts weiß, von jenem äußerlichen, jüdischen oder päpstlichen Regiment oder Ordnung und hin und wider in der Welt ohn einige gefassete äußerliche Regierung zerstreuet ist, wie sie ja dazumal zur Zeit Christi und der Apostel waren. WA XVIII 323, 15 das Evangelion darffs keynes leiblichen raums noch stat, da es bleybe, Es will und mus im Herzen bleyben.

1) Ueber Ansätze zum Gedanken einer Freiwilligkeitskirche vgl. die nächste Abhandlung.

2) Antwort auf das überchristliche Buch WA VII 644, 29 wiewohl es nit recht ist, was der hauff helt und thut, on ursach und mutwillig verachten Opp. in ps. WA V 44, 28 sed quid? numquid impios rectores et malos homines deturbabimus et e medio nostro eiiciemus? aut non est concilium fidelium, ubi praesunt impii et intersunt peccatores? absit.

5. Luther und das landesherrliche Kirchenregiment [1]).

Luthers kirchliches Werk hat in der Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments seinen tatsächlichen Abschluß gefunden. Aber man hat doch schon lange und seit dem Ende des 19. Jahrhunderts besonders lebhaft [2]) gefragt, ob dieser Ausgang Luthers eigentlichen Absichten entsprach, ob, deutlicher gesprochen, sein Kirchengedanke ihn wirklich mit innerer Notwendigkeit gerade auf diese Verfassungsform hindrängte. In der Tat ist dies die Frage, an der Luthers Vorstellung von der Kirche und seine Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat ihre entscheidende Probe bestehen.

I.

Der Gedanke, die weltliche Obrigkeit für das von ihm als notwendig erachtete Reformationswerk zu Hilfe zu rufen, taucht bei Luther zuerst auf in den großen Schriften des Jahres 1520 [3]). Die nächste Anregung dazu hatte ihm der Augsburger Reichstag von 1518 gegeben. In der Ueberreichung der gravamina Germanicae nationis sah er das Zeichen, daß man auch in den Kreisen

1) Zuerst gedruckt in der Zeitschr. f. Theol. und Kirche B. XXI. 1911. Ergänzungsheft 1.

2) Die neuerliche Erörterung begann nach den bekannten Werken von Sohm und Rieker mit W. Köhler, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1906. S. 211 ff. und Christl. Welt 1907 S. 371 ff. P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1908. Ergänzungsheft Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908 S. 267 ff. und S. 479 ff. Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. 1910 und Christl. Welt 1910. S. 510 ff. und 529 ff.

Von den nach dieser Abhandlung erschienenen Schriften sind besonders wertvoll Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Reformation. 1918 und Meinecke, Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat, Hist. Zeitschr. Bd. 121 S. 1 ff. — Unselbständig auch in diesem Punkt ist Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung. 1920. Hist. Bibliothek B. 43.

3) Schon vor der Schrift an den Adel im Sermon von den guten Werken WA VI 257, 32 dieweil dan Bischoff und geistlich prelaten hie stil stehen, nit weren odder sich forchten und lassen also die Christenheit vorterben, sollen wir ... mit der hand dartzu thun, den kortisanen und Romischen briefftreger die strasz niderlegen, yhn mit vornunfftiger senffter weyssze entbieten ... Sihe das weren die rechten Turcken, die die kunig, fursten und der adel solt am ersten angreifen .. (und weil von einem Konzil wenig zu erwarten ist) were das best und auch das einige ubirbleibende mittel, ßo Kunig, fursten, adel, stet und gemein selb anfingen, der sach ein einbruch machten, auf das die Bischoff und geistlichen (die sich itzt furchten) ursach hetten zu folgen. Vgl. auch vom Papsttum zum Rom WA VI 322, 23 ff.

der Fürsten anfinge, zwischen der katholischen Kirche und der Kurie zu unterscheiden und sich gegen die Aussaugung durch Rom aufzubäumen [1]).

Aber wie er dann im Jahr 1520, noch mit unter diesem Eindruck, sich ausdrücklich an den christlichen Adel deutscher Nation wendete, tat er dies doch keineswegs in der Meinung, daß dieser die ganze Reform, deren Plan er entwarf, selbst in die Hand nehmen und bewerkstelligen sollte. Er wollte ja mit seiner Schrift, so erläutert er unmißverständlich deren Absicht, nicht einen Aufruhr machen, sondern zur Einberufung eines Konzils den Anstoß geben [2]). Nur weil die amtliche Kirche hiezu keinerlei Anstalt machte oder wie zu erwarten stand, einem freien Konzil und einer durchgreifenden Reform sich widersetzte, hielt Luther das Vortreten und die Mitwirkung des Adels, d. h. der weltlichen Obrigkeit für unentbehrlich. Zwei zuständige Gewalten, Konzil und Adel, faßt er also nebeneinander für die Reform ins Auge. Demgemäß unterscheidet Luther auch, wie Karl Müller zuerst hervorgehoben hat [3]), in der Schrift an den Adel, da, wo er mit seinen Besserungsvorschlägen ins Einzelne geht, bestimmt zwischen solchen Dingen, deren Ordnung der Obrigkeit zukommt, und anderen, die jenseits ihrer Befugnis liegen [4]).

---

1) WA II 448, 3 ff. proinde ego in tanto rerum et verborum caho, e tanta Sylvestrorum sylva ad civitatem Augustam revertor et iudicium interim sequar, quo principes Germaniae in novissimis comitiis recte, sancte et auguste discreverunt inter Rhomanam ecclesiam et Rhomanam curiam. nam quo modo licuisset eis recusare decimas et vigesimas et quinquagesimas . . ., nisi tandem, licet sero, sapientes intellexissent, non Rhomanae ecclesiae decretum, sed Rhomanae curiae illud esse commentum?

2) Brief vom 19. August 1520 Enders II 463, 24 nec hoc a me agitur, ut seditionem moveam, sed ut concilio generali libertatem asseram. Vgl. in der Schrift selbst WA VI 406, 37 ßo gar greulich furchten sie der haut fur eynem rechten freyen concilio 414, 7 425, 26.

3) Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 19 ff.

4) Daß Luther nicht bei jedem einzelnen Punkt die zur Regelung der Angelegenheit berufene Stelle nennt, macht für die grundsätzliche Bedeutung des von ihm eingehaltenen Unterschieds nichts aus. Wohl aber ist beachtenswert, daß Luther gelegentlich innerhalb beider Reihen noch weitere Abstufungen andeutet. Bei den päpstlichen Monaten, den Bischofsmänteln, den Bischofseiden fordert er für die Abstellung ein kaiserliches, beziehungsweise ein Reichsgesetz. Ebenso einmal bei den Annaten; aber hier kann er auch sagen, „daß ein iglich Furst, Adel, Stadt in ihren Untertanen frisch an vorbiete, die Annaten gen Rom zu geben"; offenbar für den Fall, daß ein kaiserliches oder Reichsgesetz darüber nicht zu erlangen wäre. — Ebenso erklärt er auf der anderen Seite, während er die den Papst angehenden Reformen dem Konzil vorbehält, den einzelnen Bischof für befugt, die Stellen zu besetzen und die wilden Kapellen und Feldkirchen abzutun, und unter ihm noch den einzelnen Pfarrer für zuständig, die Geldstricke des Papstes hinsichtlich der verbotenen Grade, der Ablässe usw. zu zerreißen und in der Frage der Ehelosigkeit seinem eigenen Gewissen zu folgen. — Diese Ansätze zu einer feineren Gliederung zeigen aufs deutlichste, wie genau sich Luther das einzelne überlegt hat und wie selbstverständlich für ihn der Grundgedanke gewesen ist.

Die Einwände, die E. Kohlmeyer, die Entstehung der Schrift Luthers An den christlichen Adel deutscher Nation. Gütersloh. 1922 gegen die Unterscheidung erhoben hat, kann ich nicht erheblich finden. Schon der ganze Nachweis, daß Teil B und C, wie K. sie nennt, nicht beide von vornherein geplant gewesen seien, scheint mir mißglückt. Ich denke, wer seine Schrift überschreibt „von des christlichen Standes Besserung", hat, schon wie er die Feder ansetzt, an den Teil gedacht, zu dem er mit den Worten übergeht: „wiewol

Der weltlichen Gewalt weist er die Aufgabe zu, die Bezahlung der Annaten und Palliengelder und die Leistung der schweren greulichen Bischofseide zu verhindern, die päpstlichen Monate aufzuheben, und zu verbieten, daß Lehen und weltliche Sachen nach Rom gezogen werden.

Dagegen betrachtet Luther das Einschreiten gegen die Pracht der päpstlichen Hofhaltung, die Verminderung der Zahl der Kardinäle, die Abschaffung des Fußkusses und der anstößigen Form, in der der Papst das Abendmahl empfängt, die Beseitigung des Zölibatszwangs bei den Priestern, die Zerstörung der wilden Kapellen und Feldkirchen als Dinge, mit denen sich das Konzil oder die geistliche Gewalt zu beschäftigen hat. — Die weltliche wirkt hier nur insofern mit, als sie die Einberufung eines Konzils zuwege bringt [1]).

Darin liegt Zweierlei. Erstens steckt Luther demgemäß ein Gebiet

---

nu ich zugering byn, stuek furtzulegenn, zu solchs grewlichs weßzens Besserung dienlich." Die Unebenheiten im Verhältnis der beiden Teile sind nicht größer, als etwa die zwischen T. II und III der schmalkaldischen Artikel. Aber insbesondere scheint mir Luthers Anschauung über das Verhältnis von Konzil und weltlicher Gewalt überall falsch wiedergegeben. Gerade die von K. angeführten Stellen sind geeignet ihn zu widerlegen. K. meint S. 25, es handle sich um „ein und dasselbe Gebiet von Reformfragen, dessen Bearbeitung eigentlich der geistlichen Gewalt gebührt, nun aber infolge der Pflichtversäumnis und Furcht vikariierend von der weltlichen Gewalt in Angriff genommen werden soll" oder noch bestimmter S. 26 (die Obrigkeit) „soll nicht nur das Konzil berufen, sondern ... in der Not selbst Konzil sein". Dagegen sagt Luther VI 415, 10 „wo sie aber das nit thun, das der hauff und das weltliche Schwert dartzuthun". Das „der hauff" hat K. übergangen. Aber dies ist bei Luther überall der Name für die kirchliche Gemeinde. Also ist hier eine geistliche Stelle mitgenannt. Ebenso heißt es im Sermon von den guten Werken VI 258, 25 die weltlichen Gewalten sollten einen „Einbruch tun"; aber es folgt dann, was K. wiederum übergeht „auf das die Bischof und geistlichen, die sich itzt furchten, ursach hetten zu folgen". Uebereinstimmend endlich überschreibt Luther seinen 3. Teil (VI 427, 33), daß das Sachen seien, die geschehen sollten „von weltlicher Gewalt oder gemeinem Concilio". Er fängt dann allerdings mit Dingen an, die die weltliche Gewalt für sich angreifen soll, und zählt — nach seiner damaligen schriftstellerischen Gewohnheit — die Punkte im folgenden einfach durch. Aber daß er doch nicht der Meinung ist, die weltliche Gewalt könnte alle die genannten Dinge für sich erledigen, zeigt der Uebergang zum 27. Punkt (465, 22): „das sey genug gesagt von den geistlichen Gebrechen". Oder soll man Luther die Meinung zutrauen, daß eine weltliche Obrigkeit Dinge, wie gestiftete Messen, Ablaß usw. aufheben könnte?

1) Dieselbe Unterscheidung kommt auch in andern Schriften aus dieser Zeit zutage. Wo Luther nur auf die Pflicht der weltlichen Obrigkeit Bezug nimmt, beschränkt er sich auch sonst darauf, solche Verbesserungspunkte zu nennen, die mit den hier dem Adel zugewiesenenen sich decken, vgl. WA VI 322, 23 (Vom Papsttum zu Rom): „Aber das mocht ich wohl leiden, daß kunig, fursten und aller adel dartzu griff, daß den Buffen von Rom die Straß nieder wurd gelegt, die Bischofmäntel und Lehen heraußen blieben". — Daß es aber darüber hinaus noch Dinge gibt, bei denen die geistliche Gewalt Hand anlegen müßte, deutet er WA VI 258, 24 (Sermon von den guten Werken) an: „Sondern das wäre das beste und auch das einige überbleibende Mittel, so Könige, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinde selbst anfingen, der Sache einen Einbruch machten, auf daß die Bischöfe und Geistlichen, die sich jetzt fürchten, Ursach hätten zu folgen." Vgl. auch den Gr. Sermon vom Wucher WA VI 45, 21 entweder durch yre (der Obrigkeit) eygen befelh odder yn eynem gemeynenn Concilio.

ab, in das die Befugnis der weltlichen Gewalt überhaupt nicht hineinreicht. Es umfaßt die Fragen rein geistlicher Art, die vor das Konzil gehören. Zum andern ist ersichtlich, daß die Tätigkeit, die er von der weltlichen Obrigkeit fordert, für ihn eine abgestufte ist: sie setzt sich zusammen aus einer unmittelbaren und einer bloß mittelbaren (Einberufung eines Konzils).

Von diesem gesicherten Tatbestand aus gilt es nun tiefer in Luthers Auffassung über Recht und Pflicht der Obrigkeit in geistlichen Dingen einzudringen.

Blickt man von ihm aus auf die Schrift an den christlichen Adel zurück, so heben sich sofort zwei Gedankenlinien voneinander ab, auf denen Luthers Beweisführung bezüglich des obrigkeitlichen Eingreifens vorwärts geht.

Die Rechtfertigung des unmittelbaren Einschreitens der Obrigkeit ergibt sich für Luther auf einfachem Wege. Alle die Dinge, deren Abstellung er von der weltlichen Gewalt verlangt, fallen für ihn unter den Gesichtspunkt einer Räuberei und Dieberei. Bei den Annaten hat der Papst „den Pakt brochen" und eine „Räuberei" daraus gemacht, zu Schaden und Schanden gemein deutscher Nation [1]). Das Gut, das auf Grund der päpstlichen Monate nach Rom fließt, muß von dem römischen „Räuber" wieder erlöst werden [2]). Auch die schweren, greulichen Eide der Bischöfe versteht er von derselben Seite her. Sie sind ebenso eitel Gewalt und Räuberei [3]). Mit dieser Beschreibung ist nach Luthers Meinung auch schon die hier vorliegende Pflicht der Obrigkeit angezeigt. Denn die Obrigkeit ist dazu da, ihre Untertanen in ihrem Besitz und ihrer Ehre zu verteidigen. Das ist ihre „Gewalt oder Werk, schützen die Untertanen, Dieberei, Räuberei, Ehebrecherei strafen" [4]). Und „Henken wir mit Recht die Diebe und kopfen die Räuber, warumb sollten wir frei lassen den romischen Geiz, der der grossist Dieb und Räuber ist" [5]).

Luther mutet also nach seiner Auffassung der weltlichen Obrigkeit hier keinen Uebergriff ins geistliche Gebiet zu. Die Tätigkeit, die er von ihr verlangt, betrifft nur die Wirkungen, die geistliche Gesetze auf das leibliche Wohlsein der Untertanen ausüben. Die Obrigkeit bleibt, indem sie darauf achtet und der Ausraubung ihrer Schutzbefohlenen entgegentritt, ganz innerhalb der Grenzen ihres Amts. Nur den Punkt muß Luther gegenüber der herrschenden katholischen Lehre noch ausdrücklich klarstellen, daß die Pflicht der Obrigkeit, für die leibliche Wohlfahrt der Untertanen zu sorgen, an den Verfügungen und Handlungen der geistlichen Gewalt keine Schranke findet. Die geistliche Gewalt stützt ihr Vorrecht, der Zuständigkeit der weltlichen entnommen zu sein, auf ihre überlegene Würde. Luther bestreitet nun den Vorzug der geistlichen Gewalt an und für sich nicht. Er hat ihn nie bestritten, vielmehr ihn selbst sein Leben lang

1) WA VI 428, 1.
2) WA VI 420, 18.
3) WA VI 433, 23.
4) WA VI 258, 35 (Sermon von den guten Werken).
5) WA VI 427, 18 vgl. WA VII 646, 28 (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers) doch wollt ich mit Gewalt werden gewehrt den romischen Curtisanen, wie andern Dieben und Räubern wo sie es sonst nit lassen wollen.

aufrecht erhalten. Wie er jederzeit gelehrt hat, daß die weltliche Gewalt nur ein leibliches Amt habe, nur um zeitliche, irdische Güter sich zu sorgen habe [1]), so hat er sie eben darum auch immer dem Rang nach unter die geistliche gesetzt [2]). Denn diese hat es mit der Seele zu tun. Aber er leugnet die Folgerung, die die mittelalterliche Kirche daraus zog [3]). Trotz ihrer höheren Würde ist die geistliche Gewalt

---

1) WA VI 410, 4 Die weltlich Herrschaft ... wiewohl sie ein leiblich Werk hat. WA VI 259, 12 (Sermon von den guten Werken) ihre Gewalt, sie tue recht oder unrecht, mag der Seelen nicht schaden; sondern allein dem Leib und Gut. WA VIII 151, 26 (Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe) Aber weltlich Regiment unterstehet sich nit die Gewissen zu regieren, sondern handelt nur in zeitlichen Gutern. E. A. 53, 112 E. K. F. G. ist nur der Güter und Leibe ein Herr. WA XXVII 584, 5 (Ein Bericht an einen guten Freund) Es ist unmöglich, daß Aufruhr kommen sollt, wo weltliche Obrigkeit Gehorsam hat in den Stücken, da sie zu gebieten hat, als über Leib und Gut ib. 587, 9 weltlich Gebot hat die Meinung und siehet darauf, daß Land und Leute wohl stehen im Frieden und zunehmen an Gütern, Haus, Hof, Weib, Kind, Gesind und was mehr weltlich ist. Das ist solcher Gebot Ende, weiter sehen und gehen sie nicht. WA XXX 2; 131, 8 (Vom Krieg wider die Türken) des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört in leibliche weltliche Sachen. WA LI 534, 14 (Wider Hans Worst) Gott hat dem Kaiser genug befohlen, mehr weder er kann ausrichten, nämlich das Erdreich, das ist Leib und Gut, da hat sein Ampt ein Ende. E. A. 26, 148 (Wider das Papsttum zu Rom) weil Gott auf Erden keinen Stand mehr geordnet hat ... zu regieren, denn die zween, nämlich geistlich und weltlich, dadurch er will helfen dem menschlichen Geschlecht, durch den geistlichen zum ewigen Leben im Himmel, durch den weltlichen zum zeitlichen Leben auf Erden usw. WA L 617, 1 (Von Conziliis und Kirchen) denn es ist ein weltlich Regiment, das regiert zeitlich ding, die sich ändern und wandeln.

Wo Luther der Obrigkeit eine weiter reichende Aufgabe zuzuweisen scheint, handelt es sich nicht um eine Pflicht der Obrigkeit als solcher, sondern um eine Schuldigkeit des christlichen Landesherrn und nicht um eine Ausübung des Amts, sondern um die Leistung eines Liebesdienstes. Das hat schon Lenz in seiner Festrede über Luthers Lehre von der Obrigkeit 1894 (= Kleine historische Schriften 1910 S. 142) mit aller Schärfe festgestellt.

Auch der Gedanke, dessen erstes Auftreten in den Schriften unserer Zeit K. Müller mit Recht bemerkenswert findet, daß nämlich die Obrigkeit der Lästerung des göttlichen Namens zu wehren habe, führt im letzten Grund nicht über die Pflicht der Fürsorge für das leibliche Wohl der Untertanen hinaus. Ich verschiebe indes die Erörterung dieses Punkts auf einen späteren Zusammenhang.

2) WA VI 434, 6 es gebuhrt nit dem Papst sich zurheben ubir weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ampten, als da sein predigen und absolvieren. WA VI 259, 33 (Sermon von den guten Werken) darum ist auch weltliche Gewalt gar ein gering Ding vor Gott und viel zu gering von ihm geachtet, daß man um ihrer willen, sie tue recht oder unrecht, sich sollte sperren, ungehorsam und uneinig werden. Wiederum die geistliche Gewalt gar ein groß überschwänglich gut ist.

3) So schon in der Resoll. de pot. papae (WA II 221, 20) hoc sane verum: in verbo et sacramento tradendo (haec enim sunt spiritualia) pontifices sunt super omnes. verum in temporalibus rebus, officiis, tributo, censu, vectigali et omnibus oneribus temporalis reipublicae, prorsus pontifices et clerici sunt magistratibus subiecti iure divino nec exempti nisi beneficio huius humanae creaturae. ib. 223, 34 non est alia praecellentia in ecclesia, quam verbi ministerium, quod bene salvum manet, si sacerdotes in omnibus temporalibus subiecti sint potestati gladii, sicut fuit in Christo et apostolis et primoribus episcopis. Vgl. auch schon die Bemerkung in der Römervorlesung oben S. 307.

in allem „Zeitlichen" der weltlichen unterworfen. Mit einer argumentatio ad hominem hat Luther das verdeutlicht. „Wenn so das gnug wäre, die weltliche Gewalt zu hindern, daß sie geringer ist unter den christlichen Aemptern, denn der Prediger und Beichtiger Amt oder geistliche Stand, so sollte man auch verhindern den Schneidern, Schustern, Steinmetzen, Zimmerleuten, Koch, Kellnern, Bauern und alle zeitlichen Handwerken, daß sie dem Papst, Bischoffen, Priestern, Munchen kein Schuh, Kleider, Haus, Essen, Trinken machten noch Zins gäben. Läßt man aber diesen Laien ihr Werk unverhindert, was machen dann die romischen Schreiber mit ihren gesetzen?" [1]). Das soll heißen: nimmt die geistliche Gewalt von noch viel geringeren Ständen Dienste an, so muß sie auch den Dienst sich gefallen lassen, den die weltliche Obrigkeit ihr erweist, indem sie die Bösen auch unter ihren Gliedern straft und die Dieberei bei ihnen unterdrückt [2]). Denn das ist ein wirklicher Dienst für die Kirche. Oder anders ausgedrückt: die Pflicht der weltlichen Obrigkeit, Leib und Gut ihrer Untertanen zu schützen, hat keine innere Schranke. Das Gebot ihres Amts gilt für sie unbedingt und gegenüber jedermann. Man muß sie ebenso ungehindert nach dem ihr von Gott vorgeschriebenen Gesetz verfahren lassen, wie man es dem Schuster überläßt, nach der Regel seines Handwerks die Schuhe zu fertigen [3]).

Eines Rückgriffs auf religiöse Gedanken bedarf es innerhalb dieses Zusammenhangs streng genommen nicht. Nur insofern ragt die Lehre vom allgemeinen Priestertum bedeutsam herein, als es gilt, dem „Adel" die unbegründete Scheu vor dem „Priester" zu nehmen und ihn gegen etwaige geistliche Strafen unempfindlich zu machen [4]). Aber damit wird nur ein in der Person, d. h. im Gewissen des Fürsten vorhandenes Hemmnis beseitigt, nicht das Recht selbst begründet. Die Pflicht und die Befugnis, auch den Priester, der andere bedrückt und vergewaltigt, zu strafen, hat die Obrigkeit nicht erst als „christliche" Obrigkeit, sondern schon an und für sich. Wenn „der Kaiser Carolus des andern Tags seiner Kronung Regel und Gesetz gäbe, durch ganz Deutschland kein Lehen und Pfrund mehr gen Rom lassen kummen

1) WA VI 409, 20.

2) WA VI 409, 16 dieweil weltlich Gewalt von Gott geordnet ist, die Bosen zu strafen und die Frummen zu schutzen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unvorhindert durch den ganzen Korper der Christenheit, niemands angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen oder was es ist. — Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß dieses Wort nur das Recht der Obrigkeit bekräftigt, kirchliche Handlungen, soweit sie Hab und Gut der Untertanen treffen, zu überwachen und nötigenfalls zurückzuweisen. Von einer Befugnis der weltlichen Gewalt, die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen, ist darin nicht die Rede.

3) So am klarsten WA VIII 151, 28 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Ein Steinmetz muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ellen lang fur ein halb nehm; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich theilet werde ... also weltlich Ubirkeit hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade.

4) WA VI 415, 10 daß der Hauf und das weltlich Schwerdt darzu thue, unangesehen ihr Bannen oder Donnern. WA VII 646, 3 (Antwort auf das überchristlich Buch Bock Emsers) der Adel und weltlich Gewalt kann solchen weiblingen und kindischem Volk wohl mit einem Briefe und Befehl ratben, so er nur eur tyrannisch Spiegelfechten und falschen Bann voracht.

durch des Papstes Monat", so hätte er dazu „Recht von Ampt wegen seinis Schwerdts"[1]).

Aber anders verhält es sich bei der zweiten Pflicht, die Luther der Obrigkeit auferlegt, der, ein Konzil einzuberufen. Hier gewinnt der Gedanke des allgemeinen Priestertums grundlegende Bedeutung. Denn hier hat Luther von vornherein die Behauptung sich gegenüber, daß nur der Papst ein Konzil versammeln dürfe. Diese Mauer wirft er durch den Nachweis um, daß jeder Gläubige bereits in der Taufe das volle Christenrecht empfangen habe. Es gibt nur eine Gnade, die der Sündenvergebung, die den Zugang zu Gott eröffnet. Gott schenkt sie jedem gleich und jedem sofort ganz. Wer sie gläubig aufgenommen hat, der hat schon das Höchste gewonnen: er „hat" Gott. Das bedeutet aber: er ist damit auch zuständig und urteilsfähig in allen geistlichen Dingen geworden. Er — nicht der Papst allein, wie das Mittelalter sagte — ist der geistliche Mensch von 1. Kor. 2, 15[2]), der die Macht hat zu urteilen, was recht und unrecht im Glauben ist. Und weiter: er ist dann auch verpflichtet, sich um die Zustände in der Kirche zu kümmern. Ein gewöhnlicher Christ kann unter Umständen eine richtigere Erkenntnis, ein besseres Gefühl für Schäden in der Kirche haben, als die Vertreter des geistlichen Amts. Dann sind diese aber auch verbunden, auf ihn zu hören. „Mußte doch vorzeiten Abraham seine Sara horen, die doch ihm härter unterworfen war, denn wir jemand auf Erden; so war die Eselinne Balaam auch kluger denn der Profet selbs. Hat Gott da durch eine Eselinne redet gegen einen Profeten, warumb sollt er nit noch reden kunnen durch ein frumm Mensch gegen den Papst"[3]). Und handelt es sich um eine Verfehlung, so gebietet das Evangelium (Matth. 18) dem Christen, den Schuldigen vor der Gemeinde zur Rechenschaft zu ziehen. Daraus folgt aber, daß auch ein Gemeindeglied eine Versammlung herbeiführen darf. „Soll ich ihn denn vorklagen fur der Gemeinde, so muß ich sie ja zusammenbringen"[4]). Grundsätzlich hat also jeder Christ das Recht, ein Konzil einzuberufen.

An diesem allgemeinen Christenrecht hat auch die Obrigkeit — selbstverständlich, sofern sie christlich ist — Anteil. Die Träger des weltlichen Schwerts müssen gleich den „Priestern" und gleich allen andern Christen gelten als „Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen".

Indes damit erreicht Luther das Ziel noch nicht, auf das seine Beweisführung lossteuert. Eben weil das Priestertum ein allgemeines ist, folgt daraus nicht sofort, daß die weltliche Obrigkeit vor andern dieses Recht ausüben dürfte oder müßte. Denn wie Luther immer einprägt, „weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur thun und sich unterwinden, ahn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an

1) WA VI 420, 7.
2) WA VI 412, 21 ff. vgl. oben S. 305 A. 4.
3) WA VI 412, 31.
4) WA VI 413, 10.

sich nehmen" [1]. Luther muß darum erst noch zwei weitere Gedanken einschieben, ehe er seinen Schluß ziehen kann.

Zuvörderst stellt er fest, daß ein Notfall vorliegt. Diejenigen, deren Amt es wäre, zur Abstellung der Mißstände ein Konzil zu veranstalten, sind nicht nur ganz unachtsam geworden, sondern geben selbst Aergernis [2]. Unter solchen Umständen ist aber jedermann befugt, sein Christenrecht (die Gemeinde zu versammeln) tatsächlich auszuüben [3]. So gut wie bei einer Feuersbrunst jeder Bürger schuldig ist, die andern zu bewegen und zu berufen, ohne erst den Befehl des Bürgermeisters abzuwarten [4].

Vor allem aber — und damit vollzieht Luther die entscheidende Wendung — müssen in solchem Fall die weltlichen Obrigkeiten sich der Kirche annehmen, „sonderlich dieweil sie nu auch Mitchristen sein, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen und soll ihr Ampt und Werk, das sie von Gott haben ubir jedermann, lassen frei gehen, wo es noth und nutz ist zu gehen" [5]. Diese vielangeführten und viel mißdeuteten Worte über das Vorgangsrecht der Obrigkeit bedeuten nun jedenfalls nicht, daß die Obrigkeit die ihr im Unterschied von dem gewöhnlichen Christen eignende Zwangsgewalt auch bei der Einberufung eines Konzils anwenden dürfe. Wollte Luther dies behaupten, so würde er mit der zweiten Hälfte seines Satzes der ersten geradezu ins Gesicht schlagen. In der ersten hat er festgestellt, daß die Obrigkeiten jetzt Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich geworden, d. h. auf die gleiche Stufe mit den übrigen Christen (einschließlich der „Priester") gekommen sind, wie soll er da in der zweiten ausdrücken wollen, daß die Obrigkeit ihre auf gleicher Stufe mit ihr stehenden Mitchristen, Mitgeistlichen und Mitmächtigen durch Befehl zu etwas zwingen dürfe? Und wo bliebe dann der Grundsatz, daß niemand ein gemeines Christenrecht an sich nehmen darf ohn der Gemeine Willen und Befehle (!)? Luther hat aber auch alles getan, um ein derartiges Mißverständnis auszuschließen. Schon der Zusammenhang gibt dafür die nötigen Winke. Luther geht an unserer Stelle von dem allgemeinen Christenrecht zu der besonderen Aufgabe der Obrigkeit über mit dem sorgsam bemessenen Ausdruck [6]: „wilch (nämlich: die Einberufung eines Konzils) niemand so wohl vermag als das weltlich Schwerdt." Er sagt nicht: wilch nur das weltlich Schwerdt vermag. Und noch deutlicher heißt es beim Abschluß der ganzen Auseinandersetzung „daß der Hauf und das weltlich Schwerdt darzu thue" [7] (nämlich: daß ein Konzil zustande kommt). Die Teilnahme des „Haufens", die

---

1) WA VI 408, 13; dazu die S. 318 f. angeführten Stellen.

2) WA VI 404, 15 seintemal der geistlich stand, dem es billicher geburt, ist gantz unachtsam worden.

3) WA VI 413, 27 darumb wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, soll dartzu thun, wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde.

4) WA VI 413, 33.

5) WA VI 413, 30.

6) WA VI 413, 29.

7) WA VI 415, 10.

wenigstens stillschweigende Zustimmung der Gemeinde, ist also bei der Tätigkeit, die Luther von der weltlichen Obrigkeit fordert, überall mit eingerechnet. Daraufhin braucht man sich die Worte, die den Vorzug der Obrigkeit aussprechen, nur etwas genauer anzusehen, um sich davon zu überzeugen, daß von einer Zwangsgewalt auch in ihnen keine Rede ist. Luther sagt: „und soll ihr Ampt und Werk, das sie von Gott haben ubir jedermann, lassen freigehen, wo es noth und nutz ist zu gehen." Das heißt: die Obrigkeit hat als Inhaberin eines gottverliehenen, sich auf jeden ohne Ausnahme beziehenden Amts ein Recht, sich überall zu betätigen, wo ihr Eingreifen oder ihr Vorgang nützlich werden kann. Luther leitet also aus der besonderen Stellung der Obrigkeit ein allgemeines Hilferecht oder besser eine allgemeine Hilfepflicht gegenüber jedem auftretenden Schaden ab [1]). Sie kann von sich aus den Anfang machen, ohne erst auf andere zu warten und ohne einen förmlichen Auftrag empfangen zu haben. Trifft nun die weitere Voraussetzung zu, daß sie zugleich ein „treu Glied des christlichen Körpers" ist, dann kann sich dieses Recht zum Vorgang auch gegenüber einem geistlichen Schaden bewähren. Was bei einem gewöhnlichen Christen eine Anmaßung wäre, daß er sich ohne weiteres als Wortführer der andern gebärdet und ihre Zustimmung voraussetzt, das ist bei einer christlichen Obrigkeit statthaft. Sie darf und soll, wie Luther sich ausdrückt [2]), „die Christen erwecken und berufen". Und sie verdient sich „Ehre und Dank", wenn sie „als erste die anderen aufbringt". Diese Wendungen bestätigen noch einmal, daß es sich dabei nach Luthers Meinung nicht um die Ausübung einer Befehlsgewalt oder um die Erfüllung einer Amtspflicht im gemeinen Sinn handelt. Denn „als erste" „die andern aufbringen"

1) Meinecke folgert (Hist. Zeitschr. B. 121 S. 17) Aehnliches aus einer späteren Stelle, aus WA VI 446, 14 ff. Was widder gott ist und den menschen schedlich an leyp und seel, hat nit allein ein yglich gemeyn, radt odder ubirkeit gewalt abzutun und weeren on wissen und willen des Bapsts odder Bischoffs, ja ist auch schuldig bei seiner seelen selickeit, dasselb zuweeren, ob es gleich Bapst und Bischoff nit wolten, die doch die ersten sein solten, solchs zuweren." Er glaubt jedoch aus diesen Worten zugleich gegen mich herauslesen zu können, daß die weltliche Gewalt also nicht nur ein Notrecht, sondern „auch ein selbständiges, unabhängig von dem Verhalten der kirchlichen Organe geltendes Recht besitze, abwehrend einzugreifen gegen kirchliche Schäden." Der Schluß geht doch wohl in jeder Hinsicht zu weit. Denn einmal hat Luther eben geltend gemacht, daß die allzuvielen Feiertage — von ihnen redet er ja an dieser Stelle — über den geistlichen Schaden hinaus noch „zween leyplichenn schaden" hätten. Wenn er also mit Bezug darauf ein Eingreifen der Obrigkeit fordert, so handelt es sich dabei nur um eine ähnliche Schutzpflicht der Obrigkeit gegenüber ihren Untertanen, wie etwa bei der Abschaffung der Annaten, nicht um ein an sich bestehendes Recht. Zudem sagt Luther nicht einfach „daß radt odder ubirkeit Gewalt hätte, sondern daß „ein yglich gemeyne, radt oder ubirkeit" dies dürfte. Die Voranstellung der Gemeinde gegenüber dem Rat, auch der Beisatz ein yglich, der auf den Gegensatz zur Gesamtkirche hindeutet, zeigen deutlich, daß Luther dabei an die kirchliche Gemeinde denkt, als deren Wortführerin die Obrigkeit in solchem Falle handelt. Auch damit ist eine der weltlichen Gewalt an sich zukommende Befugnis ausgeschlossen.

2) WA VI 413, 40 desselben gleichen geschieht auch, szo die feynd eine stadt uberfielen, da verdienet der ehr und dank, der die andern am ersten auffbringt. warumb solt der nit ehre verdienen, der die hellischen feynd vorkundet und die christen erweckt und berufft?

und befehlen sind doch zwei verschiedene Dinge. Der später üblich gewordene Ausdruck, daß der Fürst in solchem Falle sich als praecipuum membrum ecclesiae [1]) betätige, gibt Luthers Anschauung vollkommen richtig wieder. Immerhin müßte noch beigefügt werden, daß das besondere Ansehen des Fürsten — wenigstens nach Luther — eben *nur in einer Notlage* zur Geltung kommt.

Beidemal, sowohl bei der Abwehr der päpstlichen „Räuberei", als auch bei der Tätigkeit für ein Konzil, ist demnach eine *christliche* Obrigkeit von Luther vorausgesetzt. Es ist ein Verdienst von Drews, dies unterstrichen zu haben. Bloß eine in Luthers Sinn christliche Obrigkeit wird sich um den päpstlichen Bann nicht kümmern, und nur eine Obrigkeit, die sich als Glied der „Gemeinde" fühlt, wird auf ein frei christlich Konzilium hinarbeiten.

Aber das „Christentum" der Obrigkeit kommt für die beiden Seiten ihrer Tätigkeit in ganz verschiedener Weise in Betracht. Im ersten Fall leistet es nur einen Hilfsdienst; es beseitigt ein Hindernis bei der Ausübung des Rechts; das Recht selbst steht unabhängig davon fest. Im zweiten Fall dagegen ist das Christentum die Quelle, aus der die Befugnis der Obrigkeit sich erst ableitet. — Dem entspricht die Abstufung in der Form des Vorgehens. Das eine Mal greift sie mit Zwang und Verbot ein, das andere Mal handelt sie nur vermöge des ihr zukommenden allgemeinen Ansehens [2]).

Ich kann es nicht für einen Fortschritt halten, daß Karl Müller diesen schon von Sohm festgestellten Unterschied wiederum verwischt hat.

Dagegen ist Müller ohne Zweifel im Recht, wenn er gegenüber W. Köhler und Drews bestreitet, daß Luther damals in „naivem Optimismus" den ganzen Adel Deutschlands für reformatorisch gesinnt, für *tatsächlich* christlich gehalten habe. Weder ein einzelner Ausdruck noch der ganze Aufbau der Schrift gibt zu einer derartigen Deutung Anlaß. Luther will immer nur sagen, daß jeder Fürst die *Möglichkeit* habe, auf Grund von Taufe und Evangelium sich seiner persönlichen Zugehörigkeit zu Christus und damit seines freien Christenrechts zu versichern [3]). Ob der Adel den guten Willen dazu besitzt, das ist eine Frage, die Luther

1) Der Ausdruck „Vormund", den Sohm als gleichbedeutend damit verwendet, besagt zu viel. Die Glieder der Gemeinde sind mündig.

2) Sehr schön tritt die Abstufung WA VI 410, 5 heraus: „Darumb ihr Werk soll frei unvorhindert gehen in alle Gliedmaß des ganzen Korpers, *strafen* und *treiben*, wo es die *Schuld* verdienet oder *Not* fordert."

3) Karl Müller nimmt in seiner Auseinandersetzung mit Drews zwei Dinge zusammen, die besser getrennt werden: erstens die Frage, ob Luther den Adel als tatsächlich christlich betrachte und zweitens die, ob nach Luther das Recht, in der Kirche einzugreifen, sich auf den persönlichen Besitz des Glaubens gründe. Wenn er bezüglich des letzteren betont, daß es nicht auf Maß und Stärke des persönlichen Glaubens, sondern auf die im Evangelium dargereichte Gabe, auf das Wort Gottes ankomme, so ist das ganz gewiß richtig. Nur hat es Drews vermutlich trotz einiger mißverständlicher Wendungen nicht anders gemeint. Er hat nur daneben hervorheben wollen, daß die Gabe, um wirksam zu werden, doch erst im Glauben aufgenommen sein muß.

Auch dem Unterschied zwischen Recht und Pflicht, auf den Müller in diesem Zusammenhang so großes Gewicht legt, vermag ich nicht dieselbe Bedeutung beizumessen. Die Pflicht, die der (christliche) Fürst gegen die Kirche hat, gründet sich doch wieder auf das Recht, das er vermöge seiner Gliedschaft am christlichen Körper besitzt.

absichtlich außer Spiel läßt. Wie weit er aber innerlich von überspannten Hoffnungen bezüglich des Fürstenstands entfernt war, lehrt doch das gerade am Schluß unserer Schrift sich findende Wort: „O wie seltsam Wildpret wird, umb dieser Sache willen, sein ein Herr und Uberer im Himmel" [1]). Trotzdem tut er im Büchlein an den christlichen Adel das Seine, um die deutschen Obrigkeiten aufzurütteln [2]). Er handelt so, wie er immer getan hat: auch wenn der schließliche Erfolg nach Gottes Ratschluß ein begrenzter sein wird, so muß doch alles geschehen, um die vielleicht Empfänglichen in der Masse zu treffen [3]).

Aber so einfach und geschlossen demnach Luthers Beweisführung erscheint, eine grundsätzliche Frage drängt sich doch noch auf. Wie ist die ausgezeichnete Stellung, die Luther der Obrigkeit auch innerhalb der kirchlichen Gemeinde gibt, *von seinem Kirchenbegriff aus* verständlich? Trotz aller Einschränkungen, die Luthers eigener Absicht gemäß hervorzuheben waren: daß nur das allgemeine Ansehen der Obrigkeit in Betracht kommt und daß auch dieses nur in einem Notfall von ihr geltend gemacht werden darf, — ein gewisser Vorzug der Obrigkeit *auch innerhalb der Gemeinde* bleibt dabei doch bestehen. Aber kann denn in der Kirche die besondere Stellung der Obrigkeit *überhaupt bemerkt* und beachtet werden? Wo doch in ihr alle weltlichen Unterschiede und zumal die des Rangs aufgehoben sind?

Man muß bis auf das Tiefste in Luthers Kirchenbegriff zurückgreifen, um diese Frage zu lösen. Ich erinnere zunächst an früher bereits Dargelegtes [4]): daran, daß Luther zwar als die *wahre* Kirche die *unsichtbare* Gemeinschaft der innerlich mit Christus Verbundenen betrachtet, aber diese Gemeinschaft doch nicht als etwas rein Jenseitiges gefaßt haben will [5]). Diese wahre Kirche *ist da*;

---

1) Vgl. auch Enders II 509, 7 ff. (4. Nov. 1520 an Spalatin) gaudeo te aliquando videre vanas spes Germanorum, ut discas non confidere in principibus ... evangelium si esset tale, quod potestatibus mundi aut propagaretur aut servaretur, non illud piscatoribus deus demandasset. non est, mi Spalatine, principum et istius saeculi pontificum tueri verbum dei nec ea gratia ullorum peto praesidium, cum potius oporteat eos assistere sibi adversus Dominum et adversus Christum eius. quod ago, ideo potius ago, ut ipsi suo in me officio verbum dei demereantur et salvi fiant per illud.

2) Das Seitenstück dazu bildet die Art, wie sich Luther zum Konzilsgedanken stellt. Aus dem Sermon von den guten Werken (WA VI 258, 14 ff.) sieht man, daß er auf ein Konzil so gut wie keine Hoffnungen setzt, und trotzdem hält er es für seine Pflicht, in der Schrift an den christlichen Adel auf diesen Weg zur Rettung der Kirche hinzuweisen.

3) Auch der eschatologische Gedanke wirkt bei Luther immer nur spornend, nie hemmend. Die einzige mir bekannte Stelle, auf die die entgegengesetzte Anschauung sich stützen könnte, findet sich in der Schrift von Conciliis und Kirchen. Dort tut Luther, wie wenn er seinen Vorschlag der Festlegung des Osterfestes nicht ernsthaft betreiben wollte, weil sich die Sache angesichts des bevorstehenden jüngsten Tags nicht mehr verlohne. Aber selbst da — kaum, daß er gesagt hat, man soll es in Gottesnamen beim bisherigen Brauch lassen „bis an den jüngsten Tag", fügt er noch hinzu: „*oder* bis es die Monarchen eintrechtiglich und zugleich endern, angesehen diese Ursache" (WA L 558, 12 ff.).

4) Vgl. oben S. 293 ff.

5) Ich führe noch an aus unserer Zeit WA VII 683, 9 (Antwort auf das überchristlich

ist spürbar da. Sie hat ihre Glieder überall, wo das sieghafte Wort Gottes verkündet wird, „und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen seyn."

Ich darf weiter hier als bewiesen voraussetzen[1]), daß Luther, seitdem er das allgemeine Priestertum festgestellt hat — und das vollendet sich ja gerade in unserer Zeit —, aus der Wesensart der wahren, d. h. der unsichtbaren Kirche auch Regeln für den Aufbau der sichtbaren ableitet. Am allgemeinen Priestertum zerschellt ihm der Glaube an eine besondere, etwa durch Weihe zu übertragende Befähigung des Priesters. Der Amtsträger hat keine höhere Würde und keinerlei Recht, die an sich nicht jedem Gläubigen auch zukämen[2]). Denn auch er besitzt nicht mehr — und nicht weniger —, als das allen zugängliche und verständliche Evangelium. Die Kehrseite dazu bildet das Recht der Gemeinde, ihren Prediger zu berufen oder mindestens ihre Zustimmung zu seiner Einsetzung auszusprechen[3]). Die Berufung hat jedoch nach Luther nicht den Sinn, daß der — vielleicht launische und übel beratene — Wille der Gesamtheit sich auf den Gewählten übertrüge und daraus ihm die Kraft zu seiner Amtsführung käme. Sie soll nur denjenigen feststellen, der die höchste Gabe zur Verkündigung des Evangeliums besitzt. Durch ihre Wahl

Buch) Da ich die Christliche Kirch ein geystlich vorsammlung genennet het, spottistu meyn, als wolt ich ein Kirch bawen, wie Plato ein stadt, die nyndert were und lest dyr deyn zufall so hertzlich wolgefallen, als habstu es fast wohl troffen."

1) Vgl. S. 318 ff.

2) Am schärfsten kommt dies in einer Stelle zum Ausdruck, die ich hervorheben möchte, weil sie für den neulutherischen „Amtsbegriff" des 19. Jahrhunderts tödlich ist WA VIII 184, 27 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Ja, ich sag weytter und warne, das yhe niemand eynem priester als eynem priester heymlich beycht, ßondern als eynem gemeynen bruder und Christen, vgl. schon Resoll. de indulg. virt. WA I 541, 2 stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest und WA XV 721, 3 ordinare non est consecrare.

3) Rieker, die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche S. 86 meint, daß Luther dabei „vielfach außerordentliche Verhältnisse im Auge habe und nur von einem Notrecht der Gemeinde spreche". Er kennt, wie es scheint, die Stellen nicht, an denen Luther ausdrücklich sagt: es sollt also zugehen, also die Wahl als das überall Wünschenswerte bezeichnet, vgl. außer den S. 319 A. 2 angeführten noch de inst. eccl. min. WA XII 172, 23 (Luther tadelt, daß Leute eingesetzt werden) consensu aut suffragio populi, cui praeficiendi sunt, neque requisito neque obtento, cuius tamen cum sit populus dei maxime intererat, ut non sine suffragiis suis quisquam eis imponeretur. Wenn Rieker aber weiter noch vorher S. 81 gesagt hat: „also auch eine Parochie in dem bisher beschriebenen Sinn ..., die gar keine Selbstregierungs- und Selbstverwaltungsrechte besitzt, der der Pfarrer einfach von oben vorgesetzt wird, ohne daß sie darum befragt wird ..., ist eine Kirche im Sinn unserer Reformatoren, wenn sie das hat, woran die Kirche erkannt wird, reine Predigt des göttlichen Worts und Verwaltung der Sakramente laut des Evangelii. Wir vermögen deshalb schlechterdings nicht einzusehen, warum die Konsistorialverfassung weniger evangelisch sein soll als eine, die der Gemeinde Selbstverwaltungsrechte gewährt", — wenn Rieker so schreibt, so hat er sich die Beweisführung doch gar zu leicht gemacht. Es ist selbstverständlich, daß Luther eine Gemeinde, die das reine Wort und Sakrament besitzt, unter allen Umständen als eine christliche Kirche anerkannt hätte. Aber wenn sie nicht mindestens gegen den ihr „vorgesetzten" Pfarrer Einsprache erheben und nötigenfalls seine Absetzung herbeiführen könnte, so würde Luther sie in ihren christlichen Rechten für verkürzt halten.

erkennt die Gemeinde lediglich das bereits vorhandene, von Gott verliehene Charisma an. Aber erweist es sich, daß die Lehre des Gewählten dem Wort Gottes nicht entspricht, so kann die Gemeinde ihn auch wieder a b s e t z e n. Er wird dann wieder Laie [1]). Von einem character indelebilis, den das Amt verliehe, kann nicht die Rede sein. Auch während seiner Amtsführung ist er ständig an die Zustimmung der Gemeinde gebunden. Er ist nicht Herr der Gemeinde, sondern kann nur in ihrem Namen und Auftrag handeln [2]). Denn die Gemeinde ist nicht nur berechtigt, sondern v e r p f l i c h t e t, fortwährend zu p r ü f e n, ob das ihr Vorgetragene dem Wort Gottes entspricht [3]). Jeder einzelne steht vor Gott persönlich für das ein, was er glaubt und als Evangelium annimmt [4]).

Aber a u c h v o n a n d e r e r S e i t e her darf gegenüber einer christlichen Gemeinde n i c h t s m i t Z w a n g bewerkstelligt, kein Gebot ihr als die Gewissen bindend auferlegt werden, dem sie nicht von sich aus zustimmte. Weder der Papst noch ein anderer Mensch oder selbst ein Engel hat die Befugnis, die Gläubigen dieses Rechts zum eigenen Urteil zu berauben [5]). Der einzelne kann wohl unter Umständen sich zeitweise in eine „Tyranney" schicken, aber seine innere Stellung bleibt dabei vorbehalten, und er ist jederzeit in der Lage, sein Recht zurückzufordern [6]).

Luther hat also auch die äußere Ordnung in der s i c h t b a r e n Kirche g a n z a u f d i e F r e i h e i t oder, was für ihn dasselbe besagt, ganz auf das Gewissen gestellt. Insoweit besteht Sohms berühmter Satz zu Recht. Ist das Evangelium

1) WA VI 408, 18 darumb sollt ein Priesterstand nit anders sein in der Christenheit, dann als ein Amptmann; weil er am Ampt ist, geht er vor; w o e r a b g e s e t z t, ist er ein Baur oder Burger wie die andern. WA VII 633, 16 ff. (Antwort auf das überchristliche Buch) wir alle mit dem ganzen Haufen sein Priester, ohn des Bischoffs Weihen; aber durch das Weihen werden wir der andren Priester Knecht, Diener und Amptleut, d i e d o m u g e n a b g e s e t z t u n d w a n d e l t w e r d e n WA XV 721, 14 (Predigten des Jahrs 1524) possumus ei hodie commendare, cras adimere.

2) De capt. Babyl. WA VI 564, 6 ff. qui si cogerentur admittere, nos omnes esse aequaliter sacerdotes ... illisque solum ministerium nostro tamen consensu commissum, scirent simul, n u l l u m e i s e s s e s u p e r n o s i u s i m p e r i i, nisi quantum nos sponte nostra admitteremus ... sacerdotes vero quos vocamus ministri sunt ex nobis electi, q u i n o s t r o n o m i n e o m n i a f a c i a n t et sacerdotium nihil aliud est quam ministerium.

3) WA VI 412, 20 Ubir das, so sein wir je alle Priester ..., wie sollten wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urtheilen, was do recht oder unrecht im Glauben wäre?

4) De capt. babyl. WA VI 521, 20 stet ergo insuperabilis veritas, ubi promissio divina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur, quisque pro se rationem reddet et suum onus portabit.

5) De capt. babyl. WA VI 536, 7 dico itaque: neque papa neque episcopus neque ullus hominum habet ius unius syllabae constituendae super Christianum hominem, n i s i i d f i a t e i u s d e m c o n s e n s u. quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit, ideo orationes, ieiunia, donationes et quaecunque tandem papa in universis suis decretis tam multis quam iniquis statuit et exigit, prorsus nullo iure exigit et statuit, p e c c a t q u e i n l i b e r t a t e m e c c l e s i a e toties, quoties aliquid horum attentaverit. ib. 537, 12 clamoque fidenter: Christianis nihil ullo iure posse imponi legum sive ab hominibus sive ab angelis n i s i q u a n t u m v o l u n t. liberi enim sumus ab omnibus.

6) de capt. Babyl. WA VI 537 ff.

eine Botschaft, die nur dem willigen Hörer sich wirklich erschließt[1]), so muß auch die Gemeinschaft, die sich darum sammelt, diesem Umstand Rechnung tragen. Luther fürchtet nicht, daß dann überhaupt keine Ordnung zustande käme. Er baute fest auf die überzeugende und einigende Macht des Worts.

Von da aus wird nun verständlich, warum Luther die weltliche Obrigkeit von den eigentlich kirchlichen Angelegenheiten fernhält und ihr nur um der Not willen das Recht zusteht, als Glied der christlichen Gemeinde einen entscheidenden Anstoß zu geben. Geistliche und weltliche Gewalt sind der Art nach einander entgegengesetzt: die eine regiert nur durch das Wort, die andere durch Zwang. Sobald die weltliche Obrigkeit innerhalb der Gemeinde mit ihrer Befehlsgewalt durchgriffe, wäre Nötigung in die Kirche Christi hineingebracht und damit das Grundgesetz ihres Daseins verletzt. Es ist eine fast komisch wirkende Verdrehung von Luthers Gedanken, wenn Rieker ihm die Meinung unterschiebt, die weltliche Gewalt müsse die äußere Ordnung in der Kirche herstellen, weil nur sie die hiefür nötige Zwangsgewalt besäße. Man überlege sich: die Freiheit in der Kirche durch staatlichen Zwang verwirklicht! Eine Obrigkeit, die wenn auch in bester Absicht so vorgehen wollte, wäre in Luthers Augen nicht minder tyrannisch als das Regiment des Papstes.

Aber dafür wird nun die Frage erst recht schwierig, wieso Luther von diesem Kirchenbegriff aus der Obrigkeit innerhalb der Kirche überhaupt eine gewisse Stellung, wenn auch nur zeitweilig, einräumen kann. Ist nicht, wenn das allgemeine Priestertum gilt, die Obrigkeit als Obrigkeit in der Kirche und für die Kirche von vornherein nicht da?

Sohm, der als erster die Frage ganz scharf empfunden hat, hat zu ihrer Lösung einen eigenartigen Weg eingeschlagen. Er erklärt, daß bei Luther die mittelalterliche Weltanschauung in einem wichtigen Punkt noch fortbestehe. Auch für ihn seien noch geistliche und weltliche Gewalt von einem höheren, einem wirklicheren Begriff umfaßt, von dem der Christenheit. Von diesem aus stelle sich dann die Sache folgendermaßen dar: „In der Christenheit sind zwei Schwerter (zwei Regimente) von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt, das eine mit der geistlichen, das andere mit der weltlichen Gewalt ... (Luthers und der lutherischen Reformation) Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern dar. Sie stellt klar die Frage nicht (wie wir sie heute zu denken pflegen) nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage nach dem Verhältnis zweier Gewalten (der geistlichen und der weltlichen), welche demselben einen großen Organismus der Christenheit angehören"[2]).

---

1) Enders III 190, 48 (13. Juli 1521 an Melanchthon) quum evangelium sit lex voluntariorum et liberorum WA XI 253, 7 (Von weltlicher Obrigkeit) darumb das Christus on Zwang und Drang, on gesetz und schwerd eyn freiwillig Volk haben sollt.

2) Kirchenrecht S. 548 f.

Rieker hat das in seiner Weise aufgenommen[1]), und seitdem gilt der Satz, Luther wisse nichts von „Staat" und Kirche als zwei Verbänden, sondern nur einem, zugleich geistlichen und weltlichen Gesamtverband (dem der „Christenheit" = corpus christianum = societas christiana) in weiten Kreisen wie ein Axiom. Durch Troeltsch vollends sind die Ausdrücke corpus christianum und societas christiana in dem eben umschriebenen Sinn so geläufig geworden, daß jetzt auch Profanhistoriker, darunter solche vom Rang Meineckes, sie bedenkenlos dafür gebrauchen[2]).

Demgegenüber ist es vor allem nötig daran zu erinnern, daß es sich dabei um die Konstruktion eines modernen Rechtshistorikers handelt, und daß auch der entscheidende Begriff (christliche Gesellschaft) von diesem selbst erst geschaffen worden ist. Die lateinischen Formen, die jetzt im Umlauf sind: corpus christianum und societas christiana, verdunkeln den geschichtlichen Tatbestand. Sie erwecken bei dem Fernerstehenden den Anschein, als ob es die den Quellen entnommenen Ausdrücke für jenen unzweideutig damit bezeichneten Inhalt wären. In Wahrheit handelt es sich um eine harmlos vorgenommene Unterschiebung. Denn es hat niemand bisher auch nur den Versuch gemacht, jene Stichworte in dem behaupteten Sinn innerhalb der mittelalterlichen Urkunden selbst nachzuweisen oder sich über ihr Verhältnis zu den dem Mittelalter geläufigen Ausdrücken Rechenschaft zu geben[3]). Soweit meine Kenntnis reicht, ich bin für Berichtigung dankbar, kommt der Ausdruck societas

---

1) Auf S. 54 bezeichnet Rieker diese Anschauung im Anschluß an Sohm noch als „gut mittelalterlich". Auf S. 71 dagegen (vgl. schon S. 65 f.) wird daraus ein Ideal, das die Reformatoren verfolgt hätten. Und in dieser Fassung ist dann der Satz — wenigstens vor dem Sturz des landesherrlichen Kirchenregiments — von Theologen besonders eifrig nachgesprochen worden.

2) Welche Verwirrung dann daraus in gewissen Köpfen entsteht, dafür bietet Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung 1920, ein lehrreiches Beispiel. Er schreibt S. 47 „das σῶμα χριστοῦ das „corpus mysticum" ist organisiert in der Kirche, der ἐκκλησία d. h. der Vereinigung des Gottesvolks. Die Organisation dieses Christenvolks (aber nach dem ersten Satz ist es doch schon organisiert in der Kirche) auf Erden geschieht in dem christlichen Staat, in welchem (wirklich im Staat? so daß der Staat nach dem Folgenden auch mit dem geistlichen Schwert regierte?) die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, zu regieren über die Menschen mit dem geistlichen und weltlichen Schwerte". — Es steht auf derselben Höhe, wenn Wolff fortgesetzt (S. 19. 53) vom „Cäsaropapismus" Bonifaz' VIII. spricht und die evangelische Rechtfertigungslehre als iustificatio dei (S. 30) bezeichnet. Oder läßt das Letztere darauf schließen, daß Wolff seine „Studien" bis zu Loofs, articulus stantis et cadentis ecclesiae ausgedehnt hat?

3) Rieker hat allerdings gemeint, einen Beweis aus Luther vorführen zu können. Es ist seine ewig von ihm wiederholte Grundstelle An den christl. Adel WA VI 408, 33 „Christus hat nit zwey noch zweyerley Art corper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein heubt ist und einen corper hat er". — Aber Rieker hat hier jeden einzelnen der in Betracht kommenden Ausdrücke mißverstanden: Körper oder wie es 410, 4 dafür heißt: christlicher Körper ist nicht corpus christianum in Riekers Sinn, sondern corpus mysticum = Kirche; vgl. 410, 14 „als gehorten sie nichts zur Kirchen; weltlich ist nicht = „weltliche Gewalt" sondern allgemein = Laien; und Haupt heißt Christus bei Luther, wie in der Scholastik, immer nur mit Bezug auf seine Kirche, bei Luther sogar noch enger: immer

christiana weder im Mittelalter noch auch bei Luther überhaupt vor [1]) — ich meine, es müßte einleuchten, daß er im Sinn von christlicher Gesellschaft vor dem 17. Jahrhundert überhaupt unmöglich ist —, und der selten anzutreffende Ausdruck corpus christianum = „der christliche Körper" bedeutet nie das, was die Heutigen hineinlegen, den „zugleich geistlichen und weltlichen Organismus", sondern immer, und vor allem bei Luther immer, so viel wie corpus mysticum, d. h. einfach Kirche. Es ist selbstverständlich etwas anderes und kommt für Luthers Begriffsbildung von vornherein nicht in Betracht, wenn etwa innerhalb des Staatsrechts das h. römische Reich deutscher Nation oder der deutsche Reichstag als ein corpus christianum bezeichnet wird. Denn hier ist ja deutlich genug angezeigt, daß es außer den deutschen Körperschaften noch andere geben kann, die gleichfalls auf die Bezeichnung als corpus christianum Anspruch erheben können. Eher nähern sich Ausdrücke wie respublica christiana [2]) und

---

nur mit Bezug auf die unsichtbare Kirche, vgl. WA VI 301, 11 ff. (Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig) darumb rad ich diesem Romanisten, das er nach ein jar in die schul gahe und lerne, was doch heisse eine Christenheit odder ein heubt der Christenheit, ehe er die armen Ketzer mit solchen hohen, tieffen, breyten und langen schrifften vertreibt ... 301, 29 der arm Mensch wil schreybenn von dem heubt der christenheit und vor großer dolheit meynet er, heupt und her sey ein ding. Christus ist wol einn her aller dinge, der frumen und der bosen, der engel und der teuffel, der jungfrauen und der huren, aber er ist nit ein heubt, dan allein der frumen, gleubigen Christen, in dem geist vorsamlet: dan ein heubt muß eingeleibet sein seinem corper ... darumb mag Christus nit sein ein heupt yrgent einer boßzen gemein, ob dieselben yhm wohl unterworffen ist als einem hern. Gleichwie sein reich, die christenheit, ist nit ein leiplich gemein odder reich, doch ist yhm alles unterworfen, was geistlich, leiplich, hellisch und hymelisch ist.

Riekers Beweisstelle hat keinen andern Sinn als den, daß es in der Kirche Christi nicht den Unterschied von Priester und Laien, sondern nur Gläubige = Priester gibt, vgl. WA VII 390, 24 (Grund und Ursach aller Artikel) Hie frag ich, ob die leyen auch Christen seyn und glid des Christlichen corpers ... Ich hoff man müsse Ja sagen: Warumb will sie denn der Bapst abßondern und alleyn die priester lassen Christen sein.

1) Augustin hat ihn; aber augenscheinlich als gleichbedeutend mit Kirche, vgl. ep. 100, 1; II 536, 12 Goldbacher quidquid mali contra christianam societatem ab hominibus impiis ingratisque committitur und ep. 232, 3; IV 513, 15 praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur.

2) Auf diesen, wie mir scheint, wichtigsten spätalterlichen Begriff ist bisher noch gar nicht geachtet worden. Er schlägt wirklich die Brücke vom Staatsrecht zum Kirchenrecht. Was er staatsrechtlich bedeutet, hat mir mein Kollege v. Möller auseinandergesetzt. Respublica christiana ist die Gesamtheit der christlichen Staaten, an deren Spitze der Kaiser steht. Sie betrachten sich, eben als christliche Staaten, zugleich als näher zusammengehörig und leiten daraus gewisse gegenseitige Rücksichten und Verpflichtungen ab. Gewissermaßen ist dies die Verwirklichung dessen, was Dante in seiner monarchia vorschwebte (vgl. darüber Fritz Kern, Humana civilitas. Mittelalterliche Studien I 1 S. 7 ff.). — Aber um so bezeichnender ist dann wohl, daß die Theologen, wo sie den Ausdruck in den Mund nehmen, ihn durchweg im Sinn von Kirche verstehen. Ich nehme nur Belegstellen, die mir gerade über den Weg gelaufen sind Concil. Trident. ed. societas Görresiana I 20, 34 f. non enim mihi obscurum videtur neque cognitu difficile, quin nostri <cor-

populus christianus dem gemeinten Sinn. Aber auch sie sind nur innerhalb des Staatsrechts geläufig. Allgemeinverständlich hätte das Mittelalter das, was man mit jenen Stichworten wiedergibt, höchstens etwa mit dem Ausdruck universalis ecclesia andeuten können [1]).

Es ist aber auch kein Zufall, daß ein zusammenfassendes Schlagwort des geforderten Inhalts fehlt. Denn das Mittelalter war nicht imstande, die ihm entsprechende Anschauung restlos zu vollziehen. Das Denken geht dort immer entweder von oben aus: so in der Bulle Unam sanctam, die Sohm bei seiner Schilderung offenbar vorschwebt. Dann steht man vor der Aufgabe, das Verhältnis der beiden Gewalten zu klären; man gelangt zur Einheit der Auffassung, indem man die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, d. h. unter die Kirche betont. Aber dabei bleibt man dann auch stehen. Der den beiden Gewalten entsprechende Begriff einer durch sie hervorgebrachten einheitlichen Gesellschaft wird nicht herausgearbeitet und kann nicht herausgearbeitet werden. Denn die Regierten gelten — zumal in der Kirche — nur als ein Anhängsel zu den Regierenden. Oder geht man wie Marsilius von Padua von unten aus. Dann gelangt man wohl von der societas humana aus zum Staat und ebenso von der communio fidelium aus zur Kirche. Aber die beiden Begriffe der societas humana und der communio fidelium zusammenzudenken zum einheitlichen Begriff einer societas christiana, dazu ist man wiederum nicht imstande [2]). Das geschieht auch nicht in dem Begriff der „Christenheit". Denn wenn man von der „Christenheit" als einer Einheit spricht, denkt man an das Kirchenvolk und erinnert sich erst hintendrein daran, daß dieses Kirchenvolk daneben auch noch unter weltlichen Gewalten steht. In der Geschlossenheit, in der Sohm

---

rupti⟩ mores, nostri ⟨id es⟩ totius christianae reipublicae, ansam dederint protestantibus II; 374, 23 alii, quibus reipublicae cura remissior erat et quorum fortassis arbitria ex legatorum voluntate dependebant, dogmatum certitudinem primum volebant constitui ebenda 379, 8 quodcirca reipublicae christianae conducere summeque esse necessarium, ut de literis sacris ante omnia constitueretur X 299, 12 che il concilio giudicasse espedire alla respublica christiana di trattare tutti le tri capi ebenda 352, 25 (die Frage über das Verhältnis von Papst und Konzil aufwerfen) saria un metter discordia dove è pace, e per consequente inutile alla republica christiana. Anders dagegen gebraucht den Ausdruck z. B. Salmasius, Vorrede zu de usuris (1638) S. 12 qui Syri in republica christiana tunc temporis idem munus habuere publice profitendae foenerationis, quam nunc habent in Hollandiae urbibus Longobardi.

1) Diesen Begriff hat aber Luther schon in der Resoll. s. propos. XIII bekämpft WA II 224, 7 ff. gegen die Behauptung ad firmamentum igitur coeli i. e. universalis ecclesiae fecit deus duo luminaria magna i. e. instituit duas dignitates, quae sunt pontificalis autoritas et regalis potestas sagt er ib. 24 quid quod hac ratione sequitur, Julium, Augustum et alios gentiles imperatores fuisse in ecclesia, quia fuerunt minus lumen ecclesiae (!) a deo factum? et quod festivius est, Julius et Augustus erant minus lumen, antequam fieret firmamentum, id est ecclesia, immo antequam Christus nasceretur, caput et autor huius firmamenti, sed et universalis ecclesia diu fuit sine isto maiori luminari et etiamnum est in Graecia et India.

2) Ueber die Unebenheiten, die bei Dante gerade aus dieser Zweiheit entstehen, vgl. Fritz Kern, Humana civilitas. Mittelalterliche Studien I 1 S. 19 ff.

sie vorträgt, hat überhaupt kein mittelalterlicher Mensch die ihm zugeschriebene Anschauung besessen [1]).

Natürlich bestreite ich dem Geschichtsforscher das Recht nicht, unter Umständen auch Hilfsbegriffe in eine Zeit hineinzutragen, um das, was dort nur unvollkommen empfunden wird, ins helle Licht zu heben. Aber gerade, wenn man, wie Sohm es versucht hat, die Anschauung des Mittelalters noch weiter ausdenkt, als diese Zeit selbst es vermochte, wird erst recht deutlich, wie Luther statt jene Auffassung zu teilen, sie vielmehr, soweit sie bestand, durchbricht.

Die Voraussetzung für Sohms Begriff von „Christenheit" = einheitlicher geistlich-weltlicher Gesellschaft ist die katholische Ueberzeugung, daß es möglich ist, den Menschen auch ohne seinen Willen, nötigenfalls durch Zwang in die geistliche Gemeinschaft hineinzuversetzen. Wie man in den „Staat" hineingeboren wird, so wird man in die Kirche hineingetauft. Denn durch die Taufe wird man nach katholischer Lehre Glied der Kirche und zwar der wahren Kirche, der einzigen, die es gibt, derjenigen, an deren Spitze Christus steht. Man erhält durch die Taufe ein Verhältnis zu Christus [2]), und man erhält es schon dadurch, daß man die Taufe erleidet.

So erscheint dann die ganze Gesellschaft als gleichartig; jeder einzelne hat an beiden Lebensbeziehungen, der geistlichen wie der weltlichen, Anteil. Und darum, nur darum ist es möglich, den Begriff der „Christenheit" als den beherrschenden, als den wirklicheren zu betrachten und ihm die beiden Gewalten einzuordnen.

Aber Luther reißt nun doch gerade den Eckstein heraus, auf dem dieses Gebäude ruht. Nach ihm wird man nicht so kurzerhand in die „Kirche" hineingetauft, wie das nach katholischer Lehre der Fall ist. Wohl bildet die Taufe auch bei ihm die Grundlage des Christenstandes, aber wirksam wird ihre Gnade nur für denjenigen, der die in ihr dargebotene Verheißung glaubt [3]). Ohne den Glauben ist der

1) Damit verliert für mich Meineckes Beweisführung, daß bei Luther zwei Gedankenreihen nebeneinander herliefen, von vornherein ihre Kraft. Eine überlieferte, vom „corpus christianum" ausgehende Gedankenreihe hätte sich bei Luther doch nur dann neben seinen selbstgewonnenen Anschauungen behaupten können, wenn sie im Mittelalter so vollkommen entwickelt gewesen wäre, daß sie sich jedem, der über diese Dinge nachdachte, ganz unwillkürlich immer wieder aufdrängte. Meinecke hat nun allerdings gegen mich eingewendet (a. a. O. S. 12) „An solchen extremen Gedanken (wie den des Marsilius von Padua von der Ueberordnung der weltlichen über die geistliche Gewalt) konnte und wollte Luther nicht anknüpfen, wohl aber war seine Lehre, daß im Notfall ein Organ des christlichen Körpers dem andern helfen solle, schon vorbereitet in den mittelalterlichen Theorien, daß im Notfalle die weltliche Gewalt sich der Kirche annehmen und die geistliche Gewalt in die weltliche Sphäre übergreifen dürfe. Also (!) kannte auch schon das Mitteltalter einen einheitlichen, nicht erst künstlich zu schaffenden, sondern als organisch vorauszusetzenden Lebenszusammenhang geistlicher und weltlicher Gewalt und damit auch geistlicher und weltlicher Sphäre." — Dem kann ich in der Hauptsache zustimmen. Nur führt das eben bloß zu einem „Lebenszusammenhang" und nicht zu dem Gedanken einer einheitlichen und einförmigen Gesellschaft.

2) Vgl. oben S. 294 A. 5.

3) de capt. Babyl. WA VI 533, 12 sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur WA II 715, 30 an dem glauben liegt es alles miteinander, der allein macht, daß die Sakramente wirken, was sie bedeuten und alles wahr wird, was der Priester sagt.

Empfang des Sakraments nutzlos[1]). Erst durch ihn tritt man in Gemeinschaft mit Christus, wird man tatsächlich Glied der „Kirche" oder der „Christenheit"[2]). Der Glaube aber ist ein persönlicher, freiwilliger Akt, der niemals durch irgendwelche Gewalt oder Veranstaltung erzwungen werden kann. Luther vertritt das herzhaft bis in die Folgerung hinein, daß deshalb auch kein Druck ausgeübt werden sollte, das Taufsakrament oder irgend ein anderes Sakrament zu empfangen[3]).

Indem Luther aber den Eintritt in die geistliche Gemeinschaft an eine persönliche Bedingung knüpft, hat er — und das ist gerade seine Großtat — jenen Mischbegriff eines geistlich-weltlichen Reichs endgültig aufgehoben[4]). Denn jetzt decken sich die Umkreise der beiden Gewalten, selbst wenn man ihr Ziel als erreicht vorstellt, nicht mehr. Vielmehr treten die beiden Bereiche als zwei verschiedenartige, in sich geschlossene Verbände auseinander. Und zwar, schon für Luthers damaliges Empfinden, nicht nur dem Gedanken nach. Denn da die Kirche doch bereits als eine selbständige Größe besteht — man vergesse nicht, daß wir uns erst im Jahre 1520 befinden, wo Luther die bestehende katholische Kirche höchstens reformieren, aber keineswegs zerbrechen will — und Luther andererseits dem Staat Mündigkeit gegenüber der geistlichen Gewalt zuerkennt, so heben sich die beiden Verbände für Luthers Vorstellung auch schon in der Wirklichkeit voneinander ab.

1) de capt. Babyl. WA VI 527, 38 nisi haec assit aut paretur fides, nihil prodest baptismus, imo obest non solum tum cum suscipitur, sed toto post tempore vitae. — Eben darum hat Luther später, wie er die Kindertaufe verteidigte, sich um den Nachweis bemüht, daß Gott auch in den Kindern den Glauben wirken kann.

2) Vom Papsttum zu Rom WA VI 295, 6 Warumb heißt sie dann christenheit? Warumb heysen wir christen als von unsrem hewbt .... Weitter folget, das wie der mensch ist von zweyen naturen, leyp und seel, also wirt er nit nach dem leibe gerechnet ein glidmaß der Christenheit, sondern nach der seelen, ja nach dem glauben.

3) Von der Beichte, ob die der Papst usw. WA VIII 157, 22 Gleich alß zu dem glauben kan und sol man niemant zwingen, sondern ydermann furhalten das Evangelium und vormanen zum glauben, doch den freyen willen lassen tzu folgen oder nit zu folgen. Es sollen alle sacramente frey seyn ydermann: wer nit taufft will seyn, der laß onstehen, wer nit wil das sacrament empfahen, hatt sein wohl macht. Also wer nit beychten wil, hat seyn auch macht fur Gott.

4) Wie scharf Luther gerade beim Begriff der Christenheit seinen Gegensatz gegen das Mittelalter empfand und zu welch einschneidenden tatsächlichen Folgerungen ihn seine Anschauung weitertrieb, zeigt am besten seine Stellungnahme in der Frage des Türkenkriegs. Er tritt dagegen auf, daß man den Türkenkrieg unter christlichem Namen führt, „gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen wider die Türken" (WA XXX 2; 111, 14 ff.), während doch „in solchem Heer vielleicht kaum fünf Christen sind, und vielleicht ärger Leute fur Gott, denn die Turken und wollen dennoch alle den Namen Christi führen". Er bestreitet also rundweg, daß das deutsche Volk als solches ein „christliches" Volk sei und verlangt darum, daß man den Krieg nur als eine rein weltliche Sache unternehme; vgl. ebenso Heerpredigt wider den Türken WA XXX 2; 173, 31 und schon Enders I 333 (21. Dezember 1518) und schärfer E. A. 65, 197 Wenn nu solche zwei Türkenheer gegen ander zögen, eines, das mahmetisch heißt, das andere, das sich christlich heißt: Lieber, gib unserm Herrn Gott guten Rath ..., welchen Türken er solle helfen und Glück geben.

Der Weg, den Sohm zur Lösung der uns beschäftigenden Frage eingeschlagen hat, ist also ungangbar. Aber es zeigt sich dafür bei Luther selbst ein anderer.

Die Scheidung der beiden Gebiete, die er zunächst vollzieht, soll nach Luther keinen Gegensatz bedeuten. Auch er denkt sich Kirche und Staat aufeinander bezogen, wennschon in anderer Weise als das Mittelalter. Augustinische Gedanken von seinem Standpunkt aus weiter entwickelnd, hat er seit 1519 ein eigenartiges Weltbild entworfen. Es ist in dem Büchlein von weltlicher Obrigkeit [1]) eingehend dargelegt, aber schon in den Schriften unseres Zeitabschnitts, vornehmlich in der an den christlichen Adel, in seinen Grundzügen überall vorausgesetzt.

Für ihn steht tatsächlich die Christenheit im Mittelpunkt des Denkens; nur ist es die Christenheit in dem Sinn, wie er sie faßt [2]), die unsichtbare Kirche, das Reich Gottes, das Volk, das Gott sich aus der Welt sammelt und in dem er tatsächlich regiert. In dieser Gemeinschaft sieht Luther das Ziel, um dessen willen die Welt geschaffen und auf das die ganze Weltordnung bezogen ist [3]). Aber indem Luther sich das Verhältnis dieser Christenheit zu der sie umgebenden „Welt" verdeutlicht, stößt er auf die schon mehrfach berührte [4]) Notlage, von der aus er die Unentbehrlichkeit des weltlichen Schwerts begreift. Da die Christen — auch innerhalb der sogenannten Christenheit — immer die an Zahl Unterlegenen [5]) und dazu die grundsätzlich der Gegenwehr sich Enthaltenden sind, so würden sie im Daseinskampf erdrückt, wenn Gott nicht zu ihrem Schutz, zum Schutz des Rechts und des Friedens, die weltliche Gewalt bestellt hätte [6]).

---

1) Es ist mir nicht recht verständlich, wie man von dieser Schrift sagen kann, daß Luther sich in ihr nicht ganz auf seiner Höhe befände. Zumal da er selbst zu keinem seiner Bücher sich so oft bekannt hat und auf wenige so stolz gewesen ist, wie gerade auf dieses, vgl. nur WA XIX 278, 13 und 625, 15 und WA XXXVIII 103, 6 daß sint der Apostel Zeit kein Doctor noch Scribent, kein Theologus noch Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände bestätigt, unterricht und getröstet hat, als ich getan habe, durch sondere Gottes Gnade. Das weiß ich fürwahr. Denn auch St. Augustinus noch St. Ambrosius (die doch die besten sind in diesem Stücke) mir nicht gleich hierin sind.

Daß die Kirche in dieser Schrift nicht vorkomme, ist irrig. Wenn Luther z. B. innerhalb der Auseinandersetzung unvermittelt sagen kann: „das sollen die Bischoffe thun, den ist solch Ampt befohlen", so sieht man doch klar, daß für ihn das Reich Gottes in der Kirche, ja wirklich in der sichtbaren Kirche, da ist.

2) Vgl. für das Gewicht, das Luther gerade auf diesen Sinn von Christenheit legt, die S. 340 A. 3 angeführte Stelle. Es bedeutet natürlich nichts und beweist noch weniger etwas für das „corpus christianum", daß Luther gelegentlich auch von Christenheit im weiteren Sinne (= sichtbare christliche Kirche) spricht. Er hat sich darüber selbst erklärt WA XXX 2; 169, 28 aber dennoch haben etliche (sc. wirkliche Christen) da müssen sein, weil Christus Name, Taufe, Evangelion, Sacrament usw. blieben ist, umb welcher willen auch das ganze Land der Christen Land und sie die Christenheit oder Christus Volk und Gottes Heiligen heißen.

3) WA XXXI 1; 88, 15 um dieser willen erhält Gott . . . die ganze Welt Enders XIV 202, 39 sic mundus nescit se stare viribus alienis i. e. ecclesiae et putat ecclesiam stare viribus suis i. e. mundi.

4) Vgl. oben S. 104 und S. 252 f.

5) WA XI 251, 35 (Von weltlicher Obrigkeit).

6) Enders III 190, 61 (13. Juli 1521 an Melanchthon) ablato enim gladio (quum

Daraus folgt nun, daß zwar für die einzelnen Christen, soweit es sich um ihr inneres Leben handelt, das weltliche Schwert als Zwangsgewalt streng genommen nicht da ist [1]). Denn Christen tun niemand Unrecht und erfüllen aus freien Stücken, was sie Gott und ihrem Nächsten schuldig sind. Aber der „Christenheit" als Ganzem, der unsichtbaren Kirche, leistet die weltliche Gewalt die Hilfe, daß sie ihr das Verbleiben in dieser Welt ermöglicht [2]). So meint es Luther, wenn er sagt, daß man das Amt der Obrigkeit zählen muß „als ein Amt, das da gehore und nützlich sei der christlichen Gemeinde" [3]). Es ist der kirchlichen Gemeinde nützlich, gehört zu ihr, nicht unmittelbar, aber als eine ihrer Bedingungen; wie übrigens auch sonst jede brauchbare Hantierung mittelbar der Kirche zugut kommt, sofern sie die leibliche Wohlfahrt der Glieder der Gemeinde fördert. „Die weltlich Ubirgkeit hat das Schwerdt und die Ruthen in der Hand, die Bosen damit zu strafen, die Frummen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Baur, ein iglicher seins Handwerks Ampt und Werk hat ... und ein iglich soll mit seinem Ampt oder Werk dem andern nutzlich und dienstlich sein: daß also vielerlei Werk alle in eine Gemein gerichtet sein, Leib [4]) und Seelen zu fordern; gleichwie die Gliedmaß des Korpers alle eins dem andern dienet" [5]).

---

necesse sit malos plures esse) quam diu stabit ecclesia dei in hoc saeculo, quum nullus neque vitae neque rerum usu prae malorum licentia potiri queat.

1) Der Ausdruck bei Sohm: „in der Christenheit sind zwei Schwerter" ist deshalb falsch: Christen bedürfen des Schwertes nur, soweit sie eben noch nicht „Christen" sind. Noch mehr weicht die Fassung auf S. 558: „die weltliche Gewalt ist nach der Lehre Luthers berufen, nicht den Staat (im heutigen Sinn), sondern die Christenheit zu regieren, dieselbe Gemeinschaft, welche von der Kirchengewalt geistlich regiert wird" von Luthers Sinn ab. Daß die weltliche Gewalt die Christenheit regiere, wäre für Luther etwas Unerhörtes, vgl. WA XI 249, 36 nu siehe diese leutt dürffen keyns weltlichen Schwerts.

2) Umgekehrt leistet aber auch die Kirche dem Staat einen Dienst, sofern sie ihm für gehorsame und gutwillige Bürger sorgt.

3) WA VI 408, 10.

4) Dieses Wort darf nicht übersehen werden, wenn man den Sinn, in dem hier „Gemeine" gebraucht ist, richtig verstehen will.

5) WA VI 409, 4 ff. — Meinecke, der mir einräumt, daß an der vorhergehenden Riekerschen Grundstelle nicht das sogenannte corpus christianum, sondern die Kirche gemeint sei, findet (a. a. O. S. 11), daß Luther in diesen Sätzen „hinübergleite zu der Vorstellung eines einheitlichen, geistlich-weltlichen Gemeinwesens, innerhalb dessen alle Organe, geistliche und weltliche, sich zwar nach ihrer besonderen Aufgabe differenziert zu betätigen haben, aber durch den gemeinsamen obersten Zweck, „Leib und Seele zu fördern", miteinander verbunden sind und nötigenfalls füreinander einzuspringen haben". — Ich zweifle, ob Meinecke auf diese Hinüberdeutung der Stelle in die Vorstellung des „corpus christianum" verfallen wäre, wenn ihm dieser Begriff nicht schon vorgeschwebt hätte. Der Gedankengang Luthers ist doch höchst einfach. Nachdem er 408, 33 ff. gesagt hat, daß Christus nur einen Körper hat, also der Priester keinen inneren Vorzug vor dem Laien besitzt, setzt er an unserer Stelle (409, 1—10) auseinander, daß auch das „Amt" des Priesters ihm keinen unbedingten Vorzug vor dem Laien gibt. Denn so gut wie er ein Amt hat, hat es auch die Obrigkeit, ja selbst der Schuster und Bauer. Jedes dieser Aemter ist in seiner Weise für die Allgemeinheit unentbehrlich und insofern, will Luther sagen, dem des Priesters gleichwertig. Das ist ein ganz allgemeiner Gedanke. Von der ausgeformten Anschauung eines corpus christianum ist nicht die Rede. Am wenigsten darf man dies aus den Worten „in eine gemeine gerichtet" folgern. „Gemeine" heißt hier nicht mehr als „Gemeinschaft",

Demzufolge erblickt auch Luther in seiner Weise eine alles umspannende Ordnung in der Welt, die in der Erhaltung und dem Wachstum der Christenheit gipfelt. Das „Reich Gottes" ist die höhere Einheit, die Staat und (sichtbare) Kirche als ihre Mittel unter sich befaßt und sie dadurch auch untereinander verbindet. Deshalb kann auch Luther, wie an der eben angeführten Stelle, das so hergestellte Ganze als einen Körper, als eine Gemeinschaft bezeichnen. Aber der wesentliche Unterschied zwischen seiner und der kirchlich mittelalterlichen Anschauung liegt darin, daß nach ihm der Zusammenhang nicht erst künstlich, durch rechtliche Unterwerfung der einzelnen Lebensgebiete unter das Gesetz der sichtbaren Kirche geschaffen zu werden braucht. Die Einheit ist vorher schon da. Sie beruht auf einer „natürlichen", d. h. von Gott gesetzten und aufrecht erhaltenen Ordnung. Und sie wird gerade dann am besten bewahrt, wenn jedes „Ampt" sich innerhalb seiner Grenzen hält [1]).

„Christlich" aber wird das Ganze dieses Lebenszusammenhangs nur insofern und insoweit, als die daran beteiligten Personen Christen sind. Der Inhalt ihrer Tätigkeit wird den Christen nicht erst durch das Christentum vorgeschrieben, sondern vielmehr durch die göttliche Naturordnung, und das Werk selbst wird dadurch nicht christlich, daß ein Christ es ausübt [2]). Einen christlichen Staat kennt Luther ebensowenig wie ein christliches Schusterhandwerk [3]). Nur das Be-

---

vgl. Kirchenpostille X 1; 648, 3 die natur und gottis ordnung hellt, das, ßo menschen unternander ynn der gemeyn leben müssen, ist not, daß sie ßusammenthun und gemeyne purden auf gemeynem rucken tragen, gemeyne erbeytt mit gemeyner hand tun, alßo vorpindet sie die nott gemeynes wesens.

1) Vgl. die schon einmal angeführte Stelle WA VIII 151, 28 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) ein Steinmetz muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ell lang für ein halb nehme; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich teilet werde. Was gehen solche Gesetz den Geist und Gewissen an? also weltlich Ubirkeit hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade; spricht aber nit, daß dadurch das Gewissen fur Gott wohl regiert sei.

2) Das hat Luther hauptsächlich Murner klar zu machen versucht WA VII 684, 4 ff. (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers) Ist darumb der zeitlich Raum oder Statt kirchisch, daß die Christen nit mügen auf Erden leben ohne zeitlichen Raum: so wäre der Wein, Brod, ja der Bauch mit allem, das drinnen ist, auch kirchisch ... Die christliche Kirche mag nit ohn Marter, Verfolgung und Sterben, ja auch ohn Sünd sein; soll drumb Marter, Tod, Verfolgung und Sunde Kirch und Leben sein?

3) Meinecke hat (a. a. O. S. 20 ff.) demgegenüber den Nachweis versucht, daß der Staat zwar von Haus aus nicht christlich sei, aber er solle verchristlicht werden. Er beruft sich dafür auf das „Lutherwort" — wo steht es übrigens? Darf nicht auch Luther verlangen, daß man ihn regelrecht anführt? E. A. 12, 320 stimmt nicht genau —: „Verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selbst zu Nutz und zu gut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe geschehen." Daraus folgert er (S. 23), daß nach Luther „die Berufsethik (der Fürsten) zugleich der christlichen Ethik untergeordnet werde und der Staat also sich nicht nach seinen eigenen Gesetzen entfalten dürfe". Meineckes Gedanke ist sachlich vollkommen richtig, ich habe ihn selbst oben gegenüber Troeltsch des weiteren ausgeführt (S. 266 ff.) und freue mich aufrichtig, hierin Meinecke auf meiner Seite zu haben. Nur ist das keine Verchristlichung des Staates. Wenn Luther dem christlichen Fürsten — wohlgemerkt: dem christlichen Fürsten — die Pflicht auferlegt, all sein Werk aus Liebe zu tun und, wie ich es oben ausgeführt habe, auch die Gesetzgebung in der

wußtsein, aus dem heraus er handelt, ist beim Christen ein anderes als beim Nichtchristen. Der Christ weiß, daß seine Verrichtung zum Wohl des Nächsten und zur Ehre Gottes dienen soll[1]). Aber auch der Unchrist schafft, wenn er sein Amt nach Vernunft führt, und selbst dann, wenn er es nicht nach Vernunft führt, unbewußt und unfreiwillig mit an der Ordnung, die Gott stetig in der Welt hervorbringt.

In dieser Gesamtanschauung Luthers liegt es nun begründet, daß er unter gewissen Bedingungen die Stellung der christlichen Obrigkeit als Obrigkeit auch innerhalb der Kirche ins Gewicht fallen lassen kann. Sohms Antwort auf diese Frage lautet: die weltliche Gewalt befinde sich nach Luther von Haus aus innerhalb der Christenheit; darum könne sie niemals außer Rechnung gelassen werden[2]). Er bringt seine Auffassung auf die scharfe

---

Richtung auf die christliche Liebe fortzubilden, so handelt es sich dabei immer noch, um Melanchthons Ausdrücke zu gebrauchen, um die Hut der zweiten Tafel. Um die Absicht einer „Verchristlichung des Staats" bei Luther nachzuweisen, hätte Meinecke einen Beleg dafür bringen müssen, daß Luther an irgendeiner Stelle die Hut der ersten Tafel (Aufrechterhaltung des rechten Gottesdienstes im Lande) dem Fürsten als Fürsten zur Pflicht macht. Meinecke hat aber, wie es scheint, sowenig wie ich selbst einen solchen gefunden.

1) Vgl. Predigten von 1522 WA X 3; 382, 2 ff. also söl auch ein ieglicher Christ seine werck dahin richten, daß sie im geist gottes gehen, und das er dem nechsten auch darmit diene.... Wenn ein Fürst also sieht seinen nechsten unterdrücken, so söl er gedenken: das gehet mich an, ich mus den meinen nächsten schüczen und schirmen. Wu das nit im Fürsten ist, so stett sein regiment nimmer mer wol. Er mus regieren im reich gottes. Also söl auch thun ein Schuster, Schneider, schreiber ader leser. Ist er ein christlicher schneider, so sagt er, den rock mache ich darumb, das mirs gott geboten hat und das ich etwas verdiene, damit ich meinem nechsten helffen und dienen kann.

2) Als Beweisstelle auch dafür dient immer wieder die eine WA VI 408, 8 ff. „dieweil dann nu die weltlich Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, mussen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Ampt zählen als ein Ampt, das da gehore und nutzlich sei der christlichen Gemeine". Aber ich muß nun auch Sohm gegenüber wiederholen, daß die unterstrichenen Worte eine andere Spitze haben, als er annimmt. Luther geht davon aus, daß die weltliche Gewalt „gleich mit uns" d. h. gerade so gut wie wir getauft sei. Daraus erhellt: er will hier nicht einen Vorzug der weltlichen Gewalt, sondern ihre Gleichstellung begründen. Er bekämpft das Vorurteil, als ob dieses Amt, weil es mit Gewalt und Zwang umgeht, den Träger entheilige oder wenigstens mit dem Christentum nichts zu schaffen habe; vgl. WA XXX 2; 109, 6 die allergelertesten ... hielten die weltliche öberkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als were es ein ferlicher stand zur selickeit ... wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirchen." Im Blick darauf will Luther betonen, daß auch dieses Amt nicht außer Beziehung „zur christlichen Gemeine" stehe. Es „gehört" zu ihr, so gut wie die nachher aufgezählten des Schusters, Schneiders und Bauern. Denn auch dieses Amt leistet einen für die Gesamtheit und damit auch für „die christliche Gemeine" (d. h. für die unsichtbare Kirche, für das Bestehen des Reiches Gottes auf Erden) „nützlichen" Dienst. Deshalb kann es auch wie die andern als ein Gottesdienst betrieben werden. Vgl. WA XXIII 663, 5 (Auslegung des Sacharja) der Prophet wil so viel sagen, daß ynn der Christenheit sollen auch die leyen, als (= z. B.) die weltliche oberkeit mit yhrem ampt, das sie führen, ebenso wol heilig und Gott angenehm sein, als die priester, auff das also nicht allein die priester (wie vorzeiten), sondern auch die welltliche regenten heilig sein sollen. Denn sie dienen auch Gott Röm. 13. Dazu (!) mögen sie so wol glauben

Formel: „Hier gehört der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht bloß der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt (der weltlichen Gewalt) an. Die Obrigkeit (nicht bloß die Person des Fürsten) ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit" [1]). Allein — auch ganz abgesehen von dem, was eben über den Begriff der Christenheit bei Luther ausgeführt wurde — dabei ist vergessen, daß Luther das Recht, das er der christlichen Obrigkeit zuschreibt, ausdrücklich als bloßes Notrecht kennzeichnet. Das bedeutet: für gewöhnlich, unter geordneten Verhältnissen ist die Stellung des Fürsten als Fürsten in der Kirche nicht sichtbar, geschweige daß sie ein Bestandteil der Christenheit wäre [2]). Wo die Kirche selbst ihre Pflicht tut, ist der christliche Fürst in ihr nichts anderes, als eben auch ein Christ [3]). Sein Amt als solches steht außerhalb der „Christenheit". Bedeutsam wird die Tatsache, daß er nebenher noch Fürst ist, erst in dem Augenblick, wo die Kirche ihre Pflicht versäumt (oder nicht erfüllen kann). Dann fällt der Umstand ins Gewicht, daß die weltliche Gewalt an der Aufrechterhaltung der Weltordnung, die in der (unsichtbaren) Kirche ihr Ziel hat, stärker beteiligt ist, als irgendein anderes Amt (außer dem geistlichen). Denn ihr Werk ist

---

und Christen sein als die andern WA XI 257, 29 ff. (Von weltlicher Obrigkeit) Und Summa Summarum, Weyl hie S. Paulus sagt, die gewallt sey gottes dienerynn; muß man sie lassen nit alleyn den heyden, sondern allen menschen brauchlich sein. Was ists gesagt „Sie ist Gottes Dienerynn" denn so viel: die gewalt ist von natur der art, das man gott damit dienen kann? Nu were es gar unchristlich geredt, das yrgent ein gottesdienst were, den eyn Christenmensch nit thun solt oder müßte, so Gottis Dienst niemant so eben eignet als den Christen. Und auch wol gutt und nott were, das alle Fursten rechte gutte Christen weren, denn das schwert und die gewallt als eyn sonderlicher gottisdienst gepürt den Christen zu eygen fur allen andern auf erden. Darumb sollt du das Schwert oder die Gewalt schätzen, gleichwie den ehelichen Stand oder Ackerwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesetzt hat. Wie nu ein Mann kann Gott dienen im ehlichen Stand, am Ackerwerk oder Handwerk, dem Andern zu Nutz, und dienen müßte, wenn es seinem Nähsten not wäre, also kann er auch in der Gewalt Gott dienen, wo es des Nächsten Notdurft fodert: denn sie sind Gottes Diener und Handwerksleut, die das Böse strafen und das Gute schützen.

1) Kirchenrecht S. 559.

2) Wenn Sohm, immer seinen Gedanken weiterspinnend, die Stellung des christlichen Fürsten zur Kirche als die des Vogts bezeichnet, so dient dies gerade zu seiner Widerlegung. Denn diesen mittelalterlichen Titel hat Luther ausdrücklich verworfen WA XXX 2; 130, 27 (Vom Krieg wider den Türken) Nicht also, denn der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangelion oder des Glaubens. Die Kirche und der Glaube müssen einen andern Schutzherrn haben, denn der Kaiser und Könige sind WA XV 278, 1 (Zwei kaiserliche uneinige Gebote) Denn hie siehestu, wie der arme sterbliche madensack, der keyser, der seyns lebens nit eyn augenblick sicher ist, sich unverschamt rhümet, er sey der ware öberste beschirmer des christlichen glawbens.

3) Vgl. Enders VIII 344, 26 (15. Januar 1531 an Link) hoc sane verum esse libenter concessi quod princeps ut princeps sit politica persona, et sic agens non agit ut christianus qui nec est princeps nec masculus nec quicquam in mundo personarum WA XL 1; 542, 2 f. (Gr. Galaterkommentar) ubi (in Christus) omnes status, (etiam) divinitus ordinati, nihil.

„der Vernunft höhest Werk"; es ist „nach dem Predigtamt der höhest Gottesdienst und nützlichst Amt auf Erden". Daraus erwächst für einen christlichen Fürsten, d. h. für einen, der mit seinem Amt zugleich dem Ganzen dienen will, die Pflicht, der notleidenden Kirche beizuspringen. Er ist zwar nicht der einzige — darum kein Befehlen! —, wohl aber der nächste dazu. Oder sollte „die Hand nichts dazu tun, ob das Aug groß Not leidet? Ists nit unnaturlich, schweig unchristlich, daß ein Glied dem andern nit helfen, seinem Verderben nit wehren soll? Ja je edler das Gliedmaß ist, je mehr die andern ihm helfen sollen" [1]).

So schließt sich Anfang und Ende, sein Kirchenbegriff und die Bedeutung, die er der Obrigkeit gibt, bei Luther fest zusammen. Es ist alles ganz klar und in sich übereinstimmend gedacht.

II.

Auf dem Wormser Reichstag hat der deutsche Fürstenstand in seiner berufenen Vertretung gegen Luther Stellung genommen. Eine Reform großen Stils, wie er sie in der Schrift an den christlichen Adel umrissen hatte, war dadurch zur Unmöglichkeit geworden. Aber es war doch nicht jede Möglichkeit einer Reform abgeschnitten. Eine Stelle blieb noch, von der aus Luthers Gedanken zur Verwirklichung gelangen konnten.

Schon im christlichen Adel hat Luther im Vorübergehen auf die Bedeutung der Einzelgemeinde hingewiesen [2]) und deren Zuständigkeit in Glaubens- und Reformationsfragen hervorgehoben. Jede Gemeinde, wie klein sie auch sein mag, ist im Besitz aller Gaben und Rechte, die aus dem Evangelium fließen [3]); jede ist darum ein Ganzes, ist „Kirche" und somit befugt, in ihrem Bereich das zu tun, was sie auf Grund des Evangeliums für geboten hält [4]).

---

1) WA VI 409, 12.

2) WA VI 446, 14 Was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seel, hat nit allein ein iglich Gemein, Rat oder Ubirkeit Gewalt abzutun und wehren, ohn Wissen und Willen des Papstes oder Bischofs: ja ist auch schuldig, bei seiner Seelen Seligkeit dasselb zu wehren, ob es gleich Papst und Bischof nit wollten.

3) WA VI 450, 1 ff. So rath ich das, ... daß ein iglich frumm Christenmensch sein Augen aufthue ...; bleib daheimen in seiner Kirchen und laß ihm sein Tauf, Evangelium, Glaub, Christum und Gott, der an allen Orten gleich ist, das Beste sein ... Es kann dir wider Engel noch Papst soviel geben, als dir Gott in deiner Pfarr gibt.

4) Rieker hat höhnisch von dem „sogenannten Gemeindeprinzip" gesprochen und es S. 71 ff. seines Buchs zu widerlegen versucht. Es ist allerdings richtig, daß mit dem „Gemeindeprinzip" vor dem Erscheinen von Sohms Kirchenrecht vielfach irrige Vorstellungen verknüpft worden sind; die Sache an und für sich hat Sohm nicht angetastet, sondern bekräftigt. Was Rieker dagegen vorbringt, ist gerechterweise bei den neueren Verhandlungen außer Betracht gelassen worden. Nur ein Punkt bedarf vielleicht noch einer Bemerkung (vgl. Drews S. 35 Müller S. 43 ff.). Rieker sagt S. 67: „gerade deshalb, weil Luther nur eine unsichtbare Kirche kennt, weiß er nichts von einer Kirche als frei verbundener Genossenschaft der Gläubigen, als einer vom Staat unterschiedenen Verbandseinheit". Jeder Versuch einer (der) Kirche, als eigene Größe aufzutreten und sich selbst eine Ordnung zu geben, würde, meint Rieker, darauf hinauslaufen, die Kirche, die Gegenstand des Glaubens und darum unsichtbar ist, sichtbar machen zu wollen. — Darin steckt ein Mißverständnis, das Luther selbst ausdrücklich bekämpft hat. Ein Handeln der Gemeinde als Gemeinde

Es entsprach deshalb ganz Luthers Anschauung, wenn nach dem Wormser Reichstag einzelne Gemeinden, vor allem die Wittenbergische, von sich aus die Reform in Angriff nahmen. Luther brauchte, indem er diese Bewegung ermutigte und unterstützte, nur die schon in den Jahren 1519—21 von ihm ausgesprochenen Grundsätze anzuwenden und weiter auszubauen.

Die wichtigsten Fragen, um die es sich zunächst handelte, bezogen sich auf die Umgestaltung des Pfarramts und des Gottesdienstes im evangelischen Sinn.

Im Blick darauf betont Luther jetzt erst recht kräftig die Befugnis jeder einzelnen Gemeinde, die ihr vorgetragene Lehre zu prüfen, einen schriftwidrig predigenden Pfarrer abzusetzen und einen andern dafür zu erwählen [1]). Er wiederholt, daß mit Rücksicht auf diese Mündigkeit der Gemeinde auch ein rechtschaffener Pfarrer ihr nicht ohne ihre Zustimmung aufgedrungen werden dürfe [2]).

Neu ist jedoch die Tragweite, die Luther nunmehr dem „Absetzen" gibt. Dieser Fall kam ja jetzt häufig genug in Frage; er wurde jedoch verwickelt vermöge der rechtlichen Folgen, die sich an das Absetzen knüpften. Luther hat auch diese mutig auf sich genommen. Er versteht das Absetzen ganz ernsthaft in dem Sinn, daß die Gemeinde einem falschen Lehrer, einem „Wolf", die Pfründe nehmen

---

bedeutet nicht den Anspruch, Gemeinde der Heiligen zu sein, und handlungsfähig wird eine Gemeinde nicht erst dann und nicht dadurch, daß alle ihre Angehörigen Glieder am Leibe Christi sind (vgl. den Anfang der Schrift Daß eine christliche Gemeinde usw. WA XI 408, 5: aufs erst ist vonnöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeine sei, auf daß nicht, wie allzeit die Unchristen gewohnet, unter christlicher Gemeine Namen Menschen menschlich Handel furnehmen). Es genügt, daß überhaupt Christen in einer Gemeinde sind. Sie müssen sich aber überall da finden, wo das Wort verkündet wird. Und dies, das Wort und sein Gebot, nicht der persönliche Glaubensbesitz, gibt den Gliedern der Gemeinde das Recht, ihr Handeln als im Namen Gottes vollzogen zu betrachten; vgl. de instit. min. eccl. WA XII 194, 33 ff. nachdem Luther selbst das Bedenken vorgebracht: iam si et hic vos scrupulus terret, vos non esse recte ecclesiam dei und dies mit der Antwort zurückgewiesen hat: hoc igitur rectum est, esse apud vos in multis verbum dei et cognitionem Christi, fährt er fort: quare eos, qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanctitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. quare nihil est quod dubitetis, apud vos esse ecclesiam dei, etiamsi tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus ceteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est, modo cum humilitate et orationibus rem gesserint. Vgl. auch WA XVII 1; 157, 7 verbum hic habemus, oportet habeamus sanctos, qui si vix 3 sint, tamen omnes vocamur sancti.

1) WA XI 411, 5 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) also, daß sie (die Zuhörer) nicht allein Macht und Recht haben, alles, was gepredigt wird, zu urtheilen, sondern sind schuldig zu urtheilen, bei gottlicher Majestät Ungnaden ... Also schließen wir nu, daß wo ein christliche Gemeine ist, die das Evangelium hat, nicht alleine Recht und Macht hat, sondern schuldig ist, bei der Seelen Seligkeit, ihrer Pflicht nach, die sie Christo in der Taufe gethan hat, zu meiden, zu fliehen, abzusetzen, sich zu entziehen von der Ubirkeit, so die itzigen Bischoff, Aebt, Klöster, Stift und ihr gleichen treiben.

2) WA XI 414, 1 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) Uber das, wenn sie nu gleich rechtschaffene Bischoffe wären, die das Evangelium haben wollten und rechtschaffene Prediger setzen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht thun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen.

und sie einem Würdigen übertragen dürfe [1]). Denn wer dem Wort Gottes zuwider predigt, hat das Recht auf das geistliche Gut verwirkt. Die Pfründe ist dazu gestiftet, daß durch sie Nutzen, nicht Schaden geschaffen werde [2]).

Aber wo es gilt, diesen allgemeinen Grundsatz anzuwenden, macht Luther doch eine bedeutsame Einschränkung. Er will daraus nicht gefolgert wissen, daß eine evangelisch gesinnte Gemeinde sich beliebig geistliche Güter innerhalb ihres Bezirks aneignen und sie den von ihr erwählten Predigern übertragen dürfe. Vielmehr gesteht Luther ihr das tatsächliche Verfügungsrecht nur bei solchen Pfründen zu, bei deren Begründung sie irgendwelchen Anteil gehabt hat [3]). Ein Hinausgreifen darüber (seitens einer Ortsgemeinde) hat Luther immer als Raub beurteilt [4]). Wo eine Gemeinde eine Pfründe weder besitzt noch auch auf gütlichem Wege erlangen kann, da hält er sie für verpflichtet, den Prediger selbst zu ernähren [5]).

Wie hinsichtlich der Lehre, so betrachtet Luther auch hinsichtlich der Ordnung des Gottesdienstes jede Gemeinde als für sich allein zuständig. Daß der Kampf um die Messe zunächst Angelegenheit der einzelnen Gemeinde war, bedarf keines Worts. Aber auch in der Frage, wie der Gottesdienst neu aufzubauen sei, erkennt Luther die Selbständigkeit der Einzelgemeinde rundweg an. Als er die formula missae veröffentlichte, verwahrte er sich dagegen, daß der Wittenberger

---

1) Karl Müller hat jetzt seine frühere Deutung des „Absetzens" mit Recht zurückgezogen; vgl. zum Sinn des Ausdrucks die Fortsetzung der eben angeführten Stelle WA XI 411, 20: daß gottlich Recht sei und der Seelen Selikeit not, solche Bischoff, Aebt, Klöster und was des Regiments ist abzutun oder zu meiden. — Dies Zusammenstellung „abzutun oder zu meiden" macht es unzweifelhaft, daß unter dem vorausgehenden „Absetzen" mehr verstanden sein muß als ein bloßes Sichentziehen. Noch deutlicher ist ib. 411, 10 das man sie aus der Christenheit vertreibe und verjage als die wolff, diebe und morder 413, 9 heysst den andern abtretten und setzet yhn ynn kraft dieser Worte abe.

2) E. A. 53, 154 (12. Dezember 1522) Es ist keinem Prediger darumb Gut und Zinse geben, daß er Schaden, sondern Frommen schaffen solle. Schaffet er nicht Frommen, so sind die Güter schon nimmer sein.

3) Das zeigt am deutlichsten der Fall von Altenburg (Müller S. 103 ff.). Luther spricht der Gemeinde dem Grundsatz nach das Recht zu, nicht bloß die Predigerpfründe sich anzueignen, sondern sogar den Propst von Altenburg selbst zu vertreiben (Enders III 348, 30 f.). Aber tatsächlich kämpft er nur für die Predigerpfründe und hält es für nötig, ein Anrecht der Gemeinde an sie positiv nachzuweisen (ib. 349, 59: so ist die Kirche und der Raum ja unser).

4) Vgl. außer seinem Bescheid an die Bauern sein Urteil über die Orlamünder WA XVIII 97, 17 (Wider die himmlischen Profeten) auch haben die Orlamünder kein Recht gehabt einen Pfarrer zu wählen auf eines andern Sold, weil es dem Fursten und seiner Ordnung zustund ib. 23 pfarr und rendten, die nicht ihr sind", und insbesondere die Bemerkung über die Straßburger und Basler E. A. 54, 80 desgleichen auch der Städt halben, Basel und Straßburg (sc. ist es fährlich), so die Stift, die doch nicht in ihrer Gewalt, mit eigener Gewalt verschlossen und eingenommen haben; dazu Enders VII 371, 26 Ampt und Zinse sind nicht euer.

5) WA XVIII 325, 9 (Vermahnung zum Frieden) will die oberkait nicht, so wele sie eynen eygen (Pfarrer) und neren denselben von yhren eygen gütern und lasse der oberkeit ihre güter.

Brauch andern Gemeinden aufgedrängt werden solle [1]). Er benennt sogar innerhalb seines Entwurfs ausdrücklich mehrere Punkte, an denen es die Gemeinden so oder so halten könnten.

Ihr Siegel erhält diese Auffassung von der Einzelgemeinde durch den Titel, den Luther dem Pfarrer gibt. Er nennt ihn gern episcopus, ohne Zweifel, um damit anzudeuten, daß jede Gemeinde ein in sich abgerundetes Ganze darstelle [2]).

So genau das alles unter sich und mit Luthers ursprünglichen Anschauungen übereinstimmt, dennoch ergab sich bei der Durchführung eine grundsätzliche Schwierigkeit. Eine Spannung, die in Luthers Kirchenbegriff von Haus aus lag, trat jetzt deutlich zutage. Sie knüpfte sich an die Frage: was ist Einzelgemeinde im ganz greifbaren Sinne des Worts?

Der Bereich, innerhalb dessen die „Einzelgemeinde" sich entwickelte, war überall durch die politische Gemeinde abgegrenzt. Die reformatorische Bewegung, die in einer Stadt entstand, hatte das naturgemäße Bestreben, die ganze Einwohnerschaft mit sich fortzureißen. Das Ziel war, daß bürgerliche und kirchliche Gemeinde dem Umfang nach zusammenfielen.

Diesen Anschluß an die politische Form hat auch Luther selbst als das Gegebene betrachtet. Er faßt zwar gelegentlich die Möglichkeit ins Auge, daß eine kirchliche Gemeinde sich aus dem politischen Zusammenhang herauslöste [3]) oder sich mit bloßem Hausgottesdienst begnügte [4]), und es ist bedeutsam, daß er sich diesem Gedanken überhaupt geöffnet hat. Er gewährt damit dem Plan einer Freiwilligkeitskirche von vornherein einen gewissen Spielraum. Jedoch als das Wünschenswerte galt ihm das doch nicht. Wenn er anstatt dessen die politische Gemeinde als Rahmen für die kirchliche betrachtet, dann lag aber für ihn sofort das Weitere darin eingeschlossen, daß die Neugestaltung im Einverständnis mit der Obrigkeit erfolgen müsse. Schon deshalb wollte er sie beigezogen haben, um dem reformatorischen Vorgehen den Charakter des Aufrührerischen zu benehmen [5]). Den Versuch, durch gewaltsamen Umsturz den Sieg des Evangeliums herbeizuführen, hat er entschieden mißbilligt und im bestimmten Fall sogar die Vertreibung eines

---

1) WA XII 206, 12 und 214, 14 ff.

2) Enders III 206, 23 (1. August 1521) factum episcopi Cameracensis ib. 439, 1 (3. Aug. 1522) episcopo Zwickaviensis ecclesiae WA XII 194, 14 ut multae civitates hoc modo episcopos suos eligant WA X 2; 140, 10 er solle ynn einer iglichen statt eyn bischoff setzen ... dawider streiten nu diese itzige bapstische Bischofe, die haben ... sich selb ubir vil stette Bischofe gemacht.

3) Vermahnung zum Frieden WA XVIII 325, 11 Will aber die oberkeyt solchen yhren erweleten und ernenneten Pfarrherr nicht leyden, so las man yhn fliehen ynn eyne ander stad und fliehe mit yhm, wer da will, wie Christus leeret.

4) WA XII 171, 17 ff. (de inst. eccl. min.) tutius enim et salubrius esset, quemlibet patremfamilias suae domui legere euangelion et baptisare (quando id laicis permittit etiam totius orbis consensus et usus) eos qui sibi nascerentur ac sic iuxta doctrinam Christi se et suos regere, etiamsi tota vita vel non audeant vel non possint Eucharistiam sumere.

5) WA X 3; 9, 11 (Predigten von 1522) man sollt gar mit ernste zuvor darumb gebeten haben und die obersten dazu genommen haben, so wüßte man, das es aus gott geschehen were.

darauf hinarbeitenden Predigers verlangt [1]). Dagegen „was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nit fur Aufruhr zu halten" [2]).

Wie hat Luther nun in diesem Fall das Recht der Obrigkeit begründet, und wie weit hat er es erstreckt? Die Antwort ist einfach zu geben. Luther spricht sich genau ebenso aus wie vor dem Wormser Reichstag. Er überträgt jetzt nur, was er in der Schrift an den Adel im Blick auf die Territorien gesagt hatte, auf die kleineren städtischen Verhältnisse.

Als Voraussetzung für ein Eingreifen der Obrigkeit gilt ihm nach wie vor der Notstand der Kirche [3]). Die Bischöfe — sie treten nunmehr in den Vordergrund — erfüllen ihre Pflicht nicht, die Gemeinden mit rechtschaffenen Predigern zu versorgen. Also muß Selbsthilfe eintreten.

Die Aufgabe, die der Obrigkeit dabei zufällt, gliedert Luther wieder in gleicher Weise wie vordem. Er scheidet die Pflicht, die der Obrigkeit an und für sich obliegt, von derjenigen, zu deren Erfüllung sie nur durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde genötigt wird. Ganz scharf hält die Eingabe, die Luther für den Altenburger Rat verfaßt hat, diese zwei Gesichtspunkte auseinander: „Nu wir aber unsern Herrn Probst und Pastores befinden, als die nicht alleine das Evangelion nicht lehren, sondern auch wehren und verfolgen, werden wir aus eigenem Gewissen bewegt zu handeln und fürzunehmen, das unser selbs und unser Nähisten, der Stadt Alldenburg Selickeit noth ist, als denen wir aus zweierlei Pflicht zu dienen schuldig sind, nemlich (1) des leiblichen Regiments und (2) brüderlicher christlicher Liebe halben" [4]).

1) E. A. 53, 222 (4. Dez. 1523) Es ist für mich kommen, wie ein Prediger bei euch sei, der das Evangelion zu predigen furgenommen, aber das Volk dahin führe oder je nicht wehre demselben, daß sichs unterwindet mit gewalt dazu zu thun vgl. ebenda 223 (5. Dez. 1523) daß mein gnädigster Herr mit Gewalt dazu thue und den Prediger zu Olsnitz entweder vertreibe oder zwinge, solch ungeschickt Ding dem Volk wieder auszureden und zu widerrufen.

2) WA VIII 679, 26, ebenso WA XVIII 22, 12 und 71, 9 ff.

3) WA XI 414, 30 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) Nu aber zu unsern Zeiten die Noth da ist und kein Bischoff nicht ist, der evangelisch Prediger verschaffe, gilt hie das Exempel von Tito und Timotheo nichts; sondern man muß berufen aus der Gemeine, Gott gebe, er werde von Tito bestätiget oder nicht. Denn also hätten auch die than oder thun sollen, die Titus versorget, wo ihn Titus nicht hätte bestätigen wollen oder sonst Niemand gewesen wäre, der Prediger eingesetzt hätte.

4) Enders III 347, 8 ff. vgl. für den zweiten Gesichtspunkt noch 348, 26 die Berufung auf das allgemeine Priestertum und 349, 75 „da zwingt uns unser Gewissen und schuldiger Liebe Pflicht". — Um Müllers Einwand zu begegnen, daß hier die beiden Gesichtspunkte von Luther als zusammenwirkend, nicht als verschiedenartiges Handeln hervorbringend gedacht seien, weise ich noch auf folgende Stellen hin: Enders V 271, 23 ff. (11. November 1525) quod quaeris, an principis sit prohibere abominationes, causantibus adversariis .. principes in externis solum ius imperii habere: respondeas ... principes nostri non cogunt ad fidem et evangelion, sed cohibent externas abominationes... debent enim principes publica flagitia, ut periuria, blasphemias nominis dei manifestas quales istae sunt cohibere. In diesem Fall, wo es sich um die Unterdrückung der Messe handelt, wird ausschließlich die obrigkeitliche Pflicht des Kurfürsten betont. Aber anders lautet es, wenn der Kurfürst angegangen wird, bei der Bestellung eines Predigers mitzuhelfen. Enders III 351, 29 (5. Mai 1522) nam

Von der Obrigkeit als solcher verlangt Luther diesmal vornehmlich, daß sie die Abhaltung der Messe verbiete. Die Dinge, auf die er früher hingewiesen hat, Verhinderung der Zahlung der Annaten usw., galten ihm offenbar für seine Anhänger als erledigt, berührten auch die „Obrigkeiten", mit denen er es in dieser Zeit zu tun hat, zu wenig, als daß er darauf hätte zurückkommen müssen. Aber die Messe erschien ihm dafür je länger je mehr als etwas Unleidliches. Sein Beweis, daß die Obrigkeit sie von Amts wegen unterdrücken müsse, führt jedoch auf dieselbe Anschauung von der Pflicht der weltlichen Gewalt zurück, wie sie oben bereits festgestellt wurde. Die Messe ist, das wird er nicht müde klarzumachen und einzuprägen, nichts anderes als offenkundige Gotteslästerung. So gut nun wie die Obrigkeit sonst gegen solchen Frevel einschreitet, muß sie auch hier ihre Schuldigkeit tun [1]). Andernfalls ist Gottes Zorngericht über Stadt und Land zu erwarten [2]). Die Anrufung der Obrigkeit stützt sich also darauf, daß durch die Abhaltung der Messe das leibliche Wohl der Untertanen, für das die Obrigkeit verantwortlich ist, mittelbar bedroht wird. Luther denkt nicht daran, die Befugnisse der Obrigkeit ins Geistliche hinein zu erweitern. Sie soll nur ihres gewöhnlichen Amtes walten. Darum kann und soll sie auch in diesem Fall Zwang anwenden. Aber es versteht sich von selbst und ist zudem von Luther auch hervorgehoben worden, daß nur eine (in seinem Sinn) christliche Obrigkeit diese Ausdeutung ihrer Pflicht anzuerkennen vermochte [3]).

---

et principis ut christiani fratris etiam principis nomine interest, lupis adversari et pro sui populi salute sollicitum esse. E. A. 53, 136 (8. Mai 1522) denn E. K. F. G. . . ., ist auch für sich selbs schüldig, als ein christlich Mitglied, dazu zu rathen und zu helfen, auch als ein christlich Fürst, sofern es sein mag, den Wolfen zu begegnen.

1) Vgl. die eben angeführte Stelle aus Enders V 271, 23 ff. und schon vorher WA XV 774, 8 iudex et consul ist schuldig blasphemum anzunehmen, sic et illos capere deberet.

2) WA VIII 679, 24 (Treue Vermahnung usw.) Und fur das erste, laß ich die weltlich Ubirkeit und Adel itzt anstehen, welche wohl sollten aus Pflicht ihrer ordenlicher Gewalt dazu thun, ein iglicher Furst und Herr in seinem Land . . . ebda 680, 7 sie sollten das Ihre dazu thun und mit dem Schwerdt, das sie tragen, wehren, soviel sie mochten, ob sie Gottis Zorn doch einis Theils zuvorkommen und lindern kunnten . . . Nit daß man itzt sollt die Pfaffen todten, wilchs ohn Noth ist; sondern nur mit Worten vorbieten und drob mit Gewalt halten, was sie treiben ubir und wider das Evangelion. WA XVIII 23, 2 ff. (Vom Greuel der Stillmesse) denn weil sie mit uns in einer Stadt und Gemeinen wohnen und aller äußerlicher Gemeinschaft mit uns genießen, würden wir zuletzt ihre wissentliche Lästerung auch auf uns tragen müssen als die drein verwilligen. 24, 24 und 36, 26 ff. darumb lieben Christen, laßt uns für solchem Greuel fliehen und der Sach eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese Gotteslästerung abthun, daß wir nicht frembde Sünde auf unsern Hals laden. Denn die Oberkeit schüldig ist, solche öffentliche Gotteslästerung zu wehren und strafen. Leidet sie es aber und siehet zu, wo sie es wehren kann, wird doch Gott nicht durch die Finger sehen und mit greulichem Ernst beide, die Lästerer und so dazu verwilligen, strafen, daß ihnen zu schwer werden wird.

3) E. A. 53, 113 (7. März 1522) Ich verdamme als ein Greuel der Papisten Messe. . . . Ich will aber nicht Hand anlegen noch jemand, so ohne Glauben ist bereden, viel weniger zwingen, daß er sie mit Gewalt abtue. — Und andrerseits E. A. 53, 368 (9. Februar 1526) das erst, weil E. K. F. G. durch Gottes Wort

Das zweite, was Luther von der Obrigkeit erwartete, war die Mitwirkung bei der Bestellung evangelischer Prediger. Der Begründung wie der Sache nach entspricht dieser Punkt der seinerzeit an den christlichen Adel gerichteten Forderung, auf ein Konzil hinzuarbeiten. Darum betont Luther aufs neue, daß dies eine Frage sei, bei der die Obrigkeit nicht wie sonst als Richterin, sondern als persönlich Mitbeteiligte auftrete. Was sie für die christliche Gemeinde tut, tut sie nicht kraft ihres Amtes, sondern aus brüderlicher Liebe zum Nächsten[1]). Daraus ergibt sich zugleich Maß und Form ihres Eingreifens. Sie kann bei der Aufstellung eines Predigers nicht befehlen. Luther wünscht zwar wie immer, daß die überragende Stellung der Obrigkeit kräftig zum Ausdruck käme. Den Erfurtern hat er das deutlich zu Gemüte geführt[2]). Die Auktorität der Obrigkeit war ja tatsächlich unentbehrlich, zumal wenn es sich etwa um Durchsetzung des Anspruchs auf eine Pfründe handelte. Aber ebensowenig ist es Luthers Meinung, daß der Rat über die Gemeinde hinweg verfügen könnte[3]). Die Zustimmung der Gemeinde oder doch einer evangelisch gesinnten Minderheit wird immer von ihm vorausgesetzt[4]). So ging es auch in der Wirklichkeit zu. Der Anstoß kam

---

gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sei und doch als eine weltliche Obrigkeit müßt sie schützen und mit Zinsen und Gütern bisher versorget handhaben.

1) Vgl. die Stellen S. 354 A. 4.

2) E. A. 65, 238 ff. = WA XVIII 539, 11 Item ein Artigkel ist vorgessen, das Ein Erbar Rath nichts tue, keine macht habe, yhm nichts vortrawet werde, sondern sitze da wie ein Gotze unnd Zyfra und laß yhm fürkauen von der gemeyne wie eym kinde. Vgl. auch den Bescheid an die Bauern WA XVIII 325, 8, daß sie zuerst solchen demüthiglich bitte von der Oberkeit.

3) Für Müllers Satz (S. 78), daß die Obrigkeit nach Luther auch da für evangelische Predigt sorgen müsse, wo das Wort nicht begehrt würde, ja wo man es verachte, finde ich keinen Beleg, außer etwa WA XI 414, 1 ff. (Daß eine christliche Versammlung usw.) wenn sie nu gleich rechtschaffene Bischoffe wären, die ... rechtschaffene Prediger setzen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht tun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen; ausgenommen, wo es die Not erzwunge, daß die Seelen nicht verdürben aus Mangel gottlichs Worts. Denn in solcher Not, hast du gehort, daß nicht alleine mag ein Iglicher einen Prediger verschaffen, es sei durch Bitten oder weltlicher Uberkeit Gewalt; sondern soll auch selb zulaufen, auftreten und lehren wo ers kann." Aber hier ist nicht eine Gemeinde vorausgesetzt, die dem Wort gegenüber sich bewußt ablehnend verhält, sondern eine, die es überhaupt noch nicht gehört hat. In solchem Fall kann allerdings der Rat oder auch ein Einzelner einen evangelischen Prediger herbeirufen. Aber ob dieser dann in der Gemeinde Boden findet, das ist erst noch die Frage. Daß der Rat ihn auch in dem Fall halten müßte, wenn die Gemeinde sich geschlossen widersetzte, hat Luther hier nicht gesagt und ist gewiß auch nicht seine Meinung. „Wo man uns nicht hören will, da sind wir leicht und bald geschieden."

4) Vgl. nicht bloß die Leisniger Kastenordnung, wo unter den „Wir", die ihre „christliche Freiheit" haben wollen (WA XII 16, 17), die gemeinen Einwohner der Stadt und Dörfer ausdrücklich mitgenannt werden, und zugleich der ganze Entwurf förmlich als brüderliche Vereinigung gekennzeichnet wird (XII 16, 13 17, 24 21, 11), sondern auch den Brief Luthers an die Erfurter. Luther fordert, obwohl er den Rat an die erste Stelle gesetzt haben will, bezüglich der Predigerwahl doch bloß E. A. 65, 240 = WA XVIII 534, 11 der Rat soll aber die Obermacht haben zu wissen, was für Personen in der Stadt Aemter haben, vgl. 540, 10. — Ebenso bezeichnend ist der Ausdruck WA XVIII

regelmäßig aus der Gemeinde selbst und eher mußte die Gefahr abgewehrt werden, daß die Gemeinde den Rat vergewaltigte [1]).

Wie alles Bisherige sich ganz mit den Ausführungen der Schrift an den Adel deckt, so wird auch die Grenze, bei der jede Befugnis der Obrigkeit endigt, wiederum scharf sichtbar. Bei der Ordnung der kirchlichen Dinge selbst hat die Obrigkeit nicht das entscheidende Wort. Die Form des Gottesdienstes in der Gemeinde bestimmt nicht der Rat, sondern der Pfarrer. Hier zeigt sich eine Wirkung davon, daß Luther den Pfarrer als episcopus bezeichnet [2]). Der Rat soll der Kirche aufhelfen, aber nicht sie regieren.

Ein Zug in Luthers Bild von der Gemeinde bedarf jedoch noch einer besonderen Hervorhebung. Wenn er in der geschilderten Weise die Anlehnung der kirchlichen Gemeinde an die bürgerliche billigt und fördert, so bejaht er damit zugleich unzweideutig, wie er es von jeher getan, den Gedanken der Volkskirche. Ohne diese letzte Absicht wäre die Stellung, die er der Obrigkeit einräumt, unverständlich.

Aber aus der Bezugnahme auf die bürgerliche Verfassung konnten auch wieder Dinge hervorgehen, die Luthers Sinn doch zuwiderliefen. Es mochte vorkommen, daß eine entschlossene Minderheit mit oder ohne Beihilfe des Rats, vielleicht mit Ueberrumpelung des Rats, die bisherige kirchliche Ordnung in der Stadt stürzte und eine neue aufrichtete, die dann mit einem Schlag für die ganze Einwohnerschaft

---

72, 25 (Wider die himmlischen Propheten) „wo Gott etwas heißt die Gemeine thun und das Volk nennet, daß ers nicht will vom Pofel ohne Oeberkeit, sondern durch die Oeberkeit mit dem Volk gethan haben". Luther sagt nicht: durch die Oeberkeit, sondern „durch die Oeberkeit mit dem Volk".

1) Alfred Schultze hat (Stadtgemeinde und Reformation, Tübingen 1918) in ausgezeichneter, tatsachensatter Darstellung gezeigt, wie die reformatorische Bewegung den „Durchbruch des Körperschafts-, des Gemeindegedankens" innerhalb der Stadtverfassung bewirkt hat; in der Weise, daß die Bürgergemeinde sich als „Grund- und Hauptorgan der Stadtverfassung" fühlt und der Rat ihr gegenüber nur als das Gemeindehaupt, als das ausführende Gemeindeorgan erscheint. Er hat es selbst nachdrücklich unterstrichen (S. 47), daß hier der religiöse Gedanke in das Politische hinüberwirkt. Aber es scheint mir dann nicht ganz im Einklang damit zu stehen, wenn Schultze zu Anfang seiner Darstellung (S. 31 A. 1) es nicht ohne Einschränkung gelten lassen will, daß aus Luthers Anschauung von der unsichtbaren Kirche durch Vermittlung des Gedankens vom allgemeinen Priestertum der Antrieb zu einer bestimmten Verfassung folgt. Ich will nicht früher Gesagtes über die Bedeutung des allgemeinen Priestertums wiederholen, aber hinüberwirken konnte der religiöse Gedanke doch nur, wenn in ihm selbst bestimmte Forderungen für den Aufbau einer Gemeinde enthalten waren. Das Neue gegenüber dem Mittelalter war, daß sich jetzt die Stadtgemeinde auch in religiöser Hinsicht als ein in sich geschlossenes Ganze, als einen zu selbständigem Handeln befähigten Körper erfaßte. Damit hebt sich, auch wenn sie räumlich damit zusammenfällt und die Formen der städtischen Verfassung benutzt, doch dem Gedanken nach die Kirchgemeinde von der bürgerlichen Gemeinde deutlich ab. (Hier ist zugleich der Unterschied von Zwingli deutlich. Zwingli hat allerdings bürgerliche und kirchliche Gemeinde in eins gezogen).

2) Vgl. die formula missae WA XII 209, 13 tamen in arbitrio stabit episcopi, quoties illum omitti voluerit. 210, 6 iuxta arbitrium episcopi cantetur. 13 nisi episcopo placuerit. 211, 5 tamen et hoc habet in manu episcopus. 214, 5 et hic quoque liberum sit episcopo.

gelten sollte. Das ist in Wittenberg durch Karlstadt geschehen [1]). Hiegegen empörte sich jedoch bei Luther das Gefühl für Wahrhaftigkeit und Freiheit des persönlichen Glaubens. Er empfindet es als einen unerhörten Druck auf die Gewissen, als eine vom Teufel angestiftete Schädigung seines ganzen Werks [2]), daß sozusagen über Nacht die ganze Ortsgemeinde als überzeugte evangelische Christen behandelt werden sollte. Er weiß wohl, „die Masse folgt immer blindlings". „Wenn man gebietet, fällt der ganze Haufe zu." Aber das Ergebnis ist, daß sich hintendrein bei den Ernsthaften schreckliche Gewissensängste einstellen und daß die Leichtfertigen in dem Aberglauben bestärkt werden, als ob Mitmachen und Brechen von Gebräuchen die Hauptsache in der Religion wäre. Darum stemmt er sich mit aller Kraft gegen eine derartige Vorwegnahme der persönlichen Entscheidung. Er predigt gewaltig von der Verantwortung, die jeder einzelne für sich und für seinen Glauben trägt. „Wir sein alle zum Tod gefoddert und wird keiner fur den andern sterben; sondern ein iglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein fur sich selbs, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen . . .; es muß ein iglicher allda auf seine Schanz selbs sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit ihnen im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir." Man kann und soll niemand zum Glauben zwingen; man soll deshalb auch niemand nötigen oder veranlassen, eine Zeremonie mitzumachen, für die er innerlich noch nicht reif ist. In diesem Sinn hat Luther Karlstadts Neuerungen abgeschwächt. Die Anordnungen, die er traf, sollten Raum schaffen für verschiedene Bedürfnisse und Entwicklungsstufen [3]).

Mit dieser Haltung wendet Luther sich aber nach der Seite der Freiwilligkeitskirche [4]). Bei dem nächsten ähnlichen Anlaß, bei der Einführung der formula missae, geht er sogar noch um einen Schritt weiter in dieser Richtung. Denn wenn er dort den Wunsch ausspricht, daß vor dem Abendmahl eine Prüfung abgehalten und ein besonderer Platz für die Abendmahlsgäste bestimmt werden sollte, damit sie von der Gemeinde gesehen und überwacht werden könnten [5]), so nähert er sich sogar dem Gedanken einer Bekenntniskirche.

1) Man beachte auch Luthers Mahnung an Hausmann Enders III 312, 17 (17. März 1522) tu vero vide, ne quicquam sinas novari communi decreto aut impetu: verbo solo impugnanda sunt, verbo prosternenda sunt, verbo delenda sunt, quae nostri vi et impetu tentaverunt. WA X 3; 16, 6 aber wollt jn keyn satzungen machen, auch auff keyn gemeyne ordnung dringen.

2) Von beiderlei Gestalt WA X 2; 31, 4 ff. bes. 8 ff. Ich sehe nichts sonderliches unrechts furgenommen on das der satanas hatt zusehr auf die eyle drungen, die lieb wollen uberhupffen.

3) So hat Luther selbst sein Verfahren gedeutet Enders III 320, 28 (26. März 1522) utramque enim speciem liberam fecimus, sed iis qui digni et timorati fuerint. Caetera omnia in suo ritu permittimus et unumquemque in suo sensu abundare. Solo autem verbo agimus, docentes quid evangelion de missa et communione habeat, neminem cogentes abstinere vel celebrare. conscientia cuiusque sibi viderit, ut evangelio respondeat, donec omnes crescant et omnes evangelici fiant.

4) WA XI 253, 7 (Von weltlicher Obrigkeit) daß Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben sollt.

5) WA XII 215, 19 episcopo primum significetur, qui futuri sint communicantes petantque ipsi caena domini communicari, ut eorum et nomina et vitam cognoscere

Aber Luther gibt bei alledem die Grundlage, auf die er sich gestellt hat, die Volkskirche, doch nicht preis. Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, beides hat Luther gewollt. Man darf nicht, wie Drews getan hat, die Frage auf ein Entweder-Oder zuspitzen. Der Tatbestand nötigt vielmehr zu der Anerkennung, daß Luther das eine wie das andere in derselben Zeit erstrebt hat. Beides wurzelt gleichmäßig in seinen reformatorischen Grundgedanken: die Volkskirche in seiner Ueberzeugung von der sieghaften Macht des Worts [1]), die Freiwilligkeitskirche in seiner Forderung persönlicher Gewissenhaftigkeit. Und wenn Luther in diesen Jahren in die Zukunft hinausblickt, so hört man ihn ebenso von einer Zeit reden, in der einmal alle evangelisch sind [2]), wie davon, daß man zu einer „christlichen Versammlung" käme, in der auch der Bann geübt werden könnte [3]).

Aber wie stellt sich Luther dann die Vereinigung seiner beiden

---

queat. deinde petentes non admittat, nisi rationem fidei reddiderint . . . 216, 8 deinde ubi episcopus viderit eos intelligere haec omnia, etiam hoc observabit an vita et moribus eam fidem et intelligentiam probent . . . deinde ubi missa celebratur, convenit, ut communicaturi seorsum uno loco et una turba constent . . . quod oporteat eos palam videri et nosci tam ab iis, qui communicant, quam iis qui non communicant, quo deinde eorum vita quoque melius videri et probari et prodi possit. nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis et hominibus sese confitentur esse christianos.

1) Diese Seite kommt namentlich auch in Luthers Stellung gegenüber der Kindertaufe zum Ausdruck. Luther will an der Kindertaufe aus zwei Gründen festhalten: 1. um damit darzustellen, daß die Gnade eine zuvorkommende ist. Nur so wird die Taufe für den einzelnen wirklich zum Trost, vgl. WA XXX 1; 217, 26 also mus man die Tauffe ansehen und uns nütze machen, das wir uns des sterken und trösten, wen uns unser sund oder gewissen beschweret, und sagen: Ich bin dennoch getaufft, bin ich aber getaufft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige leben haben beide an seel und leib. 2. weil der Versuch, die Taufe erst demjenigen zu erteilen, der wirklich glaubt, den Täufer wie den Täufling notwendig ins Ungewisse führt WA XXVI 154, 3 ff. aus dem (sc. Marc. 16, 16) wollen sie nemen, das man niemand teuffen solle, er glewbe denn zuvor. Hie sage ich, daß sie sich gar grosser vermessenheit unterwinden. Denn wo sie solcher meinung folgen wollen, so mussen sie nicht eh tauffen, sie wissen denn gewis, das der taufflling glewbe, wie und wenn wollen sie doch das ymer mehr wissen? Sind sie nu zu Götter worden, das sie den leuten ins herz sehen können, ob sie glewben oder nicht? . . . Eben also rede ich auch vom taufflinge, wo er die tauffe auf seinen glawben grundet odder empfahet, denn er ist seynes glawbens auch nicht gewis. Denn ich setze gleich, das sich ein man heute lasse widderteuffen, als der sich dünkt und anfechten lest, er habe nicht geglewbt ynn der kindheit: Wolan, wenn morgen der teufel kompt, sieht sein Hertz an und spricht: Awe itzt fule ich erst rechten glawben, gestern habe ich warlich nicht recht geglawbt. Wolauff, ich mus mich abermal zum dritten tauffen lassen . . . 155, 18 denn es kompt, ja es gehet also zu mit dem glauben, das offt der, so da meinet, er glawbe, nichts überall glewbe und widderumb, der da meinet, er glawbe nichts, sondern verzweivele, am allermeisten glewbe.

2) Enders III 321, 35 f. (26. März 1522) donec omnes crescant et omnes evangelici fiant.

3) WA X 2; 39, 10 (Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen) so kämen wir zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung, die wir itzt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen; dann könnten wir von uns sondern, die wir an ihren Werken erkenneten, daß sie nicht gläubten noch liebten, das uns itzt noch unmüglich ist.

Zielgedanken vor? Nicht in der Weise, wie etwa später Calvin[1]). Er macht — damals wenigstens — keinerlei Versuch, sie durch absichtsvolle Maßnahmen zusammenzuzwingen.

Aber auch nicht in der Form, daß er zunächst hätte eine Scheidung herbeiführen und seine Wirksamkeit auf die bereits Ueberzeugten beschränken wollen, um diesen Kreis allmählich in der Richtung aufs Ganze zu erweitern. Einen derartigen Plan hat er mit vollem Bewußtsein abgelehnt. Zweierlei macht er dagegen geltend. Erstlich „Sekten machen taugt und hilft nicht" [2]). Und dann — schon jetzt hört man diesen Ton — „es fehlet an Leuten, die dazu tüglich sind" [3]). Er fürchtet offenbar von der Stiftung einer „Sekte" eine dauernde Verengerung der Sache. Darum verzichtet er auf die Herstellung einer reinen Freiwilligkeitskirche.

Er will arbeiten auf dem Boden der Volkskirche. Dabei hofft er freilich, daß, wenn nur die nötige Treue und Geduld darauf verwendet würde, schließlich doch alle überhaupt Empfänglichen herbeikämen [4]) und man dann auch zu einer „christlichen Versammlung" gelangte. Aber dieses Letzte muß er — vorläufig — Gott überlassen. „Darumb ist kein Rat übrig, denn das Evangelium predigen und die Leute vom Sacrament und allen äußerlichen Stucken wenden, bis sie sich Christen fühlen und beweisen, und von ihnen selbs zuerst zum Glauben, zur Liebe und darnach zu äußerlichem Sacrament und desgleichen dringen. Indes müssen wir lassen gehen, was da gehet" [5]).

III.

Den Landesherrn hat Luther in den Jahren bis etwa 1525 möglichst wenig beigezogen und dies, obwohl Friedrich d. W. sich freundlich zur Reformation

1) Vgl. darüber meine Schrift Johannes Calvin. Tübingen 1919. S. 10 f. — Was übrigens Calvin selbst wohl dazu gesagt hätte, wenn ihm Karlstadt als der „Calvinist unter den Wittenbergern" vorgestellt worden wäre? (so Naumann, dem Barge, Andreas Bodenstein II 505 zustimmt).

2) WA X 2; 39, 17 (Von beiderlei Gestalt des Sacraments zu nehmen). — Man sieht daraus deutlich, daß Luther den Kreis derjenigen, die das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehmen, nicht als eine eigene „Gemeinde" oder als Kern einer solchen betrachtet wissen wollte. Denn dann wären sie eben eine „Sekte". — Ich möchte deshalb auch den Ausdruck „Separation", den Müller wiewohl in sachlich zutreffendem Sinn gebraucht, doch lieber vermieden wissen. Er erweckt unwillkürlich falsche Nebenvorstellungen.

3) WA X 2; 24, 10 und 26, 10; ebenso WA XII 693, 37 (Predigten von 1523) Wir haben aber nicht die person dartzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, solang biß unser herr gott Christen macht". — Anderwärts hat Luther sehr richtig über dieses Nicht-die-Leute haben geurteilt WA XV 35, 15 ff. Weyl denn eine stad sol und mus Leute haben..., so muß man nicht harren, bis sie selbs wachsen, man wird sie auch wider aus steynen hawen, noch aus holz schnitzen, so wird Gott nicht wunder thun, so lange man der sachen durch ander seyne dargethane gütter geraten kann." Aber es bezeichnet eben Luthers Abstand von Calvin, daß er in der kirchlichen Frage sich nicht getraut, von dieser Einsicht Gebrauch zu machen.

4) Die pessimistische Stimmung gegenüber der Masse, die bei Luther immer daneben hergeht (Treue Vermahnung WA VIII 677, 18 Wollt gott, dieweyl dem hauffen nit zu helffen ist, wir mochten doch ettlich erauß reyssen), hat diese Hoffnung bei ihm vielleicht eingeschränkt, aber nie unterdrückt.

5) WA X 2; 39, 17 ff.

stellte [1]). Wäre, wie man wohl gemeint hat, ein durch den Wormser Reichstag hervorgerufenes Mißtrauen gegen den ganzen Fürstenstand daran schuld gewesen, daß Luther seit 1521 sein Werk auf der Einzelgemeinde aufbaute, so hätte er jedenfalls *seinem* Landesherrn gegenüber keinen Anlaß zu dieser Stimmung gehabt. Aber Luther wollte, daß die Erneuerung der Kirche sich möglichst aus der eigenen Kraft der Gemeinden heraus vollzöge. Darum rief er den Kurfürsten zunächst höchstens dann zu Hilfe, wenn es galt, einen Rechtsstreit zur Entscheidung zu bringen.

Und nicht neue Enttäuschungen, ein angeblicher Stimmungszusammenbruch nach dem Bauernkrieg, sondern zuletzt gerade der *Fortschritt* seiner Sache war es, was ihn bewog, seit 1525 doch seinen Blick auf den Kurfürsten zu richten. Die allmähliche Ausdehnung der Reformation über ganz Sachsen ließ den Wunsch in ihm entstehen, daß eine *einheitliche Ordnung für das Land* geschaffen würde.

Von drei Punkten aus legte sich ihm dieser Gedanke nahe.

Vor allem bereitete ihm die Angelegenheit des *Kirchenguts* und der äußeren Versorgung der Pfarrer wachsende Sorgen. Luther betrachtete es als selbstverständlich, daß das für geistliche Zwecke bestimmte Gut der erneuerten Kirche möglichst ungeschmälert erhalten bliebe. Aber es erwies sich bald, daß der durch Verödung der Stifte und Klöster freiwerdende Besitz stark „in die Rappuse kam" [2]). Zumal der Adel verstand es unter allerlei Vorwänden, ihn sich anzueignen. — Noch schmerzlicher war ihm eine andere Erfahrung. Die Gemeinden, namentlich die auf dem Land und in den kleineren Städten, waren sehr geneigt, evangelische Prediger zu berufen, aber nicht ebenso willig, sie hinterher genügend zu besolden [3]). Mit Bitten und Ermahnen war jedoch hier nicht durchzukommen, solange die Leistungsfähigkeit und die Rechtsverhältnisse bei der einzelnen Gemeinde nicht klar übersehbar waren.

Das zweite, was Luther bekümmerte, betraf *Lehre und Gottesdienst* in den Gemeinden. Neben der Tatsache, daß nicht alle der Reformation geneigten Pfarrer wirklich imstande waren, ihrer Gemeinde den neuen Anforderungen ge-

---

1) Enders IV 8, 8 ff. (25. Sept. 1522) valde vellem principem nostrum sua curare et me sinere cum Satana squamisque suis agere, sicut et antea scripsi. — Daneben aber stelle man das andere Urteil Enders III 368, 9 (19. Mai 1522) novi hominis ingenium qui ferre potest, ut ab aliis fiant, quaecunque fiunt, sed mandare et consulere nolit.

2) WA XII 11, 30 14, 12.

3) WA XIV 342, 7 ubi prius nutriti sunt 300 monachi, hic vix unus praedicator nutritur. ib. 653, 18 ita et nunc fit: verbi ministros nemo pascit. XV 361, 2 es will dahyn komen, das beyde, Schulmeyster, Pfarrer und Prediger werden müssen vergehen und sich zu handwerck oder sonst wegtun, das sie das Wort faren lassen und sich des hungers erweren. Enders V 246, 1 ff. (27. September 1525) video frustra conari nos, nisi pastores provideantur. agitur sicut cum Levitis olim, ministrari sibi volunt, alere nullum volunt. nec nostra hodie constituta est parochia: quid de aliis fiet, quorum querelis quotidie obruor? E. A. 53, 389 (23. November 1526) die zur Schweinitz sowohl als fast alle Gemeinen hin und wieder wollen Pfarrherren berufen auf frembde Güter und selbs nichts geben und keinen ernähren. Wer Macht und Recht will haben zu berufen, soll auch pflichtig und schuldig sein zu nähren und nicht aufs andern Gut rufen, bauen oder freien.

mäß zu dienen[1]), stellte sich auch die fortgehende Zersplitterung hinsichtlich der Formen des Gottesdienstes als ein Mißstand heraus. Die Freiheit, die Luther in diesem Punkt grundsätzlich jeder Gemeinde zugestand, zeitigte unerwünschte Folgeerscheinungen. Die Sucht, etwas Besonderes zu haben — innerhalb der Städte, womöglich noch in jeder Parochie[2]) —, und die Neigung, das einmal Eingeführte immer wieder umzugestalten, machten sich offenbar stark bemerklich. Welche Nachteile das für die Volkserziehung hatte, blieb Luther nicht verborgen: eine feste einheitliche Sitte, deren Wert er so wohl zu schätzen wußte, konnte sich so nicht bilden. Trotzdem hat er sich nicht leicht dem Gedanken geöffnet, der Selbständigkeit der Gemeinden gewisse Schranken zu ziehen. Noch 1524 hat er eine dahingehende Anregung Hausmanns zurückgewiesen[3]), wie auch der ihm durch Johann Friedrich nahegelegte Gedanke einer durch ihn persönlich vorzunehmenden Visitation vorläufig bei ihm zu Boden fiel[4]). Aber schon im nächsten Jahr war er andern Sinnes[5]). Der zwischeneingefallene Bauernkrieg hat ihn darüber belehrt, daß er um des Volkes willen die Abklärung der gottesdienstlichen Zustände nicht länger mehr der freien Entwicklung überlassen durfte. Deshalb fängt er jetzt an, selbst auf eine Visitation hinzuarbeiten, und betont den Gemeinden gegenüber die Notwendigkeit einer brüderlichen Verständigung. In der deutschen Messe erklärt er es, unbeschadet der fortwährend von ihm hervorgehobenen christlichen Freiheit, doch für „fein, wenn in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge und die umbliegenden Städlein und Dörfer mit einer Stadt gleich parteten"[6]).

Aus derselben erzieherischen Rücksicht heraus empfand Luther aber auch die Fortdauer der Messe an einzelnen Orten als eine Störung seines Werks. Obwohl der alte Gottesdienst allem nach keine große Anziehungskraft mehr ent-

---

1) E. A. 53, 337 (30. November 1525) daneben müßte nu auch auf die alten Pfarrherrn oder sonst untüchtigen Acht gehabt werden, daß wo sie sonst fromm wären oder dem Evangelio nicht wider, daß sie entweder die Evangelia mit der Postillen selbs zu lesen (wo sie nicht geschickt wären zu predigen) oder lesen lassen verpflichtet wären, damit dem Volk rechter Gottesdienst im Evangelio geschähe.

2) Besonders lehrreich dafür ist der Brief nach Livland E. A. 53, 315 ff... Daher kompt die Klage und Irrunge im Volk, daß man spricht: Es wisse schier niemand, was oder mit wem ers halten sölle; und sehen alle darnach, daß doch allenthalben einerlei Weise und Gestalt gelehrt und gehalten möchte werden ... Denn so man einerlei Weise furnimpt und setzt, so fället man drauf und macht ein nöthlich Gesetze draus, wider die Freiheit des Glaubens. Setzt man aber und stellet nichts, so fähret man zu und macht so viel Rotten, so viel Köpfe sind.

3) Enders V 52, 21 (17. Nov. 1524 an Hausmann) mihi non satis tutum videtur, concilium ex nostris cogi pro unitate cerimoniarum statuenda; est enim res mali exempli, quantumvis bono zelo tentata, ut probant omnia ecclesiae concilia ab initio.

4) Enders IV 357, 51 ff.

5) Enders V 245, 5 ff. (27. Sept. 1525) scio reformatione parochiarum opus esse et institutis uniformibus ceremoniis, iamque hoc saxum volvo et principem sollicitabo ib. 247, 10 328, 13 ff.

6) WA XIX 73, 6 ff.; vgl. auch Ratschlag wie eine beständige Ordnung usw. WA XIX 441, 4 ff. und Enders VI 89, 12 ff.

faltete, so beeinträchtigte seine Uebung doch den geschlossenen Eindruck des Neuen auf das Volk [1]).

Wenn Luther aber nunmehr über die einzelnen Gemeinden hinaus das größere Ganze ins Auge faßte, so führte ihn derselbe Gedankengang, wie früher von der Ortsgemeinde auf die Ortsobrigkeit so jetzt vom Land auf den Landesherrn. Der Landesherr allein konnte nach Luthers Ueberzeugung die Regelung der Frage des Kirchenguts übernehmen. Denn in höchst bezeichnender Rechtsauffassung betrachtete Luther das herrenlos gewordene geistliche Gut als an den Kurfürsten heimgefallen [2]). Ihm kam es aber auch zu, der Messe in Sachsen vollends ein Ende zu machen. Die Gründe, mit denen Luther früher der Ortsobrigkeit diese Pflicht nahegelegt hatte, verstärkte er jetzt dem Kurfürsten gegenüber noch durch eine neue Erwägung. Er teilt selbst mit, daß er die Anregung dazu von den Nürnbergern empfangen hat. Zwiespältiger Gottesdienst innerhalb desselben Gebiets enthält immer den Keim zu Aufruhr und Rotterei. Eine Obrigkeit, die auf Ordnung hält, kann einen derartigen Zustand nicht dulden [3]).

Daran schloß sich dann mittelst der Luther geläufigen Verknüpfung als Drittes der Plan, den Kurfürsten auch um seine Mithilfe bei der Hebung der innerkirchlichen Notstände anzugehen. Immerhin ist es nicht ohne Bedeutung, daß Luther diese Bitte dem Kurfürsten nicht sofort zusammen mit den andern Anliegen vorträgt. Wie er zum ersten Male in dieser Sache an ihn schreibt (31. Oktober

---

1) Das betont Luther namentlich in seinem Kampf gegen das Allerheiligenstift Enders V 75, 44 mihi fraus et vis subdola in istis semitribus Canonicis adversus unitatem totius ecclesiae nostrae ferenda non est amplius. E. A. 53, 269 als ich aus dem Sacrament reichen einerlei Gestalt wol merk, das ihr im Sinn habt, daß ihr unser Gemein und Einigkeit gedenkt wo ihr möchtet zutrennen, Rotten und Sekten anrichten.

2) Demgemäß handelt Luther schon bei seinem eigenen Kloster Enders IV 247, 16 (16. Oktober 1523) cum tandem tota substantia sit ad principem reversura 251, 8 (um den 20. Oktober 1523) de resignando censu nostro in manus principis, sic sapiebamus, ut princeps recepto ad se omni nostro iure tantisper nos solito censu aleret. E. A. 53, 279 (vor 24. Dezember 1524) sind wir gesinnet, Ew. Kurf. Gn. das Kloster mit allem, was dazu gehört, als dem jüngsten Erben zu lassen und übergeben. WA XV 219, 20 wenn die (Hertzen) nu davon sind, das Kirchen und Klöster wüst liegen, so las man denn die Landherren damit machen, was sie wöllen. E. A. 53, 387 (22. November 1526) Nu aber in E. K. F. G. Fürstentum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist und alle Klöster und Stift E. K. F. G. als dem öbersten Haupt in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimpt, noch annehmen kann noch soll, vgl. auch E. A. 54, 298. — Zu beachten ist aber daneben die Unterscheidung E. A. 53, 329 (30. Oktober 1525): wo das Kloster verlassen, so habe die Stadt oder Herrschaft die Häuser einzunehmen und in guten Brauch zu wenden, die Güter aber und Zinse, wo arme und dürftige Erben sind der Stifter, das man denselbigen die läßt fahren oder ihnen eins Teils jetzo wird.

3) E. A. 53, 368 (9. Februar 1526) der andere Grund, daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführt werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll. Mit diesem Grund haben die zu Nürnberg ihre Münche gestillet und die Klöster versperret.

1525), berührt er nur die Angelegenheit des Kirchenguts und der Besoldung der Pfarrer [1]). Erst als Johann sich nicht von vornherein abgeneigt zeigt, nimmt Luther auch auf den inneren Zustand der Pfarreien Bezug, zunächst mehr andeutend [2]), dann mit bestimmterer Angabe seines Wunsches [3]).

Die Visitation, die Luther damit beim Kurfürsten betrieb, war aber von ihm nicht in dem Sinn gemeint, als ob jetzt das evangelische Bekenntnis den bisher noch Widerstrebenden mit Gewalt aufgedrungen werden sollte. Mit Recht betonte er immer, daß zwischen Abschaffung der Messe und positivem Zwang zum evangelischen Glauben doch ein Unterschied bestehe [4]). Noch mehr. Luther hat in seinem Vorschlag an den Kurfürsten eine Einschränkung angebracht, die die Freiheit des Anschlusses an die Reformation ausdrücklich wahrte. Der Brief vom 30. November 1525 stellt den Antrag auf eine Visitation in der Form, „daß E. K. F. G. alle Pfarren im ganzen Fürstentum ließen besehen und wo man fünde, daß die Leute wollten evangelische Prediger haben, und der Pfarren Gut nicht gnugsam wäre, sie zu unterhalten, daß alsdann aus Befehl E. K. F. G. dieselbige Gemeinde, es wäre von dem Rathause oder sonst, so viel jährlich reichen müsse". Also, es sollen zwar alle Pfarreien „besehen" werden, aber ein evangelischer Prediger wird nur da eingesetzt, wo die Gemeinde einen solchen wünscht. Was dann zu geschehen hätte, wenn etwa eine Gemeinde lieber beim Alten bleiben wollte, darüber sich auszusprechen hatte Luther keinen Anlaß. Die Visitation mußte ja erst zeigen, ob es überhaupt noch solche Gemeinden in Sachsen gab.

Den hier von ihm eingenommenen Standpunkt hat Luther auch in dem abschließenden Brief vom 22. November 1526 nicht aufgegeben. Allerdings weist er da den Kurfürsten unter anderem darauf hin, daß er sich als obersten Vormund der Jugend betrachten und darum auch in solchem Fall eingreifen müsse, wo das ältere Geschlecht sich saumselig zeige [5]). Karl Müller hat auf diese Wendung großes Gewicht gelegt [6]); er folgert aus ihr, daß Luther dem Kurfürsten das Recht zuschreibe, einer Gemeinde auch wider ihren Willen einen evangelischen Pfarrer zu setzen. Allein bei dieser Deutung ist der Zusammenhang, in dem das Wort vom

---

1) E. A. 53, 331.

2) E. A. 53, 337.

3) E. A. 53, 387.

4) E. A. 53, 369 damit sie aber nicht sagen, man zwinge sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung; sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Aergernis... Sie lassen ihnen daran begnügen, daß man sie bei Leib und Gut, bei Schutz und Ehren (!) läßt im Lande und daß sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen und wie viel Götter sie wollen! öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern. Vgl. Enders V 272, 37 debent enim principes publica flagitia, ut periuria, blasphemias nominis dei manifestas, quales istae sunt cohibere, interim nihil cogentes, sive credant illi sive non, qui prohibentur, neque si clam maledicant sive non.

5) E. A. 53, 387.

6) Einen ähnlichen Ausdruck hat Luther schon gebraucht, als es sich um die Neuordnung der Universität handelte. E. A. 53, 248 daß E. K. F. G. der armen verlassenen Jugend in deutschem Lande Vater und Patron fur Gott und der Welt gepreiset werde.

„Vormund der Jugend" fällt, nicht genügend in Rechnung gezogen. Luther hat vorher davon gesprochen, daß die Gemeinden allenthalben ihre Pfarrherrn so schlecht hielten, und ärgerlich gesagt, er hätte nicht übel Lust, solche Gemeinden dadurch zu strafen, daß man ihnen den Pfarrer wieder nehme. Aber — und nun folgt jener Gedanke von der Rücksicht auf die arme Jugend, als deren Vormund sich der Kurfürst fühlen soll. Luther begründet also damit nur, daß der Kurfürst eine g e i z i g e Gemeinde zwingen muß, ihren evangelischen Pfarrer a n s t ä n d i g z u b e s o l d e n. Aber der Wunsch der Gemeinde, das Evangelium überhaupt zu haben, bildet gerade die Grundlage der ganzen Beweisführung [1]).

Nur dann, wenn bei der Visitation keinerlei Druck auf das Gewissen geübt werden sollte, versteht es sich auch, wie Luther hoffen konnte, daß sie ihm die „christliche Versammlung", d. h. die Bekenntnisgemeinde brächte. Diese Erwartung hat Luther tatsächlich gehegt [2]). Er hat das Ziel, auf das er schon im Jahr 1522 hinausschaute, seitdem nicht aus dem Auge verloren. Wie lebhaft ihn der Gedanke daran eben in den Jahren, in denen er die Visitation betrieb, beschäftigte, zeigt besser als alles andere die berühmte Stelle in der Vorrede zur deutschen Messe. Dort entwirft Luther einen Plan, wie Volkskirche und Bekenntniskirche [3]) zueinander ins Verhältnis gesetzt werden könnten. So, daß man einen doppelten Gottesdienst einrichtete, den einen öffentlich für alles Volk, den andern für die, die mit Ernst Christen sein wollen, den einen als eine Reizung zum Glauben, den andern zur Erbauung der bereits Entschiedenen.

Aber nur für einen Augenblick zeichnet Luther dieses Bild. Seine Verwirklichung wehrt er bestimmt ab. Er macht sofort wieder dieselben zwei Einwände geltend, wie im Jahr 1522. „Es würde eine Rotterei daraus" und „ich habe noch nicht Leute und Personen dazu". Eine Bekenntnisgemeinde a b s o n d e r n hieße in Wahrheit auf die Volkskirche verzichten. Und diesen Verzicht will Luther auch jetzt nicht leisten.

Dagegen von der Visitation mochte er hoffen, daß sie ohne Zertrümmerung der Volkskirche doch eine K l ä r u n g herbeiführen würde. Wenn Gemeinde für

---

1) Wenn Luther sich so ausdrückt „Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat E. K. F. G. Macht, sie zu gewinnen, daß sie Schulen, Predigtstühle, Pfarren h a l t e n", so faßt er den äußersten Fall ins Auge, daß vielleicht ein geiziges Dorf meint, sich den Predigtstuhl wie die Schule überhaupt ersparen zu können.

2) WA XIX 74, 29 (Deutsche Messe) denn hie ist n o c h keine geordnete und gewisse Versammlunge, darinnen man kunnde nach dem Evangelio die Christen regieren, ebenda 76, 12 weil man n o c h keine sonderliche Gemein hat. Enders VI 10, 4 ff. (10. Januar 1527) princeps universitati respondet, sese velle maturare visitationem parochiarum. quod ubi factum fuerit, tum constitutis ecclesiis poterit usus excommunicationis praesumi: laceris autem ita rebus, quid praesumas? E. A. 53, 400 (29. März 1527) nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden.

3) Daß man das Ideal, das Luther hier als höchstes zeigt, nicht „täuferisch" nennen darf, ist nun schon oft ausgesprochen und bewiesen worden, vgl. zuletzt noch Drews S. 59 A. 2 und Müller S. 36. Aber der Ausdruck scheint ganz unausrottbar zu sein. Und doch müßte jedermann einleuchten, daß die Glieder der engeren Gemeinde nicht beanspruchen Heilige zu sein, sondern nur den guten Willen haben, „Christen" zu werden.

Gemeinde durchgenommen und jeder einzelnen die Frage vorgelegt wurde, ob sie einen evangelischen Pfarrer haben wollte, so trat der Umfang der reformatorischen Bewegung innerhalb des Kurfürstentums scharf heraus. Und es war nicht unberechtigt, wenn Luther daran die weitere Erwartung knüpfte, daß im Zusammenhang damit auch innerhalb der Einzelgemeinde sich eine gewisse Scheidung vollzöge, daß erkennbar würde, wer „mit Ernst Christ sein wollte, und wer lieber lebte wie die Heiden und die Säue" [1]).

IV.

In welchem Sinn ist jedoch die Visitation tatsächlich durchgeführt worden?

Darüber geben zwei Urkunden Auskunft, die kurfürstliche Instruktion vom Jahr 1527 und Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln vom Jahr 1528.

Luthers Vorrede [2]) gibt eine grundsätzliche Rechtfertigung des ganzen Unternehmens. In gewohnter Weise geht er davon aus, daß eine Notlage besteht. Die eigentlich zur Abhaltung der Visitation Verpflichteten wären die Bischöfe. Denn Bischofsamt ist Besuchsamt. Nur weil die gegenwärtigen Bischöfe diese Pflicht nicht erfüllen können noch wollen, muß Selbsthilfe der Kirche Platz greifen. Es läge nun, gesteht Luther, am nächsten, daß etwa einer der Reformatoren das Amt übernähme. Aber von ihnen hat keiner den Beruf oder gewissen Befehl dazu, d. h. in Luthers Sinn gedeutet, weder sind sie von Gott etwa durch Wunderzeichen als seine Profeten vor aller Welt ausgewiesen, noch haben sie einen in Worten ausgesprochenen Auftrag seitens der Gesamtgemeinde Sachsens.

Daher wollten sie „des gewissen spielen" und sich an den Kurfürsten wenden, der, als Landesfürst und „unsere gewisse weltliche Obrigkeit von Gott verordnet", eine unzweifelhaft [3]) hervorragende Stellung besitzt. Er soll „etliche tüchtige personen zu solchem ampt foddern und ordnen", d. h. er soll die Persönlichkeiten benennen — nur dies! —, die das Werk durchzuführen haben. Aber Luther unterstreicht, daß er und die Seinen, wenn sie sich an den Kurfürsten wenden, sich „zur liebe ampt" wenden. Der Kurfürst erfüllt, wenn er solcher Bitte nachgibt, nicht eine Amtsobliegenheit, sondern handelt als christlicher Bruder. „Nach weltlicher Obrigkeit" ist er dessen „nicht schuldig", sondern nur „aus christlicher Liebe".

Aber noch an einer zweiten Stelle ist der Kurfürst bei dem Werk notwendig. Luther rechnet damit, daß es „wilde Köpfe" geben wird, die nicht imstande sind,

---

1) Den Homberger Entwurf hat Luther nicht deshalb verworfen, weil ihm die ganze Zielsetzung mißfallen hätte, sondern weil er „nicht so kühne wäre, so ein Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen (E. A. 56, 170)". Seine bekannte Abneigung gegen künstlich geschaffenes Recht regt sich dawider auf.

Vielleicht darf ich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß auf den Homberger Entwurf neben der deutschen Messe auch Straßburgisches Vorbild einigermaßen gewirkt hat. Lambert kam ja eben von Straßburg her.

2) WA XXVI 195 ff.

3) Man beachte, im Gegensatz dazu, die Wendung bei den Reformatoren (197, 19): „hat sichs keiner für dem andern thüren überwinden." Das Hindernis bei ihnen liegt darin, daß der Vorzug des einen vor dem andern nicht irgendwie festgestellt ist.

sich der vorgeschlagenen Ordnung in Güte und christlicher Freiheit zu fügen. Solche Leute vermag die Kirche nicht in ihrer Mitte zu dulden. Sie muß sie von sich sondern, wie die Spreu von der Tennen. Daraus ergibt sich dann für den Kurfürsten die Notwendigkeit, sie des Landes zu verweisen [1]). Er tut damit aber nach Luthers

1) Angesichts der grauenhaften Begriffsverwirrung, mit der die Frage über Luthers Toleranz oder Intoleranz behandelt wird, erscheint einiges Grundsätzliche unumgänglich. Man pflegt Luthers „Intoleranz", soweit man sie einräumen oder hervorheben zu müssen meint, darauf zurückzuführen, daß er an eine eindeutige, aus der Bibel sicher zu erhebende und darum unbedingte religiöse Wahrheit geglaubt, oder so drückt man es allgemeiner aus, daß er noch an einem „absoluten Wahrheitsbegriff" festgehalten habe. Erst die Aufklärung habe, indem sie diese Voraussetzungen zerstörte, d. h. der Vernunft an Stelle der Offenbarung das maßgebende Urteil zuerkannte und den absoluten Wahrheitsbegriff durch einen relativen ersetzte, wirkliche Toleranz möglich gemacht. Daran ist selbstverständlich etwas Richtiges; aber es gilt sorgfältiger, als gemeinhin geschieht, die Grundsätze und ihre Tragweite abzuschätzen. — Luther steht allerdings auf der Ueberzeugung, die Wahrheit gefunden zu haben, und hegt infolge davon den heißen Wunsch, jedermann zu seinem Glauben zu bekehren. Insofern ist er „intolerant". Aber 1. gehört diese Art von „Intoleranz" zum Wesen aller lebendigen Frömmigkeit, wenigstens innerhalb einer Weltreligion. Eine Religion, die sich auf den Standpunkt stellte, jedermann nach seiner Fasson selig werden zu lassen, würde sich selbst aufgeben oder auf die Stufe einer bloßen Nationalreligion herabsinken. Das Letztere gälte auch dann, wenn sie sich auf die Wirksamkeit innerhalb eines bestimmten, noch so ausgedehnten Kulturkreises beschränkte. Die Sekten, die als Vorkämpfer der Toleranz gelten, zumal ein Mann wie George Fox, sind in diesem Stück nicht weniger intolerant, nicht weniger angriffslustig und werbefreudig gewesen als Luther. 2. Folgt aber aus solcher „Intoleranz" d. h. aus der Bestimmtheit des religiösen Glaubens nicht, daß jemand auch den Wunsch haben müßte, seine Lehre durch den Staat mit Zwang und Gewalt aufrecht erhalten oder verbreitet zu sehen. An diesem Punkt hat vielmehr gerade Luther die mittelalterliche Intoleranz durchbrochen. Er ist zeitlebens der Anschauung treu geblieben, daß Gott keinen gezwungenen Dienst haben will und daß die Nötigung in allewege nur Heuchler schafft, vgl. aus späterer Zeit z. B. Disput. S. 235 Drews est igitur hoc dictum: compelle intrare, intelligendum de conscientiis angustandis et affligendis lege et verbo dei, non humanis traditionibus nec debet civiliter accipi, quasi gladio aut vi essent regendi et compellendi homines, sed ecclesiastice de toto ministerio verbi. Luther hat diesen Grundsätzen aber auch innerhalb der staatlichen Ordnung, für die nach der allgemeinen Zeitanschauung strenge Einheitlichkeit unentbehrlich erschien, wenigstens gewisse Geltung zu verschaffen versucht (vgl. darüber das Folgende). 3. Ist es eine allzugrobe Formel, wenn man den Abstand der Aufklärung von der Reformationszeit auf den Gegensatz: „absoluter" und „relativer" Wahrheitsbegriff zurückführt und von da aus allein schon den Fortschritt der Toleranz erklärt. Zunächst hat auch die Aufklärung — die wenigen wirklichen Skeptiker abgerechnet — ihren absoluten Wahrheitsbegriff gehabt; auch Lessing, der dem Vater demütig in die Linke fällt. Denn sie glaubt zuversichtlich an die Leistungsfähigkeit und die Sieghaftigkeit der „Vernunft". Der Unterschied von der früheren Zeit besteht vielmehr darin, daß die Aufklärung im Lauf ihrer Entwicklung den Glauben an eine fertige, dem Menschen irgendwie mitgegebene Wahrheit aufgibt und diese höchstens im unendlichen Fortschritt von dem Menschen erreicht werden läßt. Weiter aber ist die „Vernunft" nicht an sich schon toleranter als die Religion. Auch die sich nur relativ fortgeschritten dünkende Anschauung kann gegenüber der von ihr als rückständig oder reaktionär betrachteten ebenso intolerant sein, wie die sich für absolut haltende. Für diese „Intoleranz der Vernunft" liefert nicht bloß das 18. Jahrhundert, sondern unsere eigene Gegenwart so zahlreiche und so augenfällige

Vorstellung nicht sowohl der Kirche, als der Landesverwaltung einen Dienst. Sein weltliches Amt fordert es von ihm, daß er jene Folgerung aus dem hergestellten Tatbestand zieht. Denn weltliche Obrigkeit ist schuldig, darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben. Verschiedenartiger Gottesdienst wäre aber schon Zwietracht[1]).

Belege, daß sich ein Beweis für diesen Satz wohl erübrigt. Es kommt bei dem Vernunftstandpunkt immer darauf an, welche Seite an der „Vernunft" betont, ob sie mehr als das den Selbstwert und das Selbstrecht des einzelnen begründende oder mehr als das allen gemeinsame und darum alle sich unterordnende Vermögen gefaßt wird. Nur im ersteren Fall ergibt sich die Folgerung, jeden seiner Wege gehen zu lassen, während im zweiten auch die Anwendung eines Drucks als berechtigt erscheint, damit der einzelne „zur Vernunft kommt". — Wenn die religiöse Toleranz, d. h. die durch den Staat gewährte religiöse Toleranz tatsächlich seit dem 16. Jahrhundert stetige Fortschritte gemacht hat, so beruht das auf mannigfaltigen Ursachen. Die erste ist die hauptsächlich durch die englischen Sekten verstärkte Ueberzeugungskraft des lutherischen religiösen Grundsatzes, daß der Glaube weder erzwungen werden kann noch erzwungen werden darf. Daneben aber greift nach der Mitte des 17. Jahrhunderts noch zweierlei ein. Einmal die aus den Religionskriegen zurückgebliebene, durch die Vernunftkritik noch gesteigerte Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt und zumal gegenüber einer in bestimmten Dogmen ausgedrückten Religion. Es hat keinen Sinn die Anerkennung von Dogmen seitens des Staats zu fordern, wenn diese doch jedenfalls nicht beweisbar sind. Zweitens, das alle anderen Rücksichten zurückdrängende Machtstreben der Staaten. Sobald der praktische Versuch es erwies, daß auch ein konfessionell gemischter Staat lebensfähig ist und daß ein Staat, der die Andersgläubigen vertreibt, seine eigene Kraft schwächt, schien der wohlverstandene Vorteil des Staats selbst die Duldung zu fordern. Erst dieses Letzte, nicht der „relative Wahrheitsbegriff", hat die entscheidende Wendung herbeigeführt.

1) Luther ist billig genug einzuräumen, daß die Gegenseite sich der gleichen Gründe bedienen kann, um die Protestanten zu vertreiben. Er hat dies an zahlreichen Stellen zum Ausdruck gebracht, vgl. WA XXIII 16, 14 (Vorrede zu Menius November 1527): denn es ist ja keiner Stadt gut, daß im Volk Zwietracht gelitten werde durch öffentliche Anreger und Prediger. Es sollt ein Teil weichen, es wären die Evangelischen oder die Päpstlichen. E. A. 54, 180 (13. Juli? 1530) Ob hiezu wollt gesagt werden, Kaiser Karol wäre auch gewiß, daß der Papisten Lehre recht sei, darumb er billig dazu tun soll mit allen Kräften nach demselbigen Gebot Gottes, daß unser Lehre als ketzerisch aus seinem Reich vertilget werde. Antwort: das muß man lassen gehen und Gott Richter lassen sein. E. A. 53, 449 Wo sie (die Bischöfe) aber nicht wollten, daß sie alsdenn zu bedenken hätten, es könnt S. K. F. G. als ein weltlicher Fürst, so wenig in S. K. F. G. Landen leiden Zwietracht und ungleiche Lehre, dem Evangelio zuwider, so wenig als sie selbes in ihren Bistumen leiden können." Und am stärksten WA XXXI 1; 209, 15 (Auslegung des 82. Ps.) „Wo sichs begibt, das yn einer pfar, stad oder herrschaft die Papisten und Lutherischen (wie man sie nennet) gegen nander schreyen und widder nander predigen uber etlichen artikeln, da beides teils die schrifft für sich haben will, wolt ich dennoch solch zweyspalt nicht gerne leiden. Und meine Lutherischen solten auch selbs gern abtreten und schweigen, wo sie merkten, das man sie nicht gern höret." Luther dehnt dies sogar auf die Ketzer (= Schwärmer) aus ebenda 211, 11 Und solchs sol man also festhalten, das auch kein Prediger, wie frum odder rechtschaffen er sey, yn eines Papisten odder Ketzrischen Pfarhers volk zu predigen odder heimlich zu lehren sich unterstehen sol an desselbigen Pfarhers wissen und willen WA XL 1; 59, 12 ff. mihi non licet ire in aliquam civitatem extra hanc et praedicare. in quantum praedicator (tanquam

Scharf treten in dieser Ausführung wieder die beiden Gesichtspunkte auseinander, unter denen die weltliche Obrigkeit von Luther zu Hilfe gerufen wird, und ebenso kräftig kommt seine Anschauung von dem Eigenrecht der Kirche zum Ausdruck. Das Ordnungsgemäße ist und bleibt für ihn, daß die Aufsicht in der Kirche von einem gegenüber dem Staat selbständigen kirchlichen Amt, dem Bischofs- = Besuchsamt ausgeübt wird[1]). Die jetzt in die Wege geleitete Visitation verfolgt nicht das Ziel, dieses kirchliche Amt durch eine (dauernde) landesherrliche Befugnis zu ersetzen. Der Kurfürst übernimmt nicht selbst das Besuchsamt. Ebensowenig werden die Visitatoren dadurch, daß er sie benennt, seine Beamten. Denn er benennt sie nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche, als Stimmführer der Gesamtgemeinde des Landes. Das gleiche gilt von den Visitationsartikeln. Sie werden dadurch, daß der Kurfürst sie empfiehlt, nicht etwa ein obrigkeitliches Gesetz. Sonst könnte nicht Luther die Vorrede dazu schreiben. Sie bleiben nach wie vor „ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens", d. h. des Glaubens der Reformatoren. Und man unterwirft sich ihnen „nach der Liebe Art", indem man Sonderwünsche um des Ganzen willen zurückstellt, und ohne daß man sich der Möglichkeit beraubte, selbst später einen bessern Vorschlag zu machen[2]). Ueberall erscheint die Kirche als selbsttätig. Das Eingreifen des Kurfürsten hat nur den Sinn zu bewirken, daß die in ihr vorhandene Absicht auf eine Visitation zur tatsächlichen Ausführung gelangen kann. In ihr Tun selbst hat er sich nicht oder nur als angesehenes Mitglied einzumischen. Denn „ihm zu leren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist".

Dem Wesen der Kirche, wie es Luther verstand, tritt auch die Tätigkeit nicht zu nahe, die der Kurfürst gegenüber den Widerstrebenden üben sollte. Luther vermeidet es, gewiß mit Absicht, die etwa Auszutreibenden Ketzer zu nennen. Von vornherein war dies für ihn ausgeschlossen den Katholiken gegenüber. Denn bei aller Schärfe des Gegensatzes gegen den Papst hat Luther doch mit großartiger innerer Freiheit zeitlebens daran festgehalten, daß es auch innerhalb der katholischen Kirche möglich ist, zum echten evangelischen Glauben zu kommen. Denn auch die katholische Kirche hat bei all ihren Verderbnissen noch die entscheidenden Heilsmittel: Schrift, Evangelium, Taufe, Schlüsselamt bewahrt, und Männer wie Bernhard, Gerson, Hus galten Luther immer als der Tatbeweis dafür, daß es einzelne

---

doctor in toto papatu) — das heißt: als Lehrer darf ich mich zwar an die ganze Christenheit wenden; aber deshalb doch nicht in einer bestimmten Stadt predigen —, si etiam audiam falsa praedicari et possem eripere mea sana doctrina, non debes facere, sed deo rem committere, et non sol auftreten.

1) Ziemlich in derselben Zeit schreibt Luther, der Kurfürst solle erklären, „so wären S. K. F. G. noch geneigt und begehrend, daß sie selbes, die Bischoffe, ihres Ampts wollten pflegen und in S. K. F. G. Landen fördern und helfen, sölch Evangelion zu lehren und Frieden zu erhalten, wie sie für Gott und der Welt schüldig sind, weil sie wollen Bischoffe und Hirten sein" (E. A. 53, 449).

2) „sich williglich, on Zanck nach der Liebe Art solcher visitation unterwerffen, und samt uns der selbigen fridlich geleben, bis das Gott der heilige Geist bessers durch sie odder durch uns anfahe."

in ihrer Mitte geben konnte, die sich dadurch zur Wahrheit führen ließen[1]). Um dieser Möglichkeit willen, die für jeden bestand, mochte er nie den Katholiken als solchen verurteilen. Aber er unterdrückt hier das Wort Ketzer auch denjenigen gegenüber, die er sonst so nannte. Offenbar um scharf zum Ausdruck zu bringen, daß der Kurfürst bei seinem Verfahren kein Glaubensurteil vollstreckt. Es wird niemand für seinen Glauben bestraft[2]). Wer ausgewiesen wird, muß des-

1) WA XXVI 147, 24 ff. Ich sage, das unter dem Bapst die rechte Christenheit ist, ja der rechte ausbund der Christenheit und viel frumer grosser heiligen ... Höre du selber, was S. Paulus sagt zu den Tessalonichern: „der Endechrist wird im Tempel Gottes sitzen." Ist nu der Bapst (wie ich nicht anders glawbe) der rechte Endechrist, so solt er nicht sitzen odder regiern ynn des teuffels stal, sondern ynn Gottes tempel ... Es heißt ja Gottes tempel nicht steinhauffe, sondern die heilige Christenheit 1. Corinth. 3, darynn er regieren sol. Ist denn nu unter dem Bapst die Christenheit, so mus sie warlich Christus leib und glied sein, Ist sie sein leib, so hat sie rechten geist, Euangelion, glauben, tauffe, sacrament, schlussel, predig ampt, gebet, heilige schrifft und alles, was die Christenheit haben solt. Sind wir doch auch noch alle unter dem Bapstum und haben solche Christen guter davon." Ganz übereinstimmend, sogar noch auf gewisse Gruppen der Täufer ausgedehnt WA XL 1; 71, 6 ff. et sancta ecclesia est apud Schwermeros, exceptis, qui negant baptismum, verbum; isti non sunt ecclesia, sed qui habent baptismum etc. quia papa non sedet in stabulo daemonum et hara porcorum sed in nobilissimo loco, in templo dei. ergo templum dei esse etiam regnantibus impiis episcopis et tamen deus servat suam ecclesiam sub ipsis. Disput. S. 662 Drews in ecclesia papistarum mansit vera scriptura et conservata est ipsa mirabili dei consilio. mansit baptismus, sacramentum altaris, absolutio conservata divino miraculo, item multi in vera fide sunt mortui ... item vixerunt multi boni monachi ut Bernhardus et Bonaventura, qui sunt salvati. sed non habuerunt illa tam clare, ut nos iam habemus. item multi parvuli sunt salvati quos liberavit deus; vgl. ebenda S. 666. 682. — Luther hat damit zugleich aufs Bestimmteste zum Ausdruck gebracht, daß er nicht Stifter einer neuen, sondern Reformator der bestehenden Kirche sein wollte.

2) Auch die „Ketzer" nicht! Denn die Ketzer, d. h. nach Luthers Begriffsbestimmung diejenigen, die gegen die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi öffentlich predigen, werden nicht als Verbreiter falscher Lehre, sondern als Gotteslästerer d. h. als Störer der öffentlichen Ordnung bestraft. Darin liegt nach jeder Seite hin ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem Mittelalter. Mit feiner Kunst hat freilich Nikolaus Paulus (Historisch-politische Blätter B. 145 S. 183) herauszurechnen verstanden, daß Luther in diesem Punkt sogar noch rückläufig sei. „Von einem Fortschritt kann indessen hier keine Rede sein. Noch eher wäre man berechtigt, von einem Rückschritt, von einer strengeren Auffassung zu reden. Im Mittelalter galt die einfache Leugnung eines Glaubensartikels als Ketzerei. Damit begnügte sich aber Luther nicht; er ging noch weiter und stempelte das Lehren wider einen (? gegen jeden ?) Glaubensartikel zu einer öffentlichen Gotteslästerung, die wie andere öffentliche Gotteslästerungen zu ahnden, also unter Umständen mit dem Tode zu bestrafen sei. Daß Luther die Ketzerei nicht als Irrlehre, sondern als Gotteslästerung bestraft wissen wollte, hat wenig zu bedeuten; es lauft (!) dies mehr auf einen Wortstreit hinaus. Die Hauptsache ist, daß er ein öffentliches Lehren wider das Apostolikum (wirklich gegen jeden einzelnen Artikel?), auch wenn es keinen aufrührerischen Charakter hatte, bestraft wissen wollte. Was man bisher als bloße (!) Ketzerei ansah, das sollte nach Luther wie eine öffentliche Gotteslästerung, also unter Umständen mit dem Tode bestraft werden."

Das ist doch wohl so zu verstehen: im Mittelalter war Ketzerei ein bloßes kirchliches Vergehen, das den Staat weder mittelbar noch unmittelbar überhaupt etwas anging. Und der Umstand, daß im Mittelalter die Leugnung eines beliebigen katholischen Dogmas,

halb weichen, weil ein Land mit verschiedenen Bekenntnissen als unregierbar erscheint. Aber es wird freier Abzug gewährt. Und Luther meinte wohl

bei Luther die Bestreitung eines von der ganzen Christenheit angenommenen Fundamentalartikels in Betracht kommt, daß in einem Fall schon das Leugnen, im andern erst das öffentliche Predigen den Tatbestand strafbarer Ketzerei herstellt, das ist für die Rechtsauffassung und namentlich für die Rechtsfolgen so unwesentlich, daß es füglich nicht weiter hervorgehoben zu werden braucht. (Nik. Paulus hat in der Köln. Volkszeitung vom 6. Dez. 1922 Morgenausgabe nach seiner Art darauf erwidert. Er schließt seinen Artikel mit dem Satz, „daß aber die Neuerer in einigen Punkten — nicht in allen — das mittelalterliche „Ketzerrecht" übernommen haben, kann mit Recht nicht bestritten werden", scheint also jetzt wenigstens einzuräumen, daß die Stellung der „Neuerer" zum Ketzerrecht nicht ein Rückschritt, sondern eher ein gewisser Fortschritt war. Allerdings in welchen Punkten Luther das mittelalterliche Ketzerrecht nicht übernahm, hält Paulus nicht für angezeigt, den Lesern der Köln. Volkszeitung mitzuteilen. Dafür aber sucht er die oben gegebene Begriffsbestimmung des „Ketzers" durch einen Hinweis auf Luthers Sendschreiben an Albrecht von Preußen zu widerlegen, wo Luther den Herzog auffordert die Zwinglianer — also, sagt Paulus: Ketzer, die weder die Dreieinigkeit noch die Gottheit Christi verwarfen — im Lande nicht zu dulden. Hat Nik. Paulus nie bei Luther etwas davon gelesen, daß er gerade im Punkt der Christologie Zwingli nicht für rechtgläubig hielt und ihn dazu noch immer im Verdacht hatte, daß „der Same von Münzers Geist" in ihm steckte? Ganz ebenso unterstreicht er, daß Luther ein Lehren wider das Apostolische Glaubensbekenntnis schon hätte bestraft wissen wollen, auch wenn es nicht in beschimpfender Weise geschah und keinen beschimpfenden Charakter hatte? (von Paulus selbst unterstrichen). Hält Nik. Paulus etwa für möglich, daß man „wider das Apostolische Glaubensbekenntnis lehrt" — Luther sagt aber predigt; was zweierlei ist — ohne dieses herabzusetzen, oder hätte Luther dies nach ihm für möglich halten sollen? Auf der gleichen Höhe steht es, wenn Paulus noch ein Urteil des Leipziger Schöppenstuhls von 1620 (!) anführt, um zu beweisen, daß man Ketzerei und Gotteslästerung als zwei verschiedene Vergehen betrachtete. Beweist dieses Urteil der „sächsischen Staatsgelehrten" etwas für Luther? Ist denn nicht Melanchthon zwischeneingekommen, dessen von Luther abweichende Anschauung die amtliche Rechtsauffassung bestimmte?)

Bei Nik. Paulus wundert man sich über solche Dinge nicht weiter; aber bei Troeltsch fällt es auf, daß er (Soziallehren S. 472 A. 215) so einfache Tatsachen übersehen konnte, wie die, daß 1. für das evangelische Ketzerrecht der Katholik überhaupt nicht als „Ketzer" gilt. Es ist nie ein Katholik wegen seines Glaubens verurteilt worden. Einzelne Katholiken sind selbst auf sächsischem Gebiet geblieben. Man erinnere sich nur an den katholischen Apotheker, der an Luthers Sterbelager gerufen worden ist. 2. Daß auch der „Ketzer" im rechtlichen Sinn bei Luther diesen Namen nicht daher hat, weil er von den besonderen evangelischen Anschauungen abweicht, sondern weil er gegen gemeinchristliche Anschauungen streitet. Auch einen Zwinglianer will Luther aber dulden, wenn er sich still verhält (vgl. E. A. 53, 416). Erst wenn sie öffentlich predigen und damit teils Gotteslästerung begehen, teils Zwietracht im Lande stiften, beginnt — nicht für die Kirche, sondern für die weltliche Obrigkeit — die Notwendigkeit des Einschreitens. Wie kann man da mit Troeltsch sagen (Soziallehren S. 474 A.) „das ist in der Tat das alte katholische Ketzerrecht" und als Unterschied bloß feststellen, daß im einen Fall der weltlichen Obrigkeit, im andern der Kirche die Entscheidung zufalle! Am verräterischesten ist freilich der Satz S. 471 „Aber so dürstete ja auch die katholische Kirche nicht nach Blut, sondern ließ die Häretiker durch den Staat als hartnäckige Störer der christlichen Gesellschaftseinheit (!) bestrafen." Troeltsch ahnt also nichts davon, daß in der mittelalterlichen Kirche die weltliche Obrigkeit bei Strafe der Exkommunikation verpflichtet war, das Urteil des geistlichen Gerichts über den Ketzer auszuführen, ohne daß es ihr gestattet gewesen wäre, dieses Urteil selbst nachzuprüfen, während in der evangelischen Kirche nie ein Theologe daran denken konnte, mit ähnlichem Zwang, etwa

erwarten zu dürfen, daß diejenigen, denen ihr Gewissen den Anschluß an die Reformation verbot, diese Gelegenheit auch benützten[1]). Dadurch wurde dem Beitritt zur Kirche der Charakter der Freiwilligkeit gewahrt. Wer im Lande blieb, konnte als Zustimmender gelten. Insofern erfüllte sich die Hoffnung, die Luther auf die Visitation gesetzt hatte[2]). So scharf, wie er es in der deutschen Messe in Aussicht genommen hatte, trat freilich die Art einer Bekenntniskirche nicht hervor. Von Einzeichnung in eine Liste ist keine Rede. Aber ein Schritt in dieser Richtung war doch geschehen.

Auf das Ganze gesehen ergibt sich, daß Luther in seiner Vorrede nur das wieder gesagt hat, was er seit dem Jahr 1519 immer gesagt hat. Nicht um eine Linie hat er seine Anschauung von „Staat" und Kirche in all den Jahren verschoben.

Aber ein anderer Geist waltet nun in der kurfürstlichen Instruktion vom Jahr 1527[3]).

Hier tritt der Kurfürst als derjenige auf, der kraft seiner Befugnis als Landesherr die Visitation anordnet und durchführt. Die Visitatoren, die geistlichen wie die weltlichen, haben „Gewalt und Befehl" von ihm. Sie sind seine Beamte. In seinem, in des Kurfürsten Namen wird den Vertretern der Gemeinden angezeigt, was ihre Pflicht ist, sowohl hinsichtlich der äußeren Ordnung als auch hinsichtlich des Glaubens. Dem Landesherrn soll „gutwillig" gefolgt werden, ihm tut man es „zu Gefallen", wenn man sich fügt. Niemand darf sich unterstehen, im Kurfürstentum „anderst zu lehren, predigen oder der sakrament und Ceremonien halben zuhandeln, dan nach vermugen gotlichs worts und in der einfalt, wie das von uns und den unsern in dieser Zeit, darinne Got sein Gnade gethan und gegeben hat, angenommen ist". Es ist zwar des Kurfürsten Meinung nicht, „jemand zu verbinden, was er halten oder glauben soll", aber er will „doch zuvorhutung schedlicher aufrur und ander unrichtigkeit kein secten noch trennung in seinem fürstentum und landen wissen noch gedulden". Darum befiehlt er den nicht mit ihm Uebereinstimmenden, Predigern wie Laien, das Land zu räumen.

Durch all diese Sätze geht die Voraussetzung hindurch, daß der Kurfürst als Landesherr für das geistliche Wohl seiner Untertanen ebenso verantwortlich ist, wie für das leibliche. Keine Andeutung verrät, daß der Kurfürst, wenn er in geistlichen Dingen etwas verfügt, eine andere Gewalt ausübte als die

durch Exkommunikation oder durch Verweigerung der Absolution, die Entscheidung des Fürsten zu beeinflussen. Wer so wenig über die Dinge unterrichtet war, der hätte besser über die ganze Frage der Toleranz nicht mitgeredet.

1) Von dieser Möglichkeit haben die Protestanten wahrhaftig reichlich Gebrauch gemacht. Bei jeder Rekatholisierung eines protestantischen Gebiets findet ein starkes Abströmen evangelischer Bevölkerung statt. Wenn dem keine ähnlichen Beispiele einer Auswanderung von Katholiken gegenüberstehen, so darf man daraus doch nicht der Reformation einen Vorwurf machen. Angesichts dieser Tatsachen erweist sich auch der neuerdings aufkommende Ausdruck „Zwangskultur" für die Reformation und das Reformationszeitalter als zu weitgehend.

2) Man übersehe die Anspielung darauf in Luthers Vorrede nicht: „müssen wir dieselbigen sich lassen von uns, wie die Spreu von der Tennen, söndern."

3) Richter, Kirchenordnungen I 77 ff., vgl. Sehling I 142 ff.

ihm ordentlicherweise zustehende, oder daß der Gehorsam der Landeskinder in diesem Fall immer nur ein freiwilliger und bedingter sein könnte. Um es mit einem Wort zu sagen: mit dieser Instruktion ist das landesherrliche Kirchenregiment da.

Dadurch tritt sie aber zu Luthers Vorrede in einen offenkundigen Gegensatz. Den Unterschied zwischen den beiden Urkunden hat auch Karl Müller nicht in Abrede gestellt, ihn vielmehr selbst klar gekennzeichnet. Trotzdem meint er sie vereinigen zu können, ja zu müssen. Luther sei doch bei der Abfassung der Instruktion mit zurate gezogen worden. Also dürfe kein Widerspruch zwischen ihr und seiner Vorrede angenommen werden.

Die Zusammendeutung bewerkstelligt Müller in der Weise, daß er die eine Visitation (dem Gedanken nach) in zwei zerlegt, in „eine, die der Landesherr vornimmt und eine andere, die von den Vertretern des geistlichen Amts besorgt wird; jene (wirkt) mit den Mitteln obrigkeitlichen Zwangs, diese rein seelsorgerisch, im Sinn der Belehrung und Mahnung. Die geistliche Visitation muß da, wo Versäumnisse, öffentliche Aergernisse oder Lehrirrungen vorliegen, zuerst mit geistlichen Mitteln eingreifen; dann aber, wenn sie damit nichts erreicht, den massiveren Mitteln der fürstlichen Visitation Platz machen. Oder von der andern Seite gesehen: die kann tiefer eindringen, als die fürstliche, diese kann nur die äußeren Erscheinungen fassen, jene muß auf den Grund gehen und auf das Gewissen wirken" [1]).

Auf die beiden Urkunden bezogen würde das heißen, daß jede von ihnen eine bestimmte Seite der Visitation besonders betonte, die eine die obrigkeitliche, die andere die geistliche. So würden Vorrede und Instruktion zusammen erst das Ganze ergeben.

Demgemäß spart Müller dann innerhalb der Instruktion einen Platz aus, wo Luthers Vorrede eingeschoben werden kann. Damit ergibt sich ihm das Gesamtbild: „Der Landesherr hat in seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit das Regiment seines Volks nach beiden Seiten, der geistlichen wie der weltlichen, in allen Dingen, die in die öffentliche Erscheinung treten. Nur das Gebiet des Gewissens ist ihm entzogen: hier kann allein das Wort walten. Hier greift denn auch der Landesherr nur einmal ein, bei der Begründung der geistlichen Visitation, und das tut er nicht kraft seines obrigkeitlichen Amtes, sondern kraft Notrechts und der Liebespflicht, als Stellvertreter [2]), freilich nicht der erloschenen geistlichen Obrigkeit päpstlicher Zeit, sondern der bestehenden Schar der einzelnen Prediger und Gemeinden, die nur nicht imstande sind, sich selbst eine Visitation zu bestellen, wie sie auf Grund des Worts und seiner Natur gemäß erfolgen müßte [3]). Auf dem ganzen übrigen

---

1) Christliche Welt 1910 S. 537.

2) Ich kann nicht umhin, mit einer gewissen Genugtuung festzustellen, daß K. Müller hier doch nicht ohne den „Vertretergedanken" auskommt, den er sonst (S. 50 A. 4) nach Kräften zurückschiebt. Selbst der Bischof handelt übrigens nach Luther, wenn er ernennt, „anstatt und in Person der ganzen Sammlung" Christl. Adel WA VI 407, 29.

3) An dieser Stelle kann ich nicht zugeben, daß damit Luthers Begründung richtig wiedergegeben ist.

Gebiet ist dagegen seine Visitation mit dem Recht des Zwangs in der Natur seines Amts als christlicher weltlicher Obrigkeit begründet" [1]).

So scharfsinnig das ausgedacht ist, mit den beiden Urkunden, die es zu deuten gilt, stimmt es nicht überein. Den Unterschied, der den springenden Punkt bei Müller bildet, daß der Kurfürst zwar das geistliche Regiment besitzt, aber in das Gebiet des Gewissens nicht eingreifen darf, erkennt keine von ihnen in dieser Weise an. Das geht aus Müllers Darlegung selbst noch hervor. Er räumt (Luthers Vorrede entsprechend) ein, daß die Ernennung der Visitatoren bereits eine Handlung ist, die in das Gebiet des Gewissens fällt, die darum der Kurfürst nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche vornimmt. Aber wenn demgemäß das Gebiet des Gewissens auch die im Zusammenhang mit der Wortverwaltung nötigen äußeren Veranstaltungen mit umfaßt, was bleibt dann für ein geistliches Regiment des Kurfürsten überhaupt noch übrig? Die Ausweisung der Andersgläubigen gehört jedenfalls nicht unter diesen Titel. Denn dies ist nach Luther eine rein weltliche Maßregel, angeordnet, um Aufruhr zu verhüten. Aber auch die Regelung der wirtschaftlichen Verhältnisse in den Pfarreien läßt sich nicht hierher ziehen; denn auch dieses Eingreifen steht nach Luther auf einer Stufe mit der Fürsorge für Brücken und Wege. So bleibt tatsächlich nichts übrig. Und es soll auch nichts übrig bleiben. Denn dem Kurfürsten „zu leren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist".

Zum gleichen Ergebnis kommt man, wenn man Müllers Ausführung von der kurfürstlichen Instruktion aus betrachtet. Nach Müller sollten zwei Visitationen zugleich stattfinden, eine obrigkeitliche und eine geistliche, die eine vom Landesherrn vorgenommen, die andere von den Vertretern der Kirche besorgt. Die Visitatoren müßten demnach zunächst als Vertreter der Kirche vorgehen und erst dann, wenn sie auf unbesiegbaren Widerstand stießen, sich der ihnen vom Kurfürsten verliehenen Gewalt bedienen. Allein diese Abstufung ist der Instruktion fremd. Sie weiß nur von einem einheitlichen Auftrag, den der Kurfürst den Visitatoren für ihr ganzes Wirken erteilt hat. Auch da, wo sie geistlich eingreifen, handeln die Visitatoren im Dienste des Kurfürsten. Für eine Befugnis, die ihnen die Kirche geben könnte, bleibt hier ebensowenig ein Raum wie in Luthers Vorrede für ein geistliches Regiment des Kurfürsten.

Die zwei Urkunden lassen sich nicht ineinanderschieben. Denn jede will nicht bloß eine Seite der Sache beschreiben oder betonen, sondern das Ganze geben. Und beide stellen dieses Ganze unter verschiedene Gesichtspunkte. Die eine will die Visitation betrachtet wissen als einen Ausfluß der landesväterlichen Fürsorge des Kurfürsten, die andere als einen Akt der Selbsthilfe der Kirche. Zwischen diesen beiden Auffassungen gibt es keine Vermittlung.

Unter diesen Umständen gewinnt aber die der Zeit nach später fallende Vorrede Luthers tatsächlich die Bedeutung einer gewissen Richtigstellung oder eines stillschweigenden Protests. Der Fall lag wiederum ähnlich

1) Christliche Welt 1910 S. 537.

wie im Jahr 1526, als Kurfürst Johann von sich aus die Einführung von Luthers deutscher Messe für sein ganzes Gebiet verfügt hatte [1]). Im gleichen Sinn, wie er es damals getan zu haben scheint, wehrt Luther sich auch jetzt wieder gegen ein Mißverständnis, das aus der Tatsache der landesherrlichen Visitation (und aus der Instruktion) erwachsen konnte, gegen die Meinung, als ob der Kurfürst von Amts wegen etwas in der Kirche zu befehlen hätte. Er verteidigt, indem er die Visitation im richtigen Lichte zeigt, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem „Staat".

Daß damit keine falsche Betonung in Luthers Aeußerung hineingetragen ist, beweist sein Verhalten in der Folgezeit. Immer ist bei ihm ein leiser oder auch ausgesprochener Gegensatz gegen ein geistliches Regieren der weltlichen Gewalt bemerkbar. Die Tatsachen, um die es sich dabei handelt, sind nicht völlig neu. Sie sind zum Teil schon lange, in neuerer Zeit am kräftigsten von Sohm hervorgehoben worden. Es gilt nur, sie ganz zur Anerkennung zu bringen.

Vor allem gehört hieher, daß Luther niemals aufgehört hat, die vom Landesherrn der Kirche geleistete Hilfe als bloßes Notwerk zu bezeichnen. Der Kurfürst ist für ihn immer nur ein „Notbischof" [2]). Man darf die Bedeutung dieses Ausdrucks nicht, wie Müller (S. 77 A. 1) getan hat, abschwächen. Luther legt in ihn wirklich das Doppelte hinein, das man unmittelbar heraushört, daß die Tätigkeit des Kurfürsten nur als vorübergehende gelten könne und daß das eigentlich Erstrebenswerte ein Besuchsamt wirklicher Bischöfe wäre [3]).

1) Vgl. WA XIX 51.

2) E. A. 55, 223 (25. März 1539) denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einziger Nothbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will, bemuhen ohne Not. WA LIII 255, 5 (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) Mussen doch unsere weltliche Herrschaften jetzt Not Bischove sein 256, 3 als rechte Not Bischove in solchem fall, da ein Capitel den Holtzweg will. — Dem Sinne nach gehören aber auch her: Enders VIII 372, 11 (4. März 1531) weil itzund alle Stift und Aemter in E. churf. G. Hand, aus Noth und Verlassen der Bischofe. E. A. 55, 328 (3. August 1541) denn E. K. F. G. mussen doch der oberst Rector, Pfarrherr und Schosser sein in diesen Landen.

3) Enders VIII 370, 4 ff. (4. März 1531) Es ist itzt hie bei uns gewest eur Pfarrherr sampt Laurentio Sorano und mir kund getan, wie genannter Laurentius Soranus von euch geurlaubet . . ., so er doch nicht euer Knecht und ihr der Kirchen Herr nicht seid, auch solches Ampt nicht so stehlen und rauben mugt eurs Gefallen, wenn und wem ihr wollt, sondern dem Landesfursten gebuhrt, bis die Sache mit den Bischofen geendet (ob man die unterstrichenen Worte mit Enders in dem Sinn deutet: bis neue, evangelische Bischöfe geordnet sind, oder ob man sie, was mir richtiger erscheint, auf die katholischen Bischöfe bezieht, macht für unsere Frage nichts aus. Denn in jedem Fall bezeugen sie, daß Luther mit einem Aufhören der Tätigkeit des Kurfürsten rechnet). Vgl. noch Enders-Kawerau XII 25, 14 (28. Oktober 1538) Dann meine Meinung ja nicht ist, wie ich von D. Luther auch selber habe gehört, das man die hohen stiffte soltte zureißen und verwusten, sondern viel lieber sehen, wie dieselbige erhalten zu nutz und schutz den andern Kirchen. WA LIII 254, 8 ff. (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) Ists doch unser Meinung nicht die gewest, das man die Stifft zureissen wolle, Sondern ein Exempel stifften, wie man möchte die Stiffte reformieren und Christlich regieren . . . Denn das kann ich mit Warheit rhumen, das ich mit dem fromen Herrn, Furst Georgen von Anhalt, Thumprobst zu Magdeburg, meinem gnedigen Herrn, mehr denn einmal gered, auch gebeten habe.

Luther glaubt aber auch schon innerhalb des durch die Visitation Geschaffenen einen Ansatz zu der ihm vorschwebenden Form der Verfassung zu erblicken [1]). Es ist mehr als ein bloßer Scherz, wenn er die ihm befreundeten Visitatoren mit Vorliebe als archiepiscopi oder als episcopi anredet [2]). Er betrachtet im Ernst die Visitatoren als die Platzhalter der Bischöfe, als die eigentlich berufenen Leiter der Kirche und wünscht, daß sie sich selbst als solche fühlten. In dem Sinn stärkt er ihr Selbstbewußtsein bei jeder Gelegenheit [3]) und scheut sich auch nicht, seiner Mahnung unter Umständen die Wendung zu geben, daß sie nicht allzuängstlich nach dem Kurfürsten hinüberblicken sollten. Der Kurfürst sei doch bloßer „Not"bischof und das heiße, daß er nicht ohne Not von ihnen angerufen zu werden brauche [4]).

Ihre Probe hatte diese Beurteilung der Sachlage bei der Einrichtung des Kon=

---

das sein Fürstlich gnade doch dazu raten und helffen wollten bei den hohen Bischoffen und Stifften, das sie wolten dazu thun, damit die Stiffte nicht zurissen würden, aus mancherlei Ursache. Enders=Kawerau XVI 52, 13 (21. Juli 1544) es ist doch mit dem Hofe nichts. Ihr Regiment ist eitel Krebs und Schnecken ... Christus optime ecclesiae consuluit, quod aulae non commisit ecclesiarum administrationem.

1) Ich erinnere daran, daß Luther schon in de instit. eccl. min. einen Weg gezeigt hat, wie man etwa von der Einzelgemeinde aus zu dem Aufsichtsamt käme WA XII 194, 14 ff. ubi vero profecerit domino operante opus, et multae civitates hoc modo episcopos suos eligant, tum poterint episcopi illi, si velint, inter sese convenire et unum vel plures ex sese eligere, qui maiores illorum sint i. e. qui illis ministrant et visitent eos, sicut Petrus visitavit ecclesias in actis Apostolorum. Man sieht daraus, wie ganz selbstverständlich es ihm erschien, daß das Bischofsamt = Besucheampt die zweckmäßigste Form der Verfassung auch für eine evangelische Kirche sei. Dagegen meint die immer von den episkopalistisch gestimmten Lutheranern ins Feld geführte Stelle art. smalc. P. 2 Art. 4 WA L 217, 5 ff. darumb kan die Kirche nymer mehr bas regiert und erhalten werden, denn das wir alle unter einem heubt Christo leben und die Bisschove alle gleich nach dem ampt, ob sie wol ungleich nach den gaben, vleissig zu sammen halten ynn eintrechtiger lere, sacramenten, geboten und werken" unter den Bischöfen wohl sicher die Pfarrherrn; vgl. die Fortsetzung: „wie S. Hierony. schreibt, das die priester zu Alexandria samptlich und ynn gemein die Kirchen regirten).

2) Enders VII 15, 7 (1. Nov. 1528) nos visitatores i. e. episcopi sumus 22, 1 Spalatino visitatori et episcopo Misnae 87, 1 Justo Jonae archiepiscopo Saxoniae 87, 28 coepiscopos tuos 94, 1 Justo Jonae D. ac archiepiscopo Misnensi et Saxoniae 113, 13 115, 11 147, 24 158, 1 VIII 397, 2 X 35, 3 XI 218, 1 XII 219, 2 233, 1 251, 2 280, 2.

3) Z. B. Enders XI 249, 4 ff. visitatores estis tu et Fredericus Myconius, mi Juste, vobisque credita est dioecesis ecclesiarum in Thuringia. quare a vobis pendet testimonium uniuscuiusque pastoris et ecclesiae.

4) E. A. 55, 223 (25. März 1539) darumb bitte ich, wollet eurem befohlen Ampt nach drein greifen und Er Jacob als untüchtig zum Prediger ... absetzen .. Denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einiger Nothbischoff, weil sonst kein Bischoff uns helfen will, bemuhen ohn Noth: mochts geachtet werden, als wolltet ihr, als denen es befohlen, nichts dazu tun und alles auf S. K. F. G. Hals schieben, welcher ohn das, sonderlich itzt allzuviel beschweret ist. — Müller hat (S. 77 A. 1) diesem Wort die Spitze abgebrochen, wenn er darin nur finden will, „der Kurfürst werde ohne dies ganz mit der Absetzung einverstanden sein." Luther will nicht bloß sagen, daß sie es in diesem Fall wagen könnten, etwas auf eigene Faust zu tun, sondern daß sie pflichtgemäß selbständig vorgehen müßten.

sistoriums[1]) zu bestehen. Spalatin hat, wie es damit ernst werden sollte, ahnungsvoll befürchtet, daß die neue Behörde das Visitatorenamt beiseite drängen würde. Luther, der sich wie bekannt anfangs stark gegen den ganzen Plan gesträubt hatte[2]), meinte im Jahr 1541 ihn doch darüber beruhigen zu können. Der Geschäftskreis des Konsistoriums würde bloß Ehesachen und andere weltliche Angelegenheiten — auch die rechtliche Ordnung der Ehesachen gehört für Luther ja zu den weltlichen Angelegenheiten — umfassen und somit die geistliche Tätigkeit der Visitatoren unangetastet lassen[3]). Spalatin hat das Kommende richtiger vorausgesehen als Luther; aber die Gründe, mit denen Luther ihn tröstet, bestätigen doch noch einmal, wie wichtig ihm stets das selbständige kirchliche Amt erschien[4]).

---

1) Vgl. dazu die beiden bahnbrechenden Aufsätze von K. Müller, Ueber die Anfänge der Konsistorialverfassung (Hist. Zeitschr. B. 102 S. 1 ff.) und Zur Geschichte und zum Verständnis des Episkopalsystems (Zeitschr. d. Savigny-Stiftung B. 39. Kan. Abt. 8). Aus letzterem ist mir besonders wichtig, daß J. Stephani die Gewalt des Landesherrn gegenüber der Kirche ganz im Sinn des von mir Dargelegten abstuft (Müller S. 8).

2) Wie Luther selbst sich etwa die Aufgabe eines Konsistoriums gedacht hätte, zeigt die allerdings zunächst nur auf katholische Verhältnisse Rücksicht nehmende Stelle WA L 615, 28 ff. (von den Konziliis und Kirchen) So ist nu ein Concilium nichts anders denn ein Consistorium, Hofegericht, Camergericht oder desgleichen, darinnen die Richter nach verhör der Part das urteil sprechen, doch mit solcher Demut: Von rechts wegen, das ist: unser Ampt ist anathematisare, verdammen, aber nicht nach unserem Kopff noch willen oder neuem ertichten recht, sondern nach dem alten recht, das im gantzen Reich gehalten wird fur recht ... nach des Reichs recht, das ist nach der heiligen Schrift ... solch recht ist Gottes wort, das Reich ist Gottes Kirche, der Richter ist beider amptman oder Diener. Solcher Diener oder Richter dieses Rechts und Reichs ist nicht allein das Concilium, sondern auch ein jeglicher Pfarrher und Schulmeister.

3) So meine ich den viel umstrittenen Brief Enders-Kawerau XIII 246 (12. Januar 1541) verstehen zu müssen. Die wichtigsten Sätze lauten: nam etsi hic Witenberge consistorium coeperit institui, ... nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus necessario attinget. deinde tu nosti, etiam singulari te esse exemtum privilegio, si qua fieret (quod nondum futurum esse suspicor) talis aliqua redactio in ordinem. — Sohm (S. 620 A. 59) entnimmt daraus, daß Spalatin befürchtet hätte, als Geistlicher, als Superintendent, also persönlich dem Konsistorium unterworfen zu sein. Aber warum sagt Luther dann nicht lieber: nihil ad pastores pertinebit? Es handelt sich nicht um die persönliche Stellung der Visitatoren, sondern um ihr Amt. Bestätigt wird diese Auffassung durch den Brief von Justus Jonas in derselben Angelegenheit (Briefwechsel I 425): etiamsi alia erigerentur consistoria, tamen duraret autoritas visitatorum et visitationis. sic enim mihi dixit D. Pontanus esse mentem τοῦ ἄρχοντος, et maxime tui habebitur ratio tuaeque aetatis et erga ecclesias utriusque ducatus, et G. et nostri, meritorum amplissimorum.

4) Vgl. auch den Brief an Daniel Greiser Enders-Kawerau XV 256, 10 ff. (22. Oktober 1543) aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptisent, visitent egrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, ecclesias relinquant his, qui ad eas vocati sunt, qui racionem deo reddent ... distincta volumus officia ecclesiae et aule aut deserere utrumque. Sathan pergit esse Sathan. Sub papa miscuit ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. sed nos resistemus deo favente et studebimus pro nostra virili vocaciones distinctas servare.

Ebenso zäh hat Luther an seinen Anschauungen über Macht und Recht der christlichen Gemeinde festgehalten. Sie wieder in Erinnerung zu bringen, gab ihm in erster Linie das selbstherrliche Gebaren hochmögender Ortsobrigkeiten Anlaß. In solchem Fall pflegt er kräftige Worte zu reden über die Scheidung der beiden Regimente und über die von der weltlichen Gewalt zu achtende Würde der Kirche [1]. Aber auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Pfarrer und Gemeinde ändert sich späterhin bei ihm nichts. Noch in den letzten Jahren spricht er es aus, daß der Prediger nur aus Befehl und Verwilligung der andern das Wort verwalte. Und wenn er auch daraus nicht folgert, daß jede Gemeinde das Pfarrwahlrecht haben müsse [2] — am schwersten fiel es ihm, sich mit dem Patronat des Adels abzufinden [3] —, so gilt ihm doch die Zustimmung der Gemeinde andauernd als unbedingt erforderlich [4]. Der Pfarrer kann sein Amt nur so lang führen, als er „von dem Haufen geduldet" wird [5].

Endlich verschwindet auch der Gedanke bei Luther nicht völlig, daß das höchste Ziel die Herstellung einer richtigen Bekenntnisgemeinde wäre. Er kommt zwar niemals dazu, zu entdecken, daß jetzt die Leute dafür reif wären [6]. Aber er freut sich doch lebhaft darüber, wenn ein ernsthafter Versuch, den kirchlichen Bann einzuführen, gemacht wird [7].

---

1) E. A. 55, 108 (20. September 1535) es ist mir leid, daß die Torgauer sich so undankbar gegen das Evangelium stellen und sich unterstehen aus eigener Thurst euch Pfarrherr und Capellan zu Knechten zu machen, aufs Rathhaus zu fordern ihres Gefallens. Wer hat sie gelehrt solchen Gewalt, der ihn nicht gebührt, zu sich zu rauben? Sind dies die Früchte ihres Glaubens? E. A. 56, 47 ich hoffe ja, ihr werdet so viel christliches Verstands haben, daß ein Pfarramt und das Evangelium sei nicht unser, noch einiges Menschen, ja auch keines Engels, sondern allein Gottes unsers Herrn, 49 ihr seid nicht Herren über die Pfarren und Predigtampt, habt sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn.

2) Lehrreich ist indes E. A. 55, 108 ich will darzu thun, daß sie die Wahl eines Pfarrherrs sollen wieder verlieren.

3) de Wette V 425 (6. Januar 1542) sic enim in nostra visitatione egimus, ut habentibus ius patronatus suaderemus, qui suaderi nollent dimisimus. ita omnes nobiles suas parochias conferunt, sicut ab antiquo contulerunt, citra principis aut ecclesiae auctoritatem.

4) Ich führe nur zwei Stellen an, die noch einmal deutlich zeigen, wie unlutherisch es ist, die Bestellung des Predigers als eine „äußere Angelegenheit" zu betrachten, die die Obrigkeit auch ohne Rücksicht auf die Gemeinde erledigen könnte. Enders VIII 395, 122 (17. April 1531) quid enim aliud est concionatores deponere et substituere, quam pastorem esse velle et ministerium verbi sibi assumere? Enders-Kawerau XIV 57, 11 (24. August 1541) hoc est non minus tyrannicum in pastorem ipsum quam si pastor invita ecclesia aliquem obtrudat.

5) WA L 634, 26 (von Conziliis und Kirchen) weil er im Ampt ist und vom Haufen geduldet wird, so laß du es auch gehen ... du allein sei zufrieden und laß gehen, weil du Einzelner nicht sein kannst der ganze Haufe oder das christliche heilige Volk". (Man bemerke übrigens hier die Anerkennung des Rechts der Mehrheit. Indem Luther dieses bestätigt, erkennt er ein „Recht" in der Kirche an.)

6) Enders IX 317, 2 (26. Juni 1533) in hoc saeculo tam turbido et nondum satis pro recipienda disciplina idoneo non ausim consulere tam subitam innovationem ... (excommunicatio non) nisi ad eos pertinet, qui volunt esse veri christiani. (Immer noch das alte Stichwort!)

7) Enders-Kawerau XV 131, 22 ff. (2. April 1543) placet exemplum Hassiacae ex-

In alledem ist Luther seinem ursprünglichen Streben treu geblieben. Der Gegensatz, in den er zum werdenden landesherrlichen Kirchenregiment trat, war für ihn ein Kampf um die Reinheit seines ganzen Werks. Man versteht ihn sehr falsch, wenn man glaubt, daß ihm an den Unterscheidungen, die er hervorhob, innerlich nicht viel hätte gelegen sein können. Für ihn handelt es sich dabei um tief ernste Gewissensangelegenheiten. So gut wie ihm im einen Fall alles daran hängt, ob man den Kaiser als Kaiser oder als Handlanger des Papstes betrachtet, ob man den Türkenkrieg als Glaubenskrieg oder als nationalen Verteidigungskrieg führt, so gut steht für ihn auch das Höchste in Frage, wenn es sich darum handelt, ob man dem Landesherrn als dem angesehensten Glied der Kirche oder ob man ihm als christlichem Fürsten gehorcht.

Geholfen haben diese Anstrengungen Luthers allerdings nichts. Man kann nicht umhin dies mit darauf zurückzuführen, daß Luther seinen Widerspruch gegen die kurfürstliche Auffassung der Visitation nicht schon damals, wie sie ins Werk ging, kräftiger ausgesprochen und betont hat [1]). Jedenfalls war nachher die Macht der Tatsachen stärker als seine Theorie. Erging die Visitation einmal in des Kurfürsten Namen, so erschien dieser trotz allem, was geredet werden mochte, als derjenige, dem auch die geistlichen Angelegenheiten befohlen sind. Billigerweise mag man dazu noch einräumen, daß es für die kurfürstliche Kanzlei schwer hielt, den Unterschied zum Ausdruck zu bringen, daß der Kurfürst das eine Mal als Fürst, das andere Mal als christlicher Bruder zu seinen Untertanen sprach. Es war jedenfalls bequemer, alles nach demselben Schema zu bearbeiten. Vollends da für ein landesherrliches Kirchenregiment schon Ueberlieferungen aus vorreformatorischer Zeit vorhanden waren [2]).

---

communicationis. si idem potueritis statuere, optime facietis. sed Centauri et Harpyae aulicae aegre ferent. — Dagegen verwirft er scharf eine Bannübung, bei der die weltliche Obrigkeit sich mit einmischt Enders-Kawerau XV 256, 4 (22. Oktober 1543) nihil boni sperare possumus, mi Daniel, de forma excommunicationis in aula vestra presumpta. sic enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate ... sed nos resistemus deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

1) Der Fall liegt ähnlich wie bei Luthers Unterschrift unter die beiden Gutachten Melanchthons, ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge Enders XIV 129 nr. 3082 b. und Enders X 345 nr. 2399 (= WA L 8 ff.). Beidemal hat Luther nur unter Bedenken zugestimmt. Im zweiten Fall kreuzen sich wieder seine Grundsätze mit denjenigen Melanchthons. Melanchthon hat sich ausdrücklich (WA L 13, 11 ff.) gegen die Behauptung gewendet „Weltlich Oberkeit sol gantz nicht mit geistlichen sachen zu thun haben" und demgegenüber aufgestellt „Fürsten sollen nicht allein den unterthan jre guter und leiblich leben schützen, sondern das fürnemst ampt ist, Gottes ehr foddern, Gotteslesterung und Abgötterei wehren" — ein Satz, der Luthers Grundanschauung geradewegs zuwiderlief (vgl. oben S. 330 und 374). Und doch hat Luther nicht die Kraft gefunden, dem von seinem Philippo verfaßten Gutachten die Unterschrift zu verweigern, sondern sich darauf beschränkt, in der Nachschrift das für ihn Maßgebende hervorzuheben, daß die Obrigkeit den wortbrüchigen Täufer als Ungehorsamen zu strafen berechtigt sei und außerdem dem Landgrafen ans Herz zu legen, daß er „gnade neben der straffe gehen lasse."

2) Es ist heutzutage, nachdem die Erkenntnis von der Vorbereitung des landesherrlichen Kirchenregiments im Spätmittelalter sich durchgesetzt hat (vgl. die gute Zusammenstellung bei Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter [2]

Heute ist das landesherrliche Kirchenregiment gefallen. Auch wer ihm die Anerkennung nicht versagt, daß es in schweren Zeiten sich redlich um die Kirche bemüht hat[1]), wird eine Genugtuung darüber empfinden, daß die Entwicklung jetzt endlich auf die Bahnen zurücklenkt, die Luther eingeschlagen wissen wollte. Denn der Preis, den die evangelische Kirche für die Vorteile dieser Einrichtung zu bezahlen hatte, war hoch, war allzuhoch. Die besten Kräfte der Reformation sind durch sie hintangehalten oder gezwungen worden, sich neben der Kirche zu entfalten. Aber die Kirche muß sich bewußt sein, daß sie mit der ihr nunmehr zuteil gewordenen Selbständigkeit auch die Verpflichtung übernommen hat, das Werk Luthers in seinem Geiste zu vollenden.

1913 S. 88 ff.), nötiger den Unterschied als die Uebereinstimmung zu betonen (vgl. mit Recht Werminghoff S. 89 A. 1). Man kann sich den Abstand einfach durch die Frage klarmachen: Hat im Mittelalter etwa der Kaiser oder ein anderer weltlicher Fürst als Mitgetaufter besondere Rechte in der Kirche? Sobald man so fragt, sieht man, was die Reformation neu hinzugebracht hat.

1) Vgl. darüber Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus S. 60 ff. S. 116 ff. und Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich sozialen Bewegung (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1912 S. 255 ff.).

6. Luthers Urteile über sich selbst[1]).

Luther hat nicht zu den Menschen gehört, die die eigene Persönlichkeit wichtig genug finden, um sich liebevoll in sie zu versenken. Dazu lebte er immer viel zu stark in der Sache. Er sah nach den Aufgaben, die ihm gestellt waren, und bemerkte die Eigentümlichkeiten seines Wesens nur, soweit sie sich ihm während des Handelns als Hemmnisse oder als Schwungkräfte fühlbar machten.

Aber er trug andererseits auch kein Bedenken, das, was ihm bei solchen Gelegenheiten an sich selbst auffiel, ja auch die ganze Art, wie er sich empfand — im Bewußtsein, daß er nichts zu verheimlichen habe —, ruhig vor andern auszusprechen. Nicht nur in den Tischreden oder in den Briefen an vertraute Freunde, sondern auch in den für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften. Manchmal um sich zu rechtfertigen, häufiger — so gerade da, wo er im engeren Kreis sein Innerstes aufdeckt —, um einen seelsorgerlichen Einfluß auszuüben oder zu empfangen; aber niemals mit dem Hintergedanken, den Eindruck, den Mit- und Nachwelt von ihm haben sollten, dadurch maßgebend zu bestimmen.

Es verlohnt sich, diese Aussprüche Luthers über sich selbst zu sammeln. Sie erschöpfen zwar nicht sein ganzes Wesen, dazu sind sie viel zu abgerissen; aber sie führen statt dessen um so tiefer in sein Inneres ein und ergänzen damit das Bild, das sich uns aus seinen Taten ergibt. Vielleicht hat er selbst sich doch besser gekannt, als jeder andere. Jedenfalls kommt in dem Urteil, das er über sich selbst fällt, eine wichtige Seite seines Wesens zum Vorschein.

Jedoch, wenn man an diese Aufgabe herantritt, so stößt man sofort auf eine befremdliche Tatsache. Worte hohen Selbstgefühls wechseln mit schweren Anklagen gegen sich selbst, Töne freudiger Zuversicht mit bittern Urteilen über sich und sein ganzes Werk. Wie ist das zu erklären? Ist Luther ein schwankender Charakter gewesen, der haltlos zwischen entgegengesetzten Stimmungen hin und her geworfen wurde? Oder hat sich sein Gemüt allmählich verdüstert, so daß er zu Ende seines Lebens heimlich an seiner Sache irre geworden wäre?

Das letztere trifft auf alle Fälle nicht zu. Man braucht nur die Briefe zu lesen, die Luther kurz vor seinem Tod noch an seine Frau schrieb, um sich davon zu überzeugen, wie sicher er sich bis zuletzt in seinem Glauben fühlte. Wer so im kindlichen Gottvertrauen über die Besorgnisse seiner Frau um sein Leben scherzen kann — „Ich sorge, wo du nicht auffhörest zu sorgen, es mocht uns zuletzt die erden ver-

1) Vortrag gehalten in Tübingen am 1. November 1903. Im Auszug wiedergegeben in den Süddeutschen Monatsheften Oktober 1917.

schlingen und alle Element verfolgen. Lerestu also den Catechismus und glauben? Bete du und lasse Gott sorgen, dir ist nichts befohlen, für mich oder dich zu sorgen. Es heisst wirff dein anligen auf den Herrn, der sorget fur dich" [1]) —, der muß ein gutes Gewissen über sein Werk besessen haben. Jene Spannung zwischen Hochgefühl und Selbstbeschuldigung ist nicht erst im Lauf seiner Wirksamkeit hervorgetreten. Sie ist von Anfang an bei ihm da und bildet einen dauernden Zug in seinem Wesen. Aber sie deutet auch nicht auf eine Zerrissenheit oder eine Unbeständigkeit in Luther selbst. Sie war vielmehr für ihn die einzig mögliche Form, in der er sein Selbstbewußtsein als Reformator, ja auch sein religiöses Selbstbewußtsein aufrecht zu erhalten vermochte.

Luther hat es von Haus aus schwerer gehabt als andere religiöse Führer, überhaupt zu einem Selbstgefühl und vollends zu einem religiösen Selbstgefühl zu gelangen. Er war nicht ein Mann, in dem ein starker Wille wie eine Naturkraft zur Aeußerung drängte. Ihn trug auch nicht das unmittelbare Selbstgefühl des Profeten, der sich auf eine ihm persönlich zuteil gewordene Offenbarung stützt [2]). Gegen alles, was irgendwie nach einer plötzlichen, nicht durch die klare Ueberlegung vermittelten Inspiration aussah, besaß er vielmehr eine instinktive Abneigung. Auch die alten Profeten vermochte er sich nicht anders vorzustellen, als so, daß sie in Mose und in den Schriften ihrer Vorgänger „studiert" hätten. Für ihn war der Weg, auf dem er zu einer religiösen Entdeckung und damit auch zu einem eigenartigen Berufsbewußtsein gelangte, die Auseinandersetzung mit einer gegebenen Größe, mit dem geschichtlichen Christentum und seiner Urkunde, und die Wahrheit, die er so fand, stellte sich ihm nicht dar als eine Neuentdeckung, auf Grund deren er ein: „Ich aber sage euch" hätte sprechen können, sondern nur als Wiederentdeckung einer bloß verschollenen Erkenntnis. — Aber darin lag auch sofort der Punkt, wo sein Selbstbewußtsein als Reformator von vornherein gefährdet war. Jene Urkunde war längst in aller Hände gewesen, Jahrhunderte hatten aus ihr gelebt, konnte es da sein, daß einer, auch nur in jenem eingeschränkten Sinn, in ihr etwas Neues fand? Je deutlicher sich ihm die Tragweite seiner Aufstellungen enthüllte, je klarer ihm wurde, wie hoch das von ihm Bekämpfte in der Geschichte hinaufreichte, desto unabweisbarer wurde für ihn die Frage: „Meinest du, daß alle vorigen Lehrer nichts gewußt haben? Müssen dir alle unsere Väter Narren sein? Bistu allein des heiligen Geistes Nestei blieben auf diese letzte Zeit? Sollt Gott so viele Jahre lang sein Volk haben irren lassen!" [3]). Nicht erst die Gegner haben ihn mit diesem Einwand be-

---

1) Enders XVII 32, 17 ff.

2) WA VII 313, 17 ff. ich sage nit, daß ich eyn prophet sei, ... bin ich nit ein prophet, szo bynn ich yhe doch gewiß fur mich selbs, das das Wort gotis bei mir und nit bei yhnen ist, denn ich yhe die schrifft fur mich habe. E. A. 53, 255 denn ich mich nicht berühmen kann, daß mich Gott ohn Mittel vom Himmel gesandt hat wie sie thun, WA XX 222, 35 nicht daß ich durch ein gesicht gottis berufft sei zum predigtamt. sondern daß ich dazu gezwungen wird durch andere leut. — Vgl. dazu außerdem die S. 27 A. 5 angeführten Stellen und S. 15 A. 1.

3) WA XXIII 421, 26 ff. vgl. WA VIII 411, 29 ff. = 482, 28 ff. o wie mit viel grosser mühe und arbeyt, auch durch gegründte heylige schrifft hab ich meyn eygen gewissen kaum

drängt. Er selbst hat ihn von vornherein gegen sich erhoben. Und er wirkte auf ihn so erschreckend, wie wenn sich ein Abgrund vor ihm auftäte. Je nachdem die Antwort ausfiel, war er ein Gottgesandter oder ein Werkzeug des Teufels, ein Seelenretter oder ein Seelenverderber.

Und immer aufs neue ist diese Frage an Luther herangetreten [1]). Jede Bibelstelle, die seiner Grundanschauung zu widersprechen schien [2]), jeder Vorwurf, den er sich persönlich machen zu müssen glaubte, jede schlimme Wendung, die seine Sache nahm [3]), — das Auftreten der Schwärmer, der Bauernkrieg, die Entstehung des Risses in Deutschland, die Bedrohung des Reichs durch die Türken, die unerfreulichen Erscheinungen in den sich bildenden Landeskirchen, — warf sie ihm wieder mit Zentnerschwere auf die Brust. Denn immer betrachtete er sich als den für alles und für alle Verantwortlichen. So ziehen sich bei ihm, anders als bei Zwingli und Calvin, „Anfechtungen" durch das ganze Leben hindurch. Sie sind ein ergreifender Beweis für die Unabhängigkeit, die er seiner Sache und seiner Person gegenüber sich jederzeit bewahrt hat, ein Zeugnis auch für die strenge Gewissenhaftigkeit, mit der er sich selbst immer wieder durchprüft. Aber — darauf spitzt sich nun die Frage zu — woher kommt es eigentlich, daß ihm im Unterschied von jenen andern Großen die einmal errungene Klarheit nicht für immer genügte? Wodurch ist er genötigt, sein Selbstbewußtsein immer neu zu erkämpfen?

Man muß, um diese Fragen zu beantworten, auf das Letzte seines Wesens zurückgehen, bis dahin, wo Körperliches und Geistiges sich miteinander mischen.

Als bezeichnend für ihn erscheint zuvörderst die Verbindung einer lebhaften Eindrucksempfindlichkeit mit einem starken und beharrlichen Willen. Luther hat sich selbst einen erregbaren Menschen, einen Mann heißen Gemüts genannt [4]). Er war es auch in dem Sinn, daß eine gewisse Schreckhaftigkeit — man

---

konnen rechtfertigen, das ich eyner allein widder den Bapst hobe dürffen auftreten, yhn für den Antichrist halten, die Bischoff fur seyn Aposteln, die hohen Schulen fur seyn hurr heußer. Wie offt hat meyn Hertz getzappelt, mich gestrafft und myr furgeworffen yhr eynik sterkist argument: du bist alleyn klug? Sollten die andern alle yrren und ßo eyn lange tzeyt geyrret haben? Wie wenn du yrrest und ßo viel leut ynn yrrtum verfurest, wilche alle ewiglich verdammet wurden? Biß ßo lang, das mich Christus mit seynem eynigen gewissen wort befestiget und bestettiget hat, das mein Hertz nicht mehr tzappelt, ßondern sich widder die argument der Papisten als eyn steynen uffer widder die wellen, auffleht und yhr donnren und sturmen verlachet.

1) Nach den Tischreden (WA I 61, 30 und II 13, 22) hätten die tentationes im Jahr 1521 begonnen. Luther denkt aber dabei offenbar nur an Anfechtungen, die sich auf sein Berufsbewußtsein bezogen. Auch für sie ist indes der Zeitpunkt zu spät angesetzt vgl. Enders I 126, 71 (11. Nov. 1517) ut dominus noster Jhesus adiuvet et portet nobiscum nostras tentationes, omni homini incognitas praeter nos.

2) Vgl. Tischreden WA I 62, 30 ff.

3) Schon der Studentenkrawall in Erfurt erregt in ihm die Gewissensfrage Enders II 442, 26 metuo ne dominum aliqua ingratitudine vel vana gloria offenderimus, qui infensus permittat Satanam sic irrepere in medium filiorum dei.

4) Enders IV 320, 49 quamvis tamen et ego irritabilis irritatus fuerim saepius, ut acerbius scriberem, tamen hoc non feci nisi in pertinaces et indomitos Enders II 329, 97 ad arma queat moveri vel saxeus animus, quanto magis ego qui..

denke an den Vorgang, der ihn ins Kloster führte, — und ein nicht geringes Maß von natürlicher Weichheit mit eingeschlossen war [1]. Er war leicht zum Mitleid bewegt, und es war ihm ein Bedürfnis sich auszuweinen, wenn ihn ein herber Verlust traf [2]. Aber dem stand gegenüber ein männlicher Wille, der dem Sichhingeben sofort eine bestimmte Grenze setzte. Luther nahm es sich übel, wenn die seelische Weichheit bei ihm in Empfindsamkeit überzugehen drohte. Vollends vor andern sich in seiner Ergriffenheit zu zeigen, lief ihm zuwider [3]. Er duldete es auch bei seinen Kindern nicht, daß sie sich ihrem Schmerz hemmungslos überließen [4]. Bei körperlichen Leiden befolgt er den Grundsatz, sie zu überwinden, indem er dem Gedanken daran keinen Raum gibt. Nur nicht darüber zum Hypochonder werden: von der Gemütshaltung hängt es ab, auch wie man sich körperlich befindet [5]. In solchem Fall ärgerte es ihn deshalb geradezu, wenn seine Freunde ihn bemitleideten [6].

Dem entsprach der Aufbau seines geistigen Lebens. Als Erstes gewahrt man auch da die Aufgeschlossenheit, das Lernbedürfnis, das lebhafte Vorstellungsvermögen. Was ihn ergreift, ist das zum Gefühl Sprechende, das bildhaft Anschauliche [7], das im eigenen Geist Wiederzuerweckende. Daher macht die Dichtung stärkeren Eindruck auf ihn als die beredteste Prosa — seine

calidus sum Tischreden WA I 7, 1 Wenn ich wer ein Jud gewest, ich hett Paulum zerissen.

1) Enders VI 315, 4 defuncta est mihi filiola mea Elisabethula; mirum quam aegrum mihi reliquerit animum paene muliebrem; ita misericordia eius moveor; vgl. auch Enders VII 364, 5 filiam tuam defunctam, si unquam pater fuisti, scio iam te discere, quid sit patrem esse, praesertim sexus, qui ultra filiorum casum etiam habet misericordiam valde moventem.

2) Enders VIII 13, 19. Alsbald er Hans Reinkens Brief ansieht, sagt er zu mir: Wohlan mein Vater ist auch todt. Darnach flugs drauf nimmt er seinen Psalter, geht in die Kammer und weint ihm genug, daß ihm der Kopf des andern Tags ungeschickt war. Sint hat er sich nichts lassen mehr merken.

3) Vgl. außer der eben angeführten Stelle Tischreden WA I 36, 30 ut quod raro ei nisi multum commoto accidebat, titubaret lingua und Enders XIII 300, 38 in pus versi fluxus ... vitam meam ita invaserunt, ut prae dolore intolerabili magnis lacrimis (quod non facile soleo, etsi minus fluebant quam vellem) dicerem domino etc.

4) Enders XV 50, 3 tu vide ut istas lachrymas viriliter superes ... tu obedias deo, qui te per nos iussit isthic exerceri et facile oblivisceris istius molliciei.

5) Enders XI 237, 11 ff. ego gratias ago deo, quod valetudo tua redit, sed quaeso, tuam suspicionem nescio quot morbos cogitantem compescas. nosti proverbium: imaginatio facit casum. ideo in divertendis, non recipiendis cogitationibus studere debes. ita enim et ego facere cogor. adversarius enim noster diabolus circuit nos, non solum ut animam devoret, sed etiam corpus nostrum fatiget cogitationibus animae, si forte occidere ipsum posset, cum sciat, corporis valetudinem magna ex parte pendere ex animi cogitationibus, ut dicitur: Guter Muth, halber Leib.

6) Enders III 214, 150 de mea valetudine volo vos nihil sollicitos esse aut si resciero sollicitos esse, nihil amplius confitebor.

7) WA VIII 84, 24 nescio enim quae sit figurarum energia, ut tam potenter intrent et afficiant, ita ut omnis homo natura et audire et loqui gestiat figurate.

Vorliebe für den Psalter führt er selbst mit auf diesen Zug bei sich zurück [1]) —; aber sofort greift wiederum der Wille ein, in dem lebhaften Bedürfnis, das Aufgenommene zu verarbeiten, es sich selbsttätig lebendig zu machen und es innerlich nachzuschaffen [2]). Und schon innerhalb der sich hingebenden Empfänglichkeit waltet ein ausgeprägter Geschmack, der mit einer Willensrichtung in Beziehung steht. Er sucht nicht das Vielerlei, sondern das Einfache, wenn es zugleich ein Großes und Gehaltvolles war. Aber dann legt er sich auch mit der ganzen Beharrlichkeit seines Willens darauf, dieses Große restlos zu bewältigen, es völlig in sich aufzunehmen und zum Bestandteil des eigenen Wesens zu machen. Zu Gegenständen, die ihn in dieser Weise ergreifen, kann er immer wieder zurückkehren. „Viel Bücher machen nit gelehret, viel Lesen auch nit, sondern gut Ding und oft lesen, wie wenig sein ist, das macht gelehret in der Schrift und frumm dazu" [3]). Er hat es nie begreifen können, wie andere Leute, insbesondere in der Religion, gerade mit dem Einfachen so schnell fertig wurden [4]). Für ihn waren die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser Dinge, an denen er nie auslernen zu können meinte. Er schämt sich nicht, er rühmt sich, daß er als ein alter Doktor diese Stücke immer noch täglich wie ein Kind Wort für Wort sich aufsage. Was liege allein schon in dem Eingang des Dekalogs: Ich bin der Herr dein Gott [5])! „Mit stillem Geist" [6]) sich in diese Tiefen zu versenken, bis er das dort Verborgene ganz ergründet, erschaut, erfühlt hat, das war das Streben, das ihn zeitlebens erfüllte. In dem Sinn sprach er davon, daß man einen Text „sich einbilden" oder ihn sich

1) Enders XI 255, 41 nam ego me unum ex illis esse fateor, quos poëmata fortius movent, vehementius delectant tenaciusque in eis haereant quam soluta oratio, sit sane vel ipse Cicero et Demosthenes. Id cum mihi contingat in aliis rebus, quanto magis credis mihi id contingere in rebus Psalterii? In quo libro a iuventute sum versatus, delectatus et exercitatus, nec sine magno, dei gratia, fructu.

2) WA V 46, 34 scio, primum uno psalmo, immo uno versiculo psalmi exercere. sat profecisti, si unum versiculum per diem vel etiam hebdomadam didiceris affectibus vivum et spirantem facere. facto hoc initio omnia sequentur et veniet tibi thesaurus cumulatissimus intelligentiarum et affectionum; vgl. auch WA XIX 50 der Poet Virgilius hat mir solches gelehrt, der also seine Carmina und Wort auf die Geschichte, die er beschreibt, so künstlich applicieren kann; also soll auch die Musika alle ihre Noten und Gesänge auf den Text richten.

3) WA VI 461, 2.

4) WA VIII 684, 31 Es sind etliche, ßo sie eyn blatt oder ßwey gelesen odder ein predigt gehort, rips raps außher wissehen E. A. 23, 239 Ja, spricht Fleisch und Blut: es ist einem verdrüßlich, immer auf einer Geigen leiren. Etwas neues her, sonst wird mans überdrüßig. Nein, spricht Christus, sondern denket mein. Denn die andern, welche so furwitzig sind und wollen etwas neues hören, die haben das erste nie recht verstanden.

5) WA XXX 1; 126, 14 ff. Noch thue ich wie ein Kind, das man den Catechismon leret und lese und spreche auch von wort zu wort des Morgens und wenn ich zeit habe, das Vaterunser, zehn gebot, glaube, Psalmen usw. . . Und muß ein Kind und Schüler des Catechismus bleiben und bleibs auch gerne Enders VIII 48, 37 ego hic factus sum novus discipulus decalogi, illum iam repuerascens ad verbum edisco et video verum esse, quod sapientiae eius non est numerus vgl. WA XXVIII 191, 7 XXXI 1; 227, 13 ff. Tischreden WA I 49, 13.

6) WA X 1; 728, 14 Es ist ein unendlich wort und will mit stillem geist gefasset und betrachtet sein.

„ins Herz bilden" müsse. Er meinte den Ausdruck ganz wörtlich: den Text so in sich aufnehmen, daß in der eigenen Seele ein deutliches, im Gemüt haftendes, ja unauslöschliches Bild entsteht [1]). Aber immer fand er, daß seine Kräfte zu einer derartigen Erfassung noch nicht oder überhaupt nicht ausreichten [2]). „Du glaubst nicht", versichert er Spalatin, „welche Mühe mich oft ein einziger Psalmvers kostet" [3]). Aus dem gleichen Gefühl heraus tröstet er dafür andere „du bist weit genug vorwärts gekommen, wenn du im Tag oder auch in der Woche einen einzigen Psalmvers dir im Gemüt lebendig zu machen gelernt hast" [4]).

Es hatte aber noch seine besondere Bedeutung, wenn Luther sich, wie er an der eben angeführten Stelle bekennt, jene ihm eindrucksvollsten Stücke regelmäßig laut vorsagte [5]). Es lag ihm daran, sie nicht nur dem Gedächtnis, sondern dem Willen einzuprägen. Er will die Worte festhalten, um durch sie an die gemeinte Sache heranzukommen und diese in sein eigenes Wesen einzubilden. Zumal bei dem für ihn wichtigsten Gegenstand, dem religiösen. Das Sicheinfühlen in einen Bibeltext war ihm doch erst Vorbereitung; die Hauptsache war, daß man ihn als „Lebewort" verstand, als eine Aufforderung, die sich an das Gewissen richtete und die zur Selbsteinkehr zwang [6]). Denn hier griff noch ein Letztes und Tiefstes bei ihm ein, das er selbst nie bei sich hervorgehoben hat, weil es für ihn etwas ganz Selbstverständliches war und er sich dessen nicht rühmen mochte: das starke sittliche Gefühl und die lebendige Empfindung Gottes als einer allzeit gegenwärtigen und ihm die Lebensaufgabe stellenden Wirklichkeit. Dies war der Punkt, in dem sich schließlich alles bei ihm sammelte. Von da aus gewann sein Sinn für das Einfache und Deutliche erst seinen vollen Ernst. Denn der entscheidenden Lebensfrage gegenüber, die für ihn das Gottesverhältnis darstellte, war es ihm unerträglich, in der Ungewißheit zu bleiben [7]) oder sich mit bloßen Annäherungswerten zu be-

1) WA LII 59, 34 ff. Also wolt nun unsers lieben Herren Gottes wort auch gern in unsern Hertzen sein, das man es so einbildet, das schier ein natur drauß würde... Da will er ein Sigel oder brandzeychen haben, das es nit allein schwebe auff dem hertzen, wie ein schaum auff dem wasser oder eyn geyffer auff der zungen, den man außspeiet, Sonder das es soll ins Herz hinein gedrücket werden, das es ein solch malzeichen bleybe, welchs niemand abwaschen kan, grad als wer es drin gewachsen und ein natürlichs ding, das sich nicht lest auskratzen.

2) WA VII 464, 28 si vires meas metiri velim, ne uni quidem Psalterio me traderem, etiam septies Lutherus: tantum exigit is liber ingenii, eruditionis, diligentiae, spiritus et gratiae.

3) Enders II 319, 41.

4) WA V 46, 34.

5) Dies ist also nicht eine Gewohnheit, die er bloß vom Breviergebet her beibehalten hat.

6) WA XXXI 1; 67, 8 ff. Und ist nie keine kunst noch buch auff erden komen, das yderman so bald ausgelernet hat als die heilige schrifft. Und es sind doch ja nicht lesewort, wie sie meinen, Sondern eitel lebewort drinnen, die nicht zum speculieren und hoch zu tichten, sondern zum leben und thun dargesetzt sind.

7) WA XVIII 603, 10 non est enim hoc Christiani pectoris non delectari assertionibus, immo delectari assertionibus debet aut Christianus non erit ... tolle assertiones et Christianismum tulisti .... 604, 29 sic potius dicet Christianus, Adeo non delector scepticorum sententia, ut ubicunque per infirmitatem carnis liceret, non modo sacris literis constanter ubique in omnibusque partibus adhererem et assererem, sed etiam

helfen. Im ernstgemeinten Scherz hat er sich dafür einmal auf seine Zugehörigkeit zur occamistischen Schule berufen, für die es kein bloß Beziehungsweises, sondern nur unbedingte Größen gebe[1]). Er kann nicht ruhen, bis er zu bestimmten Einsichten gelangt ist, und weil ihm das Einfache immer als das allein Wahre und Wirkliche gilt, kann er nur in sich ausschließenden Gegensätzen denken[2]): entweder steht man unter dem Zorn Gottes oder unter der Gnade, entweder ist man Gottes ganz sicher oder besitzt man überhaupt keinen Gott. Aber derselbe Drang, ein Ganzes zu erreichen, schuf ihm zugleich, wenn er auf sich selbst, auf das Verhältnis seines tatsächlichen Lebens und Handelns zu jener Wirklichkeit blickte, unausgesetzt die schwersten inneren Beklemmungen. Hieraus entsprangen jene „melancholischen" Gedanken, die nach ihm sich immer gerade an das Wollen anheften[3]). Denn noch in ganz anderem Sinn, als wenn es sich um das innerliche Verstehen eines Bibeltextes handelte, empfand er hier, daß seine Kräfte gegenüber dem ihm vorschwebenden Ziel nicht ausreichen wollten.

Auf diesen Eigenschaften beruhte Luthers Genialität. Daß er niemals das Staunen verlernte, daß er zeitlebens die Kinderaugen behielt, die das Wunderbare auch im Alltäglichen wahrnahmen, daß das Große ihm immer groß blieb, daß er wie unter einem inneren Zwang immer zu denselben Fragen zurückkehren und dann mit Anspannung des ganzen Menschen an ihnen arbeiten mußte, bis er sie zu Ende gedacht hatte, das waren die Bedingungen, unter denen er schöpferisch wurde. So fand er die einfachen Lösungen, die den Weisen und Klugen seiner Zeit verborgen blieben, weil sie sich nicht entschließen mochten, aufs Ganze zu gehen und sich jenseits ihrer Schulbegriffe zu stellen.

Aber auf dieser selben Veranlagung beruht es auch, daß Luther sich nie in dem Sinn völlig fertig fühlen konnte, wie dies andern möglich war. Auch dann nicht, als er in seiner Rechtfertigungslehre festen Grund für seinen Glauben gefunden hatte. Ein Angriff von außen her hat ihn immer nur in seiner Ueberzeugung gestärkt[4]). Hier hatte er das Gefühl, daß er das, was die Gegner

optem in non necessariis et extra scripturam positis rebus esse quam certissimus. quid enim incertitudine miserius?

1) WA VI 600, 10 nolo tantum respective, sed absolute et certe doceri. sum enim Occamicae factionis, qui respectus contemnunt, omnia autem absoluta habent, ut sic iocer in istam moriam.

2) Vgl. seine bezeichnende Bemerkung WA XL 1; 391, 3 scriptura habet modum, quod plena antithesibus; et est quoddam genus fecundum, interpretari scripturam per antitheses et eas videre.

3) Tischreden WA I 215, 26 ff. cogitationes intellectus machen nit traurig, sed voluntatis cogitationes, die thun es, das ein Ding verdreußt oder gefellt yhm; illae sunt cogitationes melancholicae et tristes, da man seuffzet und klagt. intellectus autem non est tristis.

4) Enders I 211, 24 ego autem ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita iam diu praescius fui fore ut sanctissimis Judaeis scandalum et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem ... quanto magis illi minantur, tanto magis ego confido. I 223, 7 neque enim illa citatio et intentatae comminationes me aliquid movent: incomparabiliter peiora patior, sicut nosti, quae cogunt me ista temporalia et momentanea fulmina levicula ducere ... 224, 60 tu pro me ora, ne nimis gaudeam et confidam in ista tentatione.

vorbrachten, längst schon sich selbst überlegt und innerlich überwunden hätte. Aber in seinem eigenen Innern fand er stets Anlaß, mit seinem Denken, mit seinem Gottsuchen wieder ganz von vorne zu beginnen. Seine „Nachtkriege" waren ihm, wie er sich ausdrückte, viel saurer als die Tagkriege [1]). Denn gerade bei seiner Rechtfertigungslehre war das Persönliche und das Sachliche so eng miteinander verknüpft, daß eine Wolke, die über das eine zog, auch das andere mit verdecken konnte. Wenn der Gedanke an seine Unwürdigkeit ihn wie ein Sturm überfiel und sein so leicht erregbares Gewissen wider ihn aufstand, dann mochte auch der articulus iustificationis ihm aus dem Bewußtsein zurücktreten. Er wehrte sich gegen solchen Angriff, in dem Gefühl, daß er eines ihm zustehenden Rechts, des Rechts auf seinen Gott, beraubt werden sollte [2]). Aber es konnte trotz seines Sträubens dahin kommen, daß er sich wieder ganz in dieselbe Lage versetzt sah wie ehedem im Kloster, und sich seine Gottesgewißheit völlig neu erkämpfen mußte [3]). Wenn er nachher sich wieder erhob, hatte er die Empfindung, als ob er genesen wäre, als ob das ganze Ringen sich nur daraus herleitete, daß er nicht „bei sich selbst" gewesen war [4]). Und doch ahnte er daneben deutlich, daß er in Wahrheit nicht ohne Anfechtungen sein konnte. Er mußte Staupitz recht geben, wenn der meinte, sie seien ihm so notwendig wie Speise und Trank [5]). Keine Anfechtung zu haben, dünkte ihm die schlimmste aller Anfechtungen [6]). Wäre er dauernd von ihnen verschont geblieben, so hätte er sich wohl bange gefragt, ob sein Gewissen nicht eingeschlafen sei. Er mußte tatsächlich immer einen leisen Druck in seinem Innern verspüren, wenn sein Gottesgefühl lebendig bleiben sollte.

---

1) Tischreden I 238, 13; vgl. Tischreden III 341, 13 nihil me plus enecavit quam curae praecipue nocturnae, auch WA XXXI 1; 317, 21 denn ein boser gedanken ist bey der nacht noch eins so schwer als bei tag.

2) Vgl. oben S. 67 ff.

3) WA XXXI 1; 174, 26 ff. Was andere fühlen, das wissen sie am besten. Aber ich halt mich dennoch für einen Christen. Ich weis aber wohl, wie saur und schweer es mir worden ist und noch teglich wird, das ich diesen Eckstein (Christus) ergreiffe und behalte Man mag mich Lutherisch heißen. Aber man thut mir fast schier Unrecht odder ich bin jhe ein geringer, schwacher Lutherischer, Gott stercke mich ... wenns an ein Treffen geht, das ich mit dem teuffel, sünden, tod, not und wellt mich soll beissen, das sonst kein hülffe, rat und trost da ist on der einige Eckstein, da find ich wohl, was ich kan und was es fur kunst ist, an Christum zu glauben ... Aber meine Papisten, die singen also, Und es ist ein gerings und leichts fur unsern augen. Was glaube, glaube? sprechen sie, Meinstu, das wir Heiden odder Jüden sind? Tischreden I 62, 10 wenn tentatio kommt, so kann ich nicht unum peccatum veniale überwinden ... 30 (der Teufel) nimmt peccata levissima, die kan er so exaggerirn, das einer nit ways, wo er dafur soll bleyben .... Er nam mir locum iustificationis fein aus den augen, das ich nit dran dacht ... kam mit mir aus der gratia in disputationem legis; da hatt er mich blos.

4) Tischreden I 48, 23 (der Teufel) greift mich oft an, das es nit eins dreckś werd ist. Aber ich sehe es nit, quando sum in tentatione; wenn ich wider genesen bin, so sehe ichs fein 63, 8 Ja, wenn einer bey yhm selb ist, sonst nit ehe.

5) Tischreden WA I 62, 1 cum igitur quererer apud Stupicium, dicebat quidem se eas (tentationes) nunquam sensisse. sed quantum intelligo, inquit, sunt vobis magis necessariae quam cibus et potus.

6) WA III 420, 16 quia omnium devotorum iudicio et experientia teste maxima tentatio est nullam habere tentationem.

Diese Gemütsverfassung begründete bei ihm einen Hang zur Schwermut und weiterhin zur Zurückgezogenheit[1]). Von Jugend auf, bekannte er, sei diese Neigung in ihm gewesen[2]). Er glaubte sogar den Satz vertreten zu können, daß Traurigkeit dem Menschen angeboren sei[3]). Aber er gibt solcher Stimmung, wo sie über ihn kommt, nicht nach, sondern erblickt in ihr eine Gefahr, der er entgegenarbeiten müßte. Wenn Einsamkeit zu Zeiten gut tut[4]), so gilt nach ihm auch das andere: „Mehr und schwerere Sünden werden in der Einsamkeit begangen als in der Gemeinschaft der Menschen" [5]) und „wer die Gesellschaft der Menschen flieht, soll zusehen, daß er nicht in die der Dämonen gerät" [6]). Deshalb pflegt er nicht nur die Musik, die Trösterin in schweren Stunden, sondern namentlich auch den Verkehr in einem kleinen Kreise. Schon um sich zu zerstreuen, aber mehr noch, um sich durch andere stärken zu lassen. Denn bei aller Selbständigkeit seines Denkens besaß er doch ein lebhaftes Anlehnungsbedürfnis und bezeugte es immer offen und gerne, wie viel er den häufig nur leicht hingeworfenen Worten eines Staupitz, später insbesondere Bugenhagens verdankte. Sie beide trafen den Ton, mit dem man sein Selbstgefühl in Stunden der Niedergeschlagenheit kräftigen konnte, weil sie den Ernst in Scherz zu kleiden verstanden [7]).

---

1) WA I 526, 34 ego ... qui semper anguli amator fui.

2) Enders VI 173, 3 verum est, hanc tentationem esse multo gravissimam et mihi etiam ab adolescentia non incognitam.

3) Tischreden WA II 22, 39 aber traurigkeit ist uns angeboren. — Es ist höchst bezeichnend, daß Luther nicht nur von den Profeten annimmt, daß sie ständig Anfechtungen gehabt hätten (vgl. oben S. 67 ff.), sondern auch Christus sich in dieser Weise vorstellt WA LII 127, 20 ff. Nun ist aber hie (sc. bei dem Sturm auf dem Meer) ein sonders unglück, daß Christus eben in solcher todtes not ligt und schlefft eins rechten, natürlichen, starcken schlaffs, der vielleicht jhm daher kommen ist, daß er sich den tag müd gearbeytet und gepredigt oder die nacht über gebettet und seine (!) anfechtung gehabt hat. Denn ich achte es dafür, das er bey nacht seer vil anfechtung vom teuffel erlitten hab, wie er im 88. Psalm klagt: pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea ... Solchs wirdt auch gemacht haben, das man den lieben Herrn Jhesum für ein Melancholicum angesehen hat, der selten frölich gewest, eintrechtig und in gedanken einher gangen und nicht lautreysig gewesen ist.

4) WA V 286, 7 ff. satis civilis est, qui legem dei sui noverit et deo pure servierit, ad quod maxime opus est praesertim adolescentioribus, secessu abscondito et fuga hominum ... non quod velim aetatem istam solitudini deputare, cum et exemplis horrendis et illustrium patrum auctoritate probatum sit solitudine nihil periculosius esse adolescentiori aetati, rursus idem periculum conversatio turbae.

5) De Wette-Seidemann VI 55 plura et graviora peccata committuntur in solitudine quam in societate hominum ... ego expertus sum, nunquam saepius incidere in peccatum, quam solitarie vivens (= Tischreden IV 555, 1 ff.).

6) WA XL 1; 493, 4 non est bonum, hominem solum, praesertim in tentatione. fuerunt daemones, qui docent homines vivere solitarie — Christus fuit solus nocte quandoque —, quia homo non potest solus vincere tentationem nec carnis nec spiritus.

7) Für Bugenhagen vgl. z. B. Tischreden I 47, 25 sic Pomeranus aliquando in hac mensa, cum vos Ihenae essetis, consolabatur me cum essem tristis: Sine dubio deus sic cogitat: quid faciam ego huic homini amplius? dedi ei tot excellentia dona et ipse desperat de mea gratia? magna mihi erat consolatio et quasi angeli vox esset, haerebat in corde meo.

Freilich, wenn Luther unter d i e M e n s ch e n ging, so geriet er wieder vor andere Klippen. Dann wurde ihm seine Richtung auf das Einfache und seine natürliche Weichheit gefährlich. Er kommt jedem mit dem besten Glauben entgegen, er sieht sich selbst immer unwillkürlich in andere hinein, er läßt sich beschwindeln [1]) und „übertäuben" [2]) und er bringt es namentlich kaum fertig, nein zu sagen, wenn er einen andern in Not oder Verlegenheit sah. In seiner Mönchszeit, sagt er, sei ihm nichts so schwer gefallen wie dies, daß die strenge Regel ihn daran verhinderte, einer Regung seines guten Herzens, so wie er es gern wollte, nachzugeben [3]). So blieb es bei ihm sein Leben lang. „Mit b o ch e n soll niemands nichts an mir gewinnen", hat er einmal seiner Käthe bei einem ehelichen Auftritt zugerufen [4]). Aber um so mehr erreichte man bei ihm, wenn man an seine G u t m ü t i g k e i t ging. Wer sein Mitleid zu erwecken wußte, wer ihn vollends zu überzeugen wußte, daß er selbst irgend jemand Unrecht getan hätte, der konnte ihn zu vielem bringen, was ihn hinterher gereute [5]). „Wann werde ich einmal klug werden", ruft er einmal nach einer derartigen Niederlage fast verzweifelnd aus [6]), und ein anderes Mal sagt er über sich noch deutlicher: „Ich bin ein Schaf und bleibe ein Schaf, daß ich so leichtlich gläube, mich so führen und leiten lasse, solchen Junkern zu hofieren und nicht vielmehr meinem Sinn folge, daß wo ich einem Tyrannen oder Hochgelehrten einen Stich gegeben hätte und sie drumb zürnten, ich dreißig Stich hie nachgebe zur Reue und Buße" [7]).

Einer solchen Natur lag von Haus aus nichts weniger, als v o r d i e g r o ß e O e f f e n t l i ch k e i t zu treten und den F ü h r e r für andere abzugeben. Wenn man Luther irgend etwas glauben darf, so das, was er in den Anfängen des Streits unaufhörlich versicherte, wie viel lieber er in seinem Winkel geblieben wäre und wie freudig er es begrüßen würde, wenn er aus dem gegenwärtigen Anlaß auch

---

1) WA XIV 214, 17 O wie offt hab ich genart et cavi mihi huiusmodi locis multis, tamen vix abstinui.

2) WA XXX 3; 297, 29. Ich D. Luther bin gelerter jnn der Schrift denn der Keiser, auch mehr erfaren jnn teglicher ubung, Noch sorge ich, wo ich unter so viel schelcken sein solte und jmer hören jr gifftige zungen und dagegen kein ander unterrichtung, Ich würde jn warlich auch allzufrum sein und sie wurden mich jn etlichen Stücken überteuben, wie mir denn oft geschehen ist durch etliche geister und Klüglinge.

3) WA VIII 625, 20 ego sane in meo monachatu, quanquam hebes sum et rudis, nihil tamen egrius tuli, quam hanc crudelitatem et negatae charitatis sacrilegium. neque potui unquam persuaderi, ut quietus crederem rectam et licitam esse obedientiam istam monasticam adversus charitatem tam impudenter saevientem.

4) Tischreden WA I 107, 22.

5) So bei der Doppelehe Philipps Enders XIII 92, 50 nec gravent nos solos, quos cum sciant esse candidos et fideles, arguere non possunt ullius criminis nisi vel m i s e r i c o r d i a e v e l h u m a n i s s i m a e f a c i l i t a t i s.

6) Enders V 140, 8.

7) WA XXIII 32, 6 ff. — Vgl. auch Tischr. V 4, 25 ff. an laesus etiam precari veniam debeat ab eo qui laeserit? non, inquit Doctor, nam id neque Christus praecipit nec fecit, alias orasset etiam Pilatum. satis est, si est consentiens in suo corde et rogatus libenter remittit culpam et orat pro eo. nam ego volui aliquando orare me laedentes Agricolam et Hieronymum, sed accidit, ut neuter domi esset. quare nunc deo gratias ago, quod non factum est.

noch seines Lehramts ledig werden könnte [1]). Es fehlte ihm alles, was sonst einen Begabten zum Hervortreten ermutigt. Er durfte es mit Fug von sich sagen, daß er frei von Ehrgeiz sei [2]). Denn in jedem unberufenen Sichvordrängen sah er allezeit nur eine Anreizung durch den Teufel [3]). Persönlich fürchtet er sich vor der Oeffentlichkeit aber auch aus dem Grund, weil er meint, daß seine Erregbarkeit ihm dort einen Streich spielen könnte [4]). Selbst nachdem er den entscheidenden Schritt getan hatte, hat der Widerspruch, auf den er stieß, wohl in jedem Fall den tapferen Mut sich zu behaupten bei ihm geweckt, aber daneben ringt er doch immer mit der Neigung, sich zurückzuziehen und die Unbelehrbaren sich selbst zu überlassen. „Denn ich gar leichtlich ablasse, wo man mich nicht hören will" [5]). Es war nur eine andere Form derselben Stimmung, wenn Luther sich heimlich und nicht bloß in den ersten Jahren nach dem Martyrium sehnte [6]). So wäre er, wie er hoffte, am schnellsten aller Mühsal und Plage ledig geworden. Eine „germanische Streitnatur", der der Kampf als solcher Freude macht, ist er wahrhaftig nicht gewesen.

Ohne seinen Willen, wider seinen Willen, das hat er unaufhörlich versichert, ist er zum Reformator geworden. Er konnte es tatsächlich nur werden unter dem Druck eines Müssens, unter dem Gefühl einer unausweichlichen Verpflichtung gegen die Wahrheit. Es war jederzeit sein Trost, daß er von sich aus nichts geplant, sondern in Ausrichtung seines Amts auf seinen Weg gedrängt worden sei [7]). Er hat den ersten Schritt mit den Ablaßthesen gewagt, in der Meinung, nur etwas zu sagen, was jedermann in der Kirche anerkennen müßte. Wie er inne wird, daß dies in Wirklichkeit nicht zutraf, hält er sich freilich gebunden, jetzt erst recht fest zu seiner Sache zu stehen! Dann mußte er ihr aber auch den Namen geben, mußte er auch sich selbst wohl oder übel so nennen,

1) Vgl. z. B. WA VII 463, 23 et ipsemet non facile dixerim, quam invitus his turbis iactatus et a meis studiis avulsus fuerim. Enders I 482, 81 ego pro mea temeritate aleam ieci, extrema semper tentare et expectare paratus. nam et hac occasione fore sperabam, ut docendis aliis submotus, angulum mihi invenirem, deserto quod odiebam publico E. A. 53, 61 Zum andern möcht ich nicht allein leiden, ja auch wollte, daß ich nimmer durft predigen oder lehren. Denn mir darin weder Lust noch Liebe, weder Gut noch Ehre gelegen ist.

2) WA X 2; 329, 17 qui nominis ambitione semper inanis fui.

3) WA II 454, 28 ff. non possum hic (etsi leviculum est) transire multorum praesertim religiosorum et sacerdotum fatuam querelam, satis tamen acrem tentationem, qua queruntur, sese talentum domini habere ideoque necessitate evangelici precepti sese urgeri ad docendum. itaque nisi doceant, stultissima conscientia credunt sese pecuniam domini sui abscondere et reos esse damnationis. diabolus haec facit.

4) Enders II 329, 90 quam sit difficile calori et stylo temperare vel ex te ipso discere potes. hoc enim est, cur in publico versari semper indignatus sum, quoque magis indignor, magis contra votum involvor.

5) WA XXXI 1; 209, 21.

6) Enders IV 245, 13 ego speraveram me intra annum raptum iri ad supplicium mortis vgl. 247, 22 WA XII 467, 23 XIV 498, 22. Tischreden WA I 35, 1 ff.

7) Vgl. z. B. Enders II 294, 60 ego tradidi et obtuli me in nomine domini, fiat voluntas eius. quis rogavit eum ut me doctorem crearet? si creavit, habeat sibi aut rursus destruat, si poenitet creasse. ib. 329, 66 ff. non possum timere praecipitem et indoctam istam invidiam, sic deus me rapit. qui viderit, quid faciat per me, cum mihi sim certus, nihil horum ex me quaesitum aut petitum, sed omnia alieno furore mihi extorqueri.

wie es dem von ihm begonnenen Tun entsprach. Aus dem Bewußtsein, die von ihm vertretene Sache als die Wahrheit bezeugen zu müssen, schöpft er den Mut, sich sogar die höchsten Titel beizulegen. Nun nennt er sich den Gegnern zum Trotz einen „Ecclesiasten von Gottes Gnaden", einen „Propheten der Deutschen", einen „Apostel und Evangelisten in deutschen Landen", „Gottes unwürdiges Gezeuge" [1]). Er ersteigt damit die höchste Höhe des religiösen Selbstbewußtseins; aber dieses Bewußtsein bleibt ganz unpersönlich. Es ist immer nur der Ausdruck seiner Ueberzeugung vom Wert und von der Dringlichkeit seiner Sache.

Eben deshalb empfindet er, so hoch er sich rühmt, das ihm übertragene Amt weniger als einen Stolz, denn als eine schwere Last, unter der er im Geheimen seufzt. Alles, was er in der Ausübung dieses Berufs predigt und schreibt, will er nur „gezwungen und gedrungen" [2]) getan haben. In den Tischreden hat er einmal sich mit Jesaia, Melanchthon mit Jeremia zusammengestellt [3]). Richtiger hat er bei anderer Gelegenheit sich selbst mit Jeremia verglichen [4]). Etwas von dessen Stimmung gegenüber dem ihm übertragenen Werk war tatsächlich in ihm vorhanden, obwohl es bei ihm nie so leidenschaftlich hervorbrach, wie bei seinem alttestamentlichen Geistesverwandten. Was Luther zuweilen müde machte, war nicht die Fülle der Arbeit — die bewältigte er spielend —, auch nicht der Undank, dem er zu begegnen glaubte, sondern die übermenschliche Verantwortung für die ungezählten andern, die er tragen sollte. Noch in den Tagen des Augsburger Reichstags spricht er es öffentlich aus, daß er nicht gerne Doktor und Prediger sei [5]) und „kein

1) WA X 2; 105, 17 Das antzufahen, nenne ich mich einen Ecclesiasten von gotis gnaden, den yhr eynen Ketzer mit fodder voll lesterwort scheltet, euch und dem teuffel zum trotz. WA XXX 3; 290, 28 Aber weil ich der deudschen Profet bin (denn solchen hoffertigen namen muß ich mir hinfurt selbs zumessen, meinen Papisten und Eseln zu lust und gefallen). WA XIX 261, 24 wen ich mich rhümen wolte, mochte ich mich yn gott noch woll der Aposteln und Evangelisten ynn deudschen lande einen rhumen, wens gleich dem teuffel und allen seinen bischofen und Tyrannen leide were: den ich weys, das ich den glawben und die warheitt gelertt habe und noch lere von gotts gnaden; vgl. auch WA VIII 683, 13 Nu mag ich und eyn iglicher, der Christus wort redet, frey sich rhumen, das seyn mund Christus mund sey. Ich bynn yhe gewiß, das meyn wort nitt meyn, sondern Christus wort sey, ßo mus meyn mund auch des seyn, des wort er redet X 2; 228, 27 aber ich hab meyn lehre von gottis gnaden nicht allein vom hymel erlanget, sondern auch für eynem erhalten, der mehr vermag ynn seynem kleynen finger denn thaußent Bepst, Könige, Fürsten und Doctores.

2) WA XXXI 1; 209, 22 vgl. Enders II 430, 57 quidquid feci et facio coactus facio.

3) Tischreden WA II 410, 18.

4) Tischreden V 23, 27 ff. deus suam ecclesiam semper apud paucos servavit per unum aliquem ut Adam, Enos, Enoch, Noah, Sem, Abraham, Mosem et in libris Judicum Samuelem, Heliam, Esaiam nec imminebat vastatio, postea per Danielem et Christum ante destructionem gentis, postea per Nicenum concilium et Augustinum et Ambrosium, Bernhardus aliquid fecit, et nunc per me Hieremiam. et sic erit finis et ut statim veniat, orate, omnes: Veni, Christe, veni.

5) WA XXX 2; 335, 9 weret yhr bischove, wie ewr namen und ampt foddert, so wurden euch die har gen berge stehen fur diesem spruch, und wurdet wol so ungern stifft bischoffe sein, als ich Prediger und Doctor bin, Sintemal yhr wurdets nicht viel besser haben als ich und meins gleichen XXXI 1; 212, 6 Hie sprichstu vielleicht zu mir: Warumb lerestu denn mit deynen büchern yn aller Welt, so du doch allein zu Wittenberg Prediger bist. Antwort: Ich habs nie gern getan, Thue es auch noch nicht gern.

lieber botschafft hören wollte, denn die, so mich vom Predigtamt absetzt". „Aber", fährt er fort „die armen seelen wollen nicht. So ist auch ein Mann, der heißt Jesus Christus, er spricht nein dazu, dem folge ich billich, als der wohl mehr umb mich verdient hat" [1]). Diese letzten Worte zeigen, wie er jene Stimmung der Müdigkeit überwand. Es war das nie bei ihm aussetzende Pflichtgefühl, das ihn immer wieder festhielt und auf seine Höhe hinaufzwang. So hat er es auch in den Tischreden von sich bezeugt. „Hett ichs zuvor gewußt, er (Gott) hat muhe gedorfft, das er mich dazu gebracht hatte. Wolan hab ichs denn angefangen, so wil ichs auch mit yhm hinaus furen. Ich wolt nit die ganze welt nehmen, das ichs solt anfahen umb der uberaus grossen schweren sorg und angst willen. Econtra quando video ipsum, qui vocavit, so wollt ichs auch nit nehmen, das ichs nit hett empfangen" [2]).

Doch noch eins gehört zur eigentümlichen Gestaltung seines reformatorischen Selbstbewußtseins mit hinzu. Die Befugnis, die er sich zuschrieb, stützte sich bei ihm auch darauf, daß er ein richtiges, von der Kirche ihm übertragenes Amt besaß. Nur während einer verhältnismäßig kurzen Zeit, in den Jahren vom Wartburgaufenthalt bis zum großen Kampf mit den Schwärmern, hat Luther sich dazu erhoben, daß er das Recht seines Auftretens und sein Selbstbewußtsein als Reformator rein auf die sachliche Notwendigkeit seines Werkes gründete. Auf die Dauer litt es ihn jedoch nicht auf solch einsamer Höhe. Wenn er für den gewöhnlichen Prediger den Grundsatz betonte, daß weder das allgemeine Priestertum noch die persönliche Begabung an sich das Recht zur öffentlichen Wortverkündigung gebe, vielmehr die förmliche Berufung mit hinzukommen müsse, so fühlte er sich im Gewissen genötigt, das auch auf sich selbst anzuwenden. Die Tatsache, daß er als erster das Evangelium wiederentdeckt hatte, genügte ihm nicht, um sich eine Ausnahmestellung zuzubilligen. Daher fängt er seit 1524 [3]) wieder an, auf sein Doktorat Gewicht zu legen, das er in den vorausgehenden Jahren als papistischen Titel mißachtet hatte [4]). Nicht um das Gut der Welt, erklärt er jetzt, möchte er sein Doktorat hergeben. „Denn ich müßte wahrlich zuletzt verzagen und verzweifeln in der großen, schweren Sachen, so auf mir liegt, wo ich sie als ein Schleicher hätte ohn Beruf und Befehl angefangen" [5]). Daß die Kirche selbst ihm den Doktortitel verliehen und er dann mit der Erneuerung des Evangeliums nur seines Amts als Doktor der heiligen Schrift gewaltet hatte, gab ihm die Möglichkeit, sein Auftreten an die vorher bestehende Ordnung anzuknüpfen. Erst dann, wenn er sich so als Glied der stetigen, geschichtlichen Entwicklung fühlte, wußte er sich seines göttlichen Auftrags vollkommen sicher [6]).

1) WA XXX 2; 340, 13 ff.

2) Tischreden WA I 42, 17 ff.

3) Vgl. die erschöpfende Behandlung der Frage bei Steinlein, Luthers Doktorat (Neue kirchliche Zeitschrift 1912. S. 757 ff.).

4) Enders IV 45, 34 und 244, 5.

5) WA XXX 3; 522, 2 ff.

6) WA XXX 3; 386, 14 ff. Ich aber Doctor Martinus bin dazu beruffen und gezwungen, das ich muste Doctor werden on meinen danck aus lauter gehorsam, da hab ich das doctorampt mussen annemen und meiner aller liebsten heiligen schrifft schweren und geloben, sie trewlich und lauter zu predigen und leren; uber solchem leren ist mir das Bapst-

Darin lag auch eine Grenze für sein reformatorisches Bewußtsein und zwar eine Grenze, innerhalb deren er sich wohl fühlte. Nur zum Prediger des Evangeliums wußte er sich berufen. Politik und wirtschaftliche Fragen betrachtete er als nicht zu seinem Amt gehörig. Hier fand er auch, und nicht ohne Grund, daß seine Begabung sich dawider sträubte. Zumal bei der Politik. Seine Vertrauensseligkeit, bildete er sich ein, könnte er vielleicht überwinden [1]; aber die Freude am Herrschen und Befehlen ging ihm tatsächlich völlig ab. „Ich regire nicht gern, Es giebts meine Natur nicht" [2].

Indes eben, weil auch das so näherbestimmte reformatorische Selbstbewußtsein nur unter Ueberwindung seiner natürlichen Neigungen bei Luther zustande gekommen war, konnten an dieser Stelle erst recht wieder „Anfechtungen" einsetzen. Sie waren härter als die, in denen er um seine persönliche Gottesgewißheit stritt. Denn diesmal handelte es sich nicht bloß um ihn selbst, sondern zugleich um alle die andern, die er nach sich gezogen und für deren Seelenheil er sich verantwortlich fühlte. Man sieht in das widerspruchsvoll aufregende Wechselspiel seiner Empfindungen hinein, wenn „der Teufel" ihm dabei das einemal vorwirft, daß er fünfzehn Jahre Messe gehalten und damit Abgötterei getrieben hätte [3], und das andere Mal umgekehrt ihn verklagt, weil er den Frieden der Kirche gestört und das Heil so vieler Seelen aufs Spiel gesetzt hätte [4]. Luther ahnte etwas davon,

---

tum ynn weg gefallen und hat mirs wollen weren. Daruber ists yhm auch gegangen wie fur augen und soll yhm noch ymer erger gehen und sollen sich meiner nicht erweren, Ich will ynn Gottes namen und beruff auff dem lewen und ottern gehen.

1) Tischr. V 43, 26 ff. Ich bin alber ... und ir seitt ein schalck und gelerter als ich in rebus oeconomicis et politicis, denn ich nym mich der sachen nicht an und hab mit der ecclesia zu schaffen und muß dem Teuffel auff die schantze sehen. Das glaub ich, wenn ich mich auff die andern handeln gebe, ich wolts auch mercken. Ich glaub eim itzlichen, drumb kan man mich woll bescheissen; alsbaldt ich mich aber fur einem fursehe, der nimpt mir nichts." (In Wirklichkeit hat Luther, wenn er in politischen Dingen Verdacht schöpfte, regelmäßig fehlgegriffen. Man denke an die Packschen Händel und an die Pläne, die er dem Herzog Georg zutraute).

2) Tischreden V 222, 32.

3) WA XXXVIII 197, 18 ff. Ich bin einmal zu mitternacht aufferwacht, da fieng der Teuffel mit mir in meinem hertzen eine solche disputation an (wie er mir denn gar manche nacht bitter und saur genug machen kan): Höret jrs, hochgelerter, wisset jr auch, das jr funffzehn jar lang habt fast alle tage winckel Messen gehalten? Wie wenn jr mit solcher Messe hattet eitel abgötterei getrieben und nicht Christus leib und blut, sondern eitel brod und wein da angebetet und anzubeten andern fürgehalten ... Hie brach mir warlich der schweis aus und das Hertz begonst mir zu zittern und zu pochen, der Teuffel weis seine argument wol anzusetzen und fort zu dringen und hat eine schwere, starcke sprache, und gehen solche disputation nicht mit langen und viel bedencken zu, Sondern ein augenblick ist ein antwort umbs ander." (Dadurch wird die entgegenstehende Angabe der Tischreden WA I 61 21, widerlegt, die übrigens auch mit den sonstigen Aussagen der Tischreden im Widerspruch steht.)

4) Tischreden I 63, 22. Ich hab kein grossere (tentatio) gehabt und kein schwerere denn de praedicatione, das ich dacht hab: das wesen richtest du allein zu; ist es nu unrecht, so bistu schuldig an sovil seelen, die in infernum fahren ib. 261, 23 ff. aliquando usque ad mortem tentavit me de seditione secuta praedicationem meam, post etiam de scandalis doctrinae, de sacramentariis: wollt also den ganzen Teuffel auf mich schutten, homicidium et mendacium ib. 288, 20 ad me dicit: quid mali venit ex tua doctrina.

daß diese Anfechtungen auch mit seinen körperlichen Zuständen zusammenhingen[1]). Er hat darum schon durch geeignete Leibespflege ihnen entgegenzuwirken versucht. Wenn er sie herannahen fühlt, so ißt und trinkt er reichlicher als sonst; ohne Appetit, vielmehr im Bewußtsein, daß das auch eine Art von Fasten sei[2]), und beim wirklichen Zusammenstoß mit dem Feind verschmäht er die derbsten Hausmittel nicht, um ihn abzuwehren[3]). Jedoch immer reicht das nicht aus. Sobald die Frage über das Recht seiner Reformation in seinem Innern bestimmtere Gestalt gewinnt, muß er sie auch wieder richtig durchkämpfen. Aber dann führt ihn doch jedesmal ein — in aller Angst und Verwirrung sich behauptender — gesunder Instinkt auf den sichern Weg, um aus der Enge herauszukommen. Gegenüber der Beklemmung, die ihn wegen der Folgen seiner Lehre erfaßt, vergegenwärtigt er sich den Zustand, in dem er die Kirche *vorgefunden*, die Verunstaltung des Evangeliums, die damals geherrscht hat und immer noch herrscht[4]), — und wenn er dies alles deutlich vor sich sieht, dann werden auch die ursprünglichen Antriebe wieder in ihm lebendig und empfindet er aufs neue den Zwang, unter dem er ehedem reden *mußte*, obwohl er lieber geschwiegen hätte. Es ist dasselbe Verfahren, das Luther auch in ruhigen Stunden anwendete; so etwa, wenn er von der Coburg aus seine „Vermahnung an die Geistlichen" schreibt. Denn es ist zugleich als Selbstrechtfertigung gedacht, wenn er dort das Bild der katholischen Kirche bis in alle Einzelheiten der abergläubischen Volksbräuche hinein ausmalt[5]). Am *Gegensatz*, da, wo sein Urteil nicht schwanken konnte, findet er sich wieder zurecht. Damit macht er sich warm und zuversichtlich, selbst im Gebet[6]). Das bedeutet indes nicht, daß er

1) Vgl. die S. 384 A. 5 angeführte Stelle und dazu Enders VI 73, 7 non solum corpore aegrotavi, sed multo maxime spiritu, sic me Satan fatigat cum angelis suis permissu dei salvatoris nostri ib. VII 50, 19 ego capite iam laboro plus octiduo, vertigine et bombo agitor: an sit fatigatio vel Satanae tentatio, nescio.

2) Vgl. z. B. Tischreden I 49, 27 ff. und I 64, 10 ego si sequerer appetitum, in triduo nihil comederem. Das ist dann duplex ieiunium, das ich iß und trink und dennoch one lust. Wenn die welt das siehet, so siehet sie es an pro ebrietate, sed deus iudicabit, an sit ebrietas vel ieiunium.

3) Vgl. z. B. Tischreden I 48, 10 und 406, 22 ff.

4) Tischreden WA I 48, 14 ff. Darnach wenn ich soweit mit (dem Teufel) zu red komm, halte ich yhme den bapst fur et dico: Wenn du es gleich groß machst, was ist denn dein bapst, das ich yhn feyren solt? Sihe, wol hat er ein greul angericht und noch heutigs tags. Sic propono mihi remissionem peccatorum et Christum et Satanae oppono abominationem papae. *So ist die abominatio so groß, das ich wider muts drub wurd und freud davon hab* et fateor, das abominatio papatus post Christum mein große consolatio ist.

5) Vgl. besonders WA XXX 2; 347, 9 ff.

6) Tischreden WA II 441, 23 ff. quando adeo frigeo in corde, ut orare non possim, appono contra me impietatem et ingratitudinem adversariorum, papae, Ferdinandi, ut *iusto* odio inflammem cor meum, ut dicere possim: sanctificetur nomen tuum, adveniat etc., et calescit oratio mea WA XXX 3; 470, 19 ff. Denn ich kann nicht beten, Ich mus dabey fluchen und Sol ich sagen: Geheiligt werde dein Name, mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, geschendet müsse werden der Papisten namen und aller, die deinen namen lestern. Sol ich sagen: dein Reich komme, so mus ich dabey sagen: Verflucht, verdampt, verstöret müsse werden das Bapsttum sampt allen Reichen auff erden, die deinem reich widder sind usw. Tischreden WA II 455, 33 nunquam mihi melius procedit orare,

sich künstlich aufgepeitscht und nur mittelst einer Art von Selbstberauschung sein Schwächegefühl überwunden hätte. Mit der Erinnerung an die frühere Verderbnis kommt ihm vielmehr der ganze Ernst der Sache, die Pflicht gegen die Wahrheit, die ihm anvertraut war, und die Pflicht gegen Gott, der ihm die Wahrheit gezeigt hat, zum Bewußtsein. Und eben dieser Ernst hebt ihn über die vorherige Aufregung hinaus. Denn nun steht er vor einer klaren Entscheidung. War die Verantwortung dafür schwer, daß er den Riß in die Kirche gemacht, so wäre sie noch viel schwerer, sie wäre unerträglich, wenn er die Wahrheit zum Schaden der Seelen verschwiegen hätte [1]). Er besiegt die Angst über den Schaden, den er etwa angerichtet hat, durch die noch größere Angst vor den Folgen eines gegenteiligen Verhaltens. Hier sieht man bis auf den Grund seiner Seele. Das Pflichtgefühl ist das Stärkste in ihm. Die Lebendigkeit dieser Empfindung, die Bereitwilligkeit, auch eine große Verantwortung auf sich zu nehmen, verhinderten es, daß die Anfechtung irgendwann einmal bei ihm zu einem Abfall führte.

II.

Das Bewußtsein, Gott als sein Werkzeug zu dienen, ergab bei Luther einen neuen, den von da an entscheidenden Gesichtspunkt für die Selbstbeurteilung. Er sah sich nun zur Besinnung darüber gedrängt, wie sich seine natürliche Begabung und seine tatsächliche Leistung zu dem Werk verhielten, das ihm von Gott aufgetragen war. Alle berufenen Geister sind vor dieser Frage gestanden, und an der Art, wie sie sie beantworten, ob sie durch das Werkzeugbewußtsein sich in ihrem Selbst bejaht oder verneint fühlen, tritt ihr Verhältnis zu sich selbst immer am klarsten ins Licht.

Bei Luther hat es zunächst in stärkster Weise nach der Seite hin ausgeschlagen, daß er seinen Abstand von seinem Beruf empfand [2]). Es war in seinem Munde mehr als die übliche fromme Redensart, wenn er sich Gottes „unwürdiges" Gezeuge nennt. Er ist tief davon durchdrungen, daß er nur Werkzeug und ohne dies nichts ist.

Das offenbart sich vor allem in seiner Ueberzeugung von der Entbehrlich-

---

praedicare, scribere, quam cum irascor. ira enim erfrischt mir mein gantz geblüt, acuit ingenium, propellit tentationes. Vgl. oben S. 86 A. 1.

1) WA II 449, 6 ff. certus sum aliquando moriendum esse et in adventu domini nostri Jesu Christi rationem reddendam de veritate vel tacita vel dicta atque omnino de talento tradito, ne ipsum abscondisse iudicer. Irascantur sane qui volent, modo ego impii silentii reus non inveniar, qui mihi conscius sum esse me debitorem verbi quantumlibet sum indignus. Enders II 429, 34 ff. sat multis peccatis sum onustus, non addam etiam hoc irremissibile, ut in ministerium positus ministerio desim et reus inveniar impii silentii, neglectae veritatis et tot millium animarum ib. II 510, 25 arduum est omnibus pontificibus et principibus dissentire, sed alia evadendi inferni et irae divinae non est via ib. III 84, 47 inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, antipapa et omnium vitiorum reus, modo impii silentii non arguar, dum dominus patitur.

2) Enders II 365, 13 tu pro me orabis dominum, ut aliquando bonus fiam et causam eius digne agam in hoc perdito saeculo.

keit seiner eigenen Person[1]). Der Gedanke, daß gerade er und er allein das vollbringen könnte, wozu er sich berufen sah, hat bei ihm nie eine Stelle gefunden. „Die Welt wird nicht zu Grunde gehen, wenn der Bruder Martinus zu Grund geht", „Gott kann viele Doktores Martinos machen", „Wird er es nicht durch mich, so wird er es durch irgend einen andern vollenden", das waren Sätze, die Luther ständig im Munde führte[2]).

Deshalb bereitete es ihm nur Beklemmungen, wie er nach seinem Auftreten anfängt, ein berühmter Mann zu werden[3]). Daß sein Wort Anklang fand und seine Sache wuchs, hat ihn selbstverständlich mit Freude erfüllt; aber mit seiner Person wünschte er ganz hinter seinem Werk zu verschwinden. Im Ruhm sieht er — darin so ganz anders gestimmt als die Menschen der Renaissance — etwas, wovor man als Christ nur erschrecken kann[4]). Es war ihm schon peinlich, daß Erasmus in einem Brief an den Kurfürsten Friedrich, wo dies gar nicht zu umgehen war, ihn ausdrücklich mit Namen genannt und ihn damit vor aller Welt hervorgehoben hatte[5]); noch mehr, daß der Kurfürst sich ehrenvoll über ihn äußerte[6]). Selbst ein Lob aus Freundesmund über seine Arbeiten machte ihn ängstlich, weil er fürchtete, man könnte dann vielleicht zu viel von ihm erwarten[7]). Und geradezu anstößig war es ihm, als man anfing, seine Anhänger „Lutherische" zu heißen. „Was ist Luther? ist doch die leer nit meyn. Szo byn ich auch fur niemand gecreuzigt... Wie keme denn ich armer stinkender madensack datzu, das man die Kynder Christi solt mit meynem heyloßen namen nennen... Ich byn und wyll keynes meyster seyn. Ich habe mit der gemeyn die eynige gemeyne lere Christi, der allein unßzer

1) Enders I 151, 97 scio quod Christus me non eget et absque me nunciabit prospera eclesiae suae. ib. XVII 102, 37 Christus non eget mei, quod potens est de lapidibus suscitare filios Israel et subvertere montes antequam cognoscant.

2) Enders I 68, 47 spero quod non corruet orbis, ruente fratre Martino ib. II 2, 37 in summa, si ergo perdar, nihil peribit de mundo ib. II 433, 47 dominus autem, qui scit me esse teterrimum peccatorem, suam causam sive per me sive per alium perficiet, quod non dubito ib. VIII 36, 46 si nos non digni erimus, fiat per alios.

3) Enders I 219, 51 doleo ego vehementer meum nomen et negotium in tantum ascendisse et crevisse, ut tantis etiam principibus negotium factum sit et de me sordidissimo homuncione tanta tantorum luminum claritas tractet.

4) WA V 192, 35 quotusquisque enim est, qui ad nomen et laudem sui terretur et expavescit tanquam a re dei sacratissima, quam terror sit attingere? quia suaviter ridemus ac sicut porci patienter sustinemus confricationem eiusmodi laudis. WA XV 642, 4 si dominus nos decorat, bonis difficillimum est, quod non praesumamus de nobis ipsis. si novi scripturam, certe audire cogor laudem, et si laudor, carnalis adhuc sum et in medio igni sto.

5) Enders II 57, 4 mire placet epistola Erasmica mihi et nostris, unum ego nollem, nempe meum nomen in ea non solum nominari, sed et cantari, praesertim a tanto viro. non ignoro me ipsum, in hac saltem parte.

6) Enders I 73, 39 quod autem scribis principem illustrissimum mei frequenter et honorifice meminisse, non quidem ego gaudeo, oro tamen, ut humilitati eius deus reddat gloriam. non enim sum dignus, ut memoriam mei ullus homo habeat, nedum princeps, et talis tantusque princeps.

7) Enders I 130, 29 tu quidem egregiam geris opinionem de studiis meis, sed ego abiectissimam. et quamquam animi tui fidem integerrimam credere debeam, tamen multo magis vires meas ponderare teneor.

meyster ist" [1]). Eine derartige Hervorhebung seiner Person dünkte ihm geradezu eine Schändung seiner Sache [2]). Deshalb bekämpft er die Neigung, sich auf ihn zu berufen, nachdrücklich auch bei seinen nächsten Freunden. Als Melanchthon einmal harmlos die Wendung gebrauchte, sie seien in einer bestimmten Frage „seiner Autorität gefolgt", stieß er ihm das Wort sofort in den Mund zurück. Melanchthon habe es ja vielleicht nicht so schlimm gemeint, aber er wolle den Ausdruck nicht hören [3]). Und in der Oeffentlichkeit sagt er sich erst recht von solchen Anhängern los, die nur um seinetwillen glaubten. „Yhene sind alleyn die rechtschaffen, die daryn (d. h. in dem Wort) bleyben, ob sie auch höreten, das ich es selbs (da Gott fur sey) verleudett und abtrette" [4]). So fühlte er sich immer erleichtert, wenn er wahrzunehmen glaubte, daß sein persönliches Ansehen sänke [5]), und war er auf der Wartburg befriedigt, weil jetzt, wie er meint, sich zeigte, daß die Sache auch ohne ihn vorwärts ginge [6]).

Auch von seinen S c h r i f t e n mochte er nicht viel halten. Es ist überraschend, wie wenig Luther beim Schaffen seiner Werke von der Freude des K ü n s t l e r s verspürt hat. Wohl war er nach einem Wort in den Tischreden während der ersten Jahre des Kampfes von frischem Mut erfüllt: „Da hab ich mit Freuden geschrieben" [7]), und unmittelbare Zeugnisse aus jener Zeit bestätigen es, was diese Stimmung für sein Schreiben bedeutete. Er bemerkte dabei zum erstenmal seine Gaben. Er muß es selbst seinen Freunden bekennen, wie rasch ihm alles von der Hand geht, welche Hilfe ihm sein sicheres Gedächtnis leistet und wie mühelos sich der Ausdruck bei ihm einstellt [8]). Und doch kam er nie zu einem inneren Wohlgefallen an dem, was er gemacht hatte. An seinem Galaterbrief von 1519 hat er zunächst seine Freude gehabt [9]); vom Sermon von den guten Werken hofft er, daß dies das Beste würde, was er geschrieben hätte [10]). Aber hintendrein regt sich bei ihm auch solchen Schriften

---

1) WA VIII 685, 6 ff.

2) WA XV 78, 8 ff. Und wiewohl ichs nicht gerne habe, das man die leere und leutte lutherisch nennet und mus von yhnen leyden, das sie G o t t i s w o r t m i t m e y n e m n a m e n a l s o s c h e n d e n, vgl. ebenda 70, 15.

3) Enders VIII 43, 58 in literis tuis displicuit quod scribis, vos in ista causa meam autoritatem secutos. nolo vobis autor esse aut dici in ista causa, etiamsi id commode possit interpretari, tamen vocabulum hoc nolo.

4) WA X 2; 58, 26 ff.

5) So schon 1517 noch vor dem Thesenanschlag Enders I 102, 32 inter optimos fratres, de die in diem magis proficientibus, ego nunc deficio: ut verum sit illos oportere crescere, me autem minui und später 1520 Enders II 457, 11 ego sane parum moveor, si mei nominis concidat autoritas.

6) Enders III 198, 95 video enim me non esse opus vobis, sed vos esse opus mihi ib. 199, 12 gratias Christo, qui pro me alios suscitavit, ut iam nihil me opus eos habere intelligam ib. 214, 154 video spiritum vestrum adeo crescere; ut meus minui sibi videatur. de quo et glorior, atque utinam ego nihil fiam, vos autem omnia ib. 230, 60 gaudeo Vittembergam crescere, hoc maxime nomine, quod me absente crescit.

7) Tischreden WA I 215, 29 ff.

8) Enders II 320, 48 ff. sum certe velocis manus et promptae memoriae, e qua mihi fluit potius quam premitur quidquid scribo. ib. 319, 40 vires satis sunt dei gratia.

9) Enders II 182, 6 ff.

10) Enders II 366, 9 f.

gegenüber sofort ein Mißbehagen: es hätte alles noch viel klarer gesagt werden können [1]). Und wenn er von der Höhe seines Lebens aus auf seine ganze schriftstellerische Tätigkeit zurückblickte, so konnte er wohl aus bestimmtem Anlaß einmal die Kirchenpostille für sein bestes Buch erklären [2]), oder das Buch vom unfreien Willen und den Katechismus [3]), später etwa auch den großen Galaterkommentar und die Auslegung der Abschiedsreden [4]) als etwas, was ihm gelungen sei, bezeichnen [5]). Aber wenn er ganz nach seinem innersten Gefühl urteilte, fand er selbst an seiner Kirchenpostille genug zu tadeln [6]). Sein oft ausgesprochener Wunsch, daß alle seine Bücher, nachdem sie ihren Dienst getan, der Vergessenheit anheimfallen möchten [7]), war aufrichtig gemeint. Die Leute sollten lieber lernen, mit eigenen Augen sehen, statt im Ausschreiben seiner Bücher ihren Ruhm zu suchen [8]). Darnach hat er es selbst gehalten. Er besaß nicht einmal ein Verzeichnis seiner Schriften, geschweige, daß er sie alle sorgfältig gesammelt hätte [8]).

Es war etwas ganz Bestimmtes, was Luther an seinen Schriften vermißte. Nicht die künstlerische Vollendung, die der Humanismus erstrebte. Auf eine „gebildete" Form in dessen Sinn hat er nie Anspruch erhoben [9]). Er hatte ein richtiges Gefühl für das Gezierte und Gesuchte, das der ganzen Schriftstellerei des Humanismus anhaftete, und die Eitelkeit, die glaubt, sich ein monumentum aere perennius

1) Enders II 182, 5 ff. mitto duo exemplaria . . . insensatorum Galatorum meorum. nec iam adeo placent, quam placuerunt primum, ut videam potuisse latius et clarius eos exponi.

2) WA XXIII 278, 13.

3) Enders XI 247, 6 de tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. nullum enim agnosco meum iustum libellum, nisi forte de servo arbitrio et Catechismum.

4) Tischr. V 323, 26 optimum opus a me scriptum est epistola ad Galathas et in XIV. ad XVI. caput Johannis, vgl. ebenda 204, 28 Wenn sie mir folgen wolten, musten sie die bucher allein drucken, die doctrinam haben, als ad Galatas, Deuteronomium, in Johannem. Darnach das andere les man nur pro historia, da man nur sehe, wie es ist angegangen; denn es ist erstlich nicht so leicht gewest als itzunder.

5) Tischreden WA I 488, 30 si iunior essem, multa resecarem in postilla, nam immodice fui copiosus Enders XI 127, 20 extinctum enim vellem totum eum librum.

6) Z. B. WA VI 616, 5 ff. Ubir das thar ich auf mein gewissen sagen, das ich nit liebers haben mocht, denn aller meiner bucher untergang, wilche ich auch nur habe must lassen außgahn, die leut vor solchen irrtumen zu warnen und in die biblien zu furen, das man derselben verstandt erlangt und dan meine buchle verschwinden ließ X 3; 176, 7 ff. Ich hatte gehofft, man solt sich hynfurt an die heylige schrift selb geben und meyne schrift faren lassen, nachdem sie außgedienet und die hertzen ynn und zu der schrift gefuret haben.

7) Tischr. IV 432, 21 nam potius est videre propriis quam alienis oculis. ideo optarem omnes meos libros sepultos propter exemplum malum, dan es wil sonsten ein jeder mir nachfolgen, et volunt per hoc fieri gloriosi, quasi Christus ideo sit mortuus pro nostra vanissima gloria, non pro sanctificatione nominis sui.

8) Enders VI 30, 30 catalogum librorum meorum ipse non habeo, sed nec ipsos libros, ut qui optem, Biblia pura legi pro meis.

9) WA VII 465, 1 non de eloquentia et latini sermonis elegantia dico. nam harum rerum ut sum imperitus, ita peritis prorsus non haec laboro X 2; 329, 6 si in scolastica theologia nihil aliud desideraretur, quam eloquentia et ingenium, nunquam ego fuissem ausus in eam movere pennam . . . sum et ego barbarus, fateor, tenuique ingenio.

schaffen zu müssen, lag tief unter ihm [1]). Aber jener besondere Geschmack, den er pflegte, der Sinn für das einfach Erhabene, der ihm eingeboren war, fand sich nie durch seine eigenen Schöpfungen befriedigt. Die Bibel schwebte ihm auch schriftstellerisch als Muster vor. Dort fand er denjenigen Stil, der ihm für religiöse Dinge als der allein angemessene erschien: die Kunst, mit wenigen schlichten Worten die ganze Sache zum Ausdruck zu bringen [2]). Es ist ihm zuweilen gelungen, dieses Ziel tatsächlich zu erreichen; nicht nur in seiner Bibelübersetzung, sondern auch in seinem kleinen Katechismus. Aber hier hat er lange an dem einzelnen gefeilt. Und dazu nahm er sich für gewöhnlich keine Zeit; ja, er unterließ dies sogar aus einer gewissen Absicht [3]). War er von einem bestimmten Gegenstand ergriffen, so kam es ihm wie eine Verfälschung seines Gefühls vor, wenn er erst künstlich nach der Form gesucht hätte. Er war nur darauf bedacht, das was er zu sagen hatte, in immer neuen Wendungen dem Leser einzuprägen. Aber sobald dann die Glut erkaltet war, fand er sich selbst immer zu wortreich und die Gedankenführung zu unruhig und zu stürmisch [4]). Verbosus oder auf deutsch noch gröber „ein Wäscher" ist der stehende Ausdruck, den er für sich selbst bereit hielt [5]). Was bei seiner Art der Hervorbringung sich als Vorzug ergab, daß er selbst in jeder seiner Schriften mit zum Ausdruck kam [6]), davon war ihm zwar etwas bewußt. Aber er liebte seine Eigenart zu wenig, um daran seine Freude zu haben. Und seine Briefe, denen man wirklich alles eher als verbositas vorwerfen kann, betrachtete er — auch darin anders gestimmt als die Humanisten — überhaupt nicht als schriftstellerische Erzeugnisse.

Wie er sich herunterdrückte, so erhob er dafür andere. Melanchthon, in dessen

---

1) Enders VII 347, 3 quamvis ego nunquam speraverim sicut nec optavi, ut libelli mei aliquid perpetui nominis vel autoritatis in mundo haberent...

2) WA II 604, 1 apud Rhetores seculi gloriosissimum est verba ita ponere, ut in eis rem ipsam simul observari et geri videas, quod Paulus, immo spiritus sanctus, proprium habet. WA V 329, 7 vide ergo, quam non desint spiritui sancto, qui solus est optimus orator, verba, rem apte, proprie, aperte, plene describentia ib. 477, 23 verbis (quod summum est Rhetoricae decus) brevissimis et sententiosissimis Tischreden WA I 203, 18 sacrae literae continent historias brevissime quidem, sed tamen optime scriptas; hauriunt enim uno verbo omnia... verba sunt pauca, sed res maxima, quia loquitur ibi spiritus sanctus.

3) WA II 183, 12 in qua re, optime lector, te primum oro, ne stili mei varietatem mireris. sum plane aliquando sordidior penitusque mei dissimilis, quod de industria facio, quod mihi non sit spes nominis et memoriae diuturnae nec tale quippiam unquam quaesivi; vgl. auch Enders II 371, 16.

4) Enders II 487, 18 ego segnius id curo, quod indigne feram libellos meos adeo multiplicari optemque eos in universum simul concidere, quod sint confusanei et impoliti, quamquam res ipsas cupiam omnibus esse cognitas ib. III 92, 5 mihi certe psalterium meum nausea est: non tam ob sensum, quem arbitror esse genuinum, quam ob verbositatem, confusionem et indigestum cahos.

5) Z. B. Tischreden WA II 40, 22 ideo non amo meum psalterium; es ist ein zu lang geschweţ: Ego olim fui tam facundus, das ich die gannţ welt wolt zu todt gewaschen haben. Enders VIII 37, 11 psalmus Confitemini vadit Wittembergam expositus et excudendus verboso commentario, ut mihi displiceat ib. 61, 1 ego verbosatus sum, ut ita dicam in Psalm. 118.

6) Enders II 366, 11 quamquam scio, quae mihi mea placent, hoc ipso fermento infecta non solere aliis placere.

Lob er sich auch späterhin nicht genug tun kann, Brenz [1]), Bugenhagen [2]), die besaßen die Eigenschaften, die ihm selbst abgingen. Die vermochten besser zu schreiben, zu predigen und die Schrift auszulegen als er. Auch die Dichtungen anderer waren selbstverständlich besser als seine eigene „garstige und schnöde Poeterei" [3]). Für sich war er's immer zufrieden, wenn er den Vorläufer gegenüber einem anderen abgeben sollte. Und es waren nicht einmal bloß Männer wie Melanchthon, die er in solcher Weise über sich stellte. Selbst wenn er den beträchtlich jüngeren Cruciger mit sich verglich, fand er, daß er nur der Elias für den Elisa Cruciger wäre [4]). Auf uns wirkt der bloße Gedanke, Luther und Cruciger in einem Atem zu nennen, schon erschütternd. Von Neid auf die Gaben eines anderen war wirklich nichts in Luther [5]).

Noch viel grausamer ist er mit seinen p e r s ö n l i c h e n E i g e n s c h a f t e n umgegangen. Er schalt sich faul, stumpf und fühllos [6]) in einer Zeit, in der er aufs angestrengteste arbeitete und ihm die Sorge um die Kirche unablässig auf dem Herzen lag. So redete er von sich auf der Wartburg und ganz ebenso wieder auf der Coburg [7]). Er nannte sich gleich „trunken", wenn er den ihm nie bekömmlichen

1) Enders VIII 223, 24 ff. de tuis scriptis sic sentio, ut mihi vehementer sordeant mea, ubi tuis tuique similium scriptis comparantur. non adulor neque fingo, sed neque ludo neque fallor. non Brentium, sed spiritum praedico, qui in te suavior, placidior, quietior est. deinde dicendi artibus instructus purius, luculentius et nitidius fluit, itaque magis afficit et delectat. meus vero, praeterquam quod artibus dicendi imperitus et incultus, nihil nisi sylvam et cahos verborum evomit, tum etiam eo fato agitur, ut turbulentus et impetuosus et velut luctator cum monstris infinitis semper congredi cogatur.

2) WA XXV 492, 35 si omnes Pomerani adessent, non possent trefflicher reden de corde obdurato ut hic Mose.

3) E. A. 56, 298 Nu haben sich Etliche wohl beweiset und die Lieder gemehret, also daß sie mich weit übertreffen und in dem wohl meine Meister sind. WA XXXI 1; 393, 15 Und hatte auch willen, davon ein sonderlich, new lied zu machen. Aber weil der heilige geist, der hohest und beste Poet odder tichter zuvoren bereit besser und feiner lieder (nemlich die lieben Psalmen) gemacht hat, Gott damit zu dancken und zu loben, hab ich meine garstige und schnöde Poeterey odder getichte lassen faren.

4) Enders XI 127, 19 hoc ago ut doctori Caspari Creutzigero mandem onus totius recudendi in novam et meliorem formam quae toti ecclesiae ubique prosit. est is vir nisi me fallit amor talis, qui Elisaeum referet, si ego Elias fuerim ib. XII 275, 29 sonderlich weil D. Caspar ynn der Theologia zu lesen ein furbund ist, auff den ichs nach meinem Tode gesetzt habe.

5) WA XXVI 58, 35 ego nemini invideo, quod melius fecit. — Die Tischrede IV 618, 15 ego tres malos canes habeo: ingratitudinem, superbiam, invidiam. Wen die drei hundt peissen, der ist sehr ubel gebissen" ist ein Musterbeispiel ungerechter Selbstbeurteilung. Gerade von diesen Lastern war Luther wie nur irgend einer frei.

6) Enders III 189, 7 erras vehementer, dum tanta mihi tribuis, quasi pro causa dei adeo sim sollicitus. confundit ac discruciat me tua egregia ista suspicio mei, cum ego hic insensatus et induratus sedeam in otio, proh dolor parum orans, nihil gemens pro ecclesia dei. Was Luther dabei unter dem otium verstand, lehren Aussagen wie III 162, 12 mitto psalmum istis feriis cantatum... hunc enim p r a e o t i o carens libris laboravi und Z. 19 tanta est ira dei, quam quotidie magis ac magis speculor o t i o s u s ib. 171, 30 ego hic o t i o s i s s i m u s e t n e g o t i o s i s s i m u s sum, Hebraica et Graeca d i s c o et s i n e i n t e r m i s s i o n e scribo.

7) Enders VII 346, 1 ego sane hic otior et vivo splendide, aber dann fährt er fort: et quod reliquum est prophetarum vernacule dare institui et iam paene Jeremiam ab-

schweren Wein genossen hatte [1]). Er behauptete von sich, er würde täglich schlechter [2]), er sündige von Tag zu Tag mehr [3]), er komme häufig zu Fall [4]), von Liebe spüre er nicht viel bei sich [5]), oder gar, er brenne im Feuer des ungebändigten Flei-

---

solvi. VIII 162, 6 prorsus hic otior ib. 163, 13 ego quoque otio et tempore nunc abundo. sed iis uti non permittit capitis mei imbecillitas. Im folgenden aber heißt es: habeo in manibus psalmum 117 . . . Hoseam tantum absolvi, furtivis horis et raptis intervallis lucidis; vgl. auch Enders X 7, 6 ff. ego satis sic valeo, dei gratia. et nescio quomodo mihi labentur dies sine fructu, quem et debeo et vellem praestare; tam vivo inutilis, ut me mire oderim. Ich weiß nicht, wo die Zeit so vergeht und ich so wenig ausrichte. Das ist die Summa. ora pro me, ut fructuosior sit opera mea.

1) Enders III 154, 1 ego otiosus hic et crapulosus sedeo tota die. Die Fortsetzung lautet jedoch: bibliam Graecam et Hebraeam lego. scribam sermonem vernaculum de confessionis auricularis libertate. psalterium etiam prosequar et postillas. Ein wirklich Betrunkener wird so ernsthafte Arbeiten wohl nicht treiben. Es gehört in die Witzblätter, wenn Denifle I [2] 101 seine entgegengesetzte Behauptung durch die von Luther nicht selten gebrauchte Redensart „ich bin itzt nicht trunken" stützen wollte. Selbst der Herausgeber A. M. Weiß scheint sich an dieser Beweisführung etwas geschämt zu haben; vgl. die Ergänzungen und Verbesserungen vor dem ersten Band. Von dem andern, was Denifle dort anführt und was z. T. nur durch seine Uebersetzung den üblen Sinn erhält (S. 102 „haben wir Luther in seine Wohnung geführt"; so übersetzt und unterstrichen ist das ein Beweis dafür, daß Luther „angeheitert" war), hat auch Grisar das meiste preisgegeben. Wie Luther über wirkliche Betrunkenheit dachte, mag man z. B. aus WA XIV 205, 8 sehen: si aliquis velit imitari Noe et inebriari, is inferos meretur. Hätte Luther das wohl seinen Wittenbergern predigen können, wenn sie ihn einmal in diesem Zustand gesehen hätten? Oder hätte er dann im Jahr 1532 seiner Frau schreiben können E. A. 54, 275: Ich schlafe überaus wohl, etwa 6 oder 7 Stunden an einander und darnach zwo oder drei Stunden hinnach. Es ist des Biers Schuld, wie ich achte. Aber nüchtern bin ich, gleichwie zu Wittenberg." Frau Käthe mußte es doch wohl wissen, wie er sich in Wittenberg hielt. — Allerdings wenn man es für wissenschaftlich erlaubt und anständig hält, sich über den Wechsel der Wortbedeutung von „Rausch" ebenso hinwegzusetzen, wie über den von „Zote" oder über den (damals und auch heute noch in gewissen Gegenden üblichen) scherzhaften Gebrauch von „Hürlein" für ein kleines Kind, so findet man daneben noch bisher unbenützte Stellen, wo Luther sogar den „Rausch" gestattet WA XL 2; 115, 14 quidam sunt, qui indigent ut essen; quando non possunt essen, bibitione ut ego etc. ideo videat quisque, wiefern ims not ist. ideo vitanda crapula et ebrietas, creavit vinum ad letitiam cordis, et quando maxime negocia auffm hals haben, expedit, ut ein guten rausch trincken. alius comedat decenter et moderate, ut sit ein rechtschaffener mensch, et postea vult omnes vincere evangelio. Uebereinstimmend Tischr. IV 579, 34 ff. (Schilderung, wie er am Hofe zur Freude des Kurfürsten Johann gegen das Trinken geeifert) ego dixeram ad nobiles: vos a coena deberetis vos exercere in palaestra aut tali quodam exercitio; darnach wollt ich euch ein gutten rausch erlauben nam ebrietas est ferenda, sed ebriositas minime.

2) Enders I 76, 8 (an den Propst in Leitzkau 1516) confiteor enim tibi quod vita mea indies appropinquet inferno, quia quottidie peior fio et miserior.

3) Enders II 450, 12 (an Wittiger in Breslau 30. VII. 20) ego vero corpore satis belle valeo et animo, nisi quod mallem minus me peccare. et quotidie magis pecco, quod tibi tuisque orationibus conqueror.

4) Enders III 240, 21 sed mille credas me Satanibus obiectum in hac otiosa solitudine . . . saepius ego cado, sed sustentat me rursus dextra excelsi.

5) WA VI 320, 25 ich hab auch keynen spruch, der mir so leyde macht in meinem predigen, als eben disser thut: der lieb spur ich nit viel, mit predigen bin ich uberladen.

sches [1]); wo er doch im selben Brief zwei Zeilen nachher verrät, daß für seinen Zustand der Chirurg der richtige Mann wäre [2]), und er bei späterer Gelegenheit einräumen muß, daß er, selbst als junger Mensch, nicht viel mit seiner Sinnlichkeit zu schaffen gehabt hätte [3]). Was er andern predigte, die unbedingte Selbstverurteilung vor Gott, das wendete er unbarmherzig zuerst auf sich selbst an [4]), und er trug kein Bedenken, derartige Bekenntnisse gerade vor solchen, die ihn hochschätzten, abzulegen. Man würde ihm zu nahe treten, wenn man sie nur als Uebertreibungen behandeln oder sie mit der mönchischen „Selbstverdemütigung" auf eine Stufe stellen wollte. Nichts lag ihm ferner als die Absicht, bei dem Empfänger des Briefs ein mildes Lächeln oder gar eine Bewunderung seiner Demut hervorzurufen. Solche Bekenntnisse haben bei ihm den vollen Sinn einer Beichte; er versäumte deshalb nie, den andern, vor dem er sie ablegte, zugleich um sein Gebet zu ersuchen. Denn ihn drückten schon kleine Dinge, wie daß er gelegentlich zu viel esse oder trinke, zu lange schlafe, zu viel rede [5]), ernsthaft in seinem Gewissen, und über Größeres, nach seinen Begriffen bereits sehr Schlimmes, wie dies, „das ich nit sovil bett, dancke nit so vil, zorne, fluche ye herzog Georgen" [6]), vermochte er nur durch ein richtiges

1) Fortsetzung der S. 401 A. 6 angeführten Stelle Enders III 189, 12: quin carnis meae indomitae uror magnis ignibus: summa, qui fervere spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia.

2) ib. Enders III 189, 18 octo iam dies sunt, quod nihil scribo neque oro neque studeo, partim tentationibus carnis partim alia molestia vexatus. si res melior non erit, omnino Erffordiam ingredior publico titulo, ibi me videbis vel ego te; medicos enim aut chirurgos consulam. Vgl. ähnlich Enders I 431, 49 f. tu quaeso pro me ora. nam fortiter confido, quod dominus cor tuum cogat pro me sollicitari, homo sum expositus et involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae aliisque molestiis praeterea quae ex officio me premunt. Aber zu Anfang hatte Luther geschrieben 430, 10 deus rapit, pellit, nedum ducit me; non sum compos mei, volo esse quietus et rapior in medios tumultus. Geht beides zusammen, wenn jene Klage etwas anderes als die Aeußerung eines ungewöhnlich strengen Gewissens war?

3) Tischreden I 47, 15 ff. monachus ego non sensi multam libidinem. pollutiones habui ex necessitate corporali. mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies quos audiebam. Erdfurdiae nullam audivi, Wittenbergae tres tantum. Grisar, Luther III 1003 meint, dieses Selbstzeugnis mit den Worten abtun zu können: „Was soll aus diesen Texten für die Jahre, wo Luther weltlicher Student war, folgen?" Als ob es sich bei dieser Tischrede um eine vor dem Staatsanwalt gemachte, sorgfältig eingeschränkte Aussage handelte und Luther hätte andeuten wollen: Zwar als Mönch habe ich nicht viel von sinnlicher Lust verspürt, aber vorher stand es darin um mich schlimm, und nachher ist es bei mir noch viel schlimmer geworden; wie ihr es ja jetzt bei mir seht.

4) Wie viel milder Luther bezüglich der sinnlichen Regungen bei anderen urteilte, zeigt WA VI 161, 30 ff. si autem aliqua sunt confitenda, ea tantum assero, quae ipse manifeste scit sese contra divina mandata in corde statuisse, hoc est, non simplices cogitationes de virgine aut muliere aut econtra mulieris de adolescente nec ipsas affectiones nec ardorem libidinis mutuum seu inclinationes ad sexum alterum quantumlibet foedum, addo nec passiones talium: sunt enim hae cogitationes frequentius passiones a carne, mundo diabolove suscitatae, quas anima ferre cogitur aliquando per multam moram, immo quandoque tota die vel hebdomada, sicut Paulus apostolus confitetur de suo stimulo.

5) Vgl. oben S. 238 f.

6) Tischreden WA I 269, 1. — Vgl. auch sein gewissermaßen öffentliches Sündenbekenntnis Disput. S. 453 Drews ego supra modum (libenter) vellem, ac placet mihi coram

Sündenbekenntnis vor einem andern hinwegzukommen. Die Privatbeichte ist ihm deshalb zeitlebens ein inneres Bedürfnis gewesen.

Aus diesem Grund hat Luther es auch nie über sich gebracht, sich gegen die persönlichen Anwürfe, denen er doch reichlich genug ausgesetzt war, zu verteidigen. Was er zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit als seinen Grundsatz erwählt hatte, sich nie für seine Person oder seinen Wandel, sondern immer nur für seine Sache zu wehren — „mich und meine Person mag zerreißen wer da will" —, hat er sein Leben lang unverrückt festgehalten [1]). Er deutet ja wohl zuweilen an, daß er, wenn es darauf ankäme, die Probe vor dem Urteil der Welt vielleicht bestehen könnte [2]): er möchte jedenfalls, sagt er, sein Leben nicht gern wechseln mit dem allerheiligsten Papisten [3]), und auch die Verunglimpfung durch die Schwärmer getraute er sich auszuhalten [4]). Aber er hat nie die Feder angesetzt, um das vor der Oeffentlichkeit zu erweisen. Er will sich sogar nur darüber freuen, wenn Lästerschriften gegen ihn gerichtet werden [5]). Um so sicherer hofft er, daß seine Sache sich rein durch ihre eigene Gewalt Bahn brechen werde.

omnibus confiteri, me deo sic posse credere sicut vellem et in omnibus gratias agere et canere: Te deum landamus etc. sed non possum. Jam enim irascor, iam hunc torve aspicio, hunc odio, illum amore prosequor neque possum omnibus idem esse, quod ex animo cupio. docere quidem hac de re magnifice possum . . ., sed praestare eadem non ita.

1) Enders IV 235, 38 propositum est mihi neque vitam neque mores velle tueri, sed solam causam: lacerent me moresque meos quicunque velint, sicut hactenus feci. WA VI 323, 9 Die lesterunge und schmachwort, damit meine person ist antastet, wie wohl yhr viel sein, wil ich unverantwort meynen lieben Romanisten geschenckt haben. Sie fechten mich auch nichts an, ich hab mir nie furgenommen, mich an denen zu rechen, die meine person, mein leben, mein werck, mein weßen schmehen, ich weiß selbs fast wol, das ich nit lobenswert bin . . . Schelte, lestere, richte mein person und mein leben nur frisch, wer da will, es ist yhm schon vorgeben . . . Es liegt nichts an mir, aber Christus wort wil ich mit frelichem hertzen und frischem mut verantworten.

2) WA XXIII 29, 8 ff. Das ander stück, mein leben und personlich wesen, weis ich zu guter massen selbs wol, das es sundlich und keines trotzens ist. Ich bin ein armer sunder und lasse meine feinde eitel Heiligen und Engel seyn. Wol yhn, so sie es konnen erhalten. Nicht das ich fur der Welt und den unchristen solchs sein will, sondern fur Gott und seinen lieben Christen. Fur der Welt wil ich auch frum sein und bins so seer, das sie nicht werd sollen sein, mir die schuchrymen aufzulösen.

3) WA XIX 262, 11 Denn das sie mein leben so schendlich lestern und ich muß dem unkeusch, dem geizig, dem hoffertig, dem sonst, dem also sein, bin ich von herzen fro . . . denn ich wollte dennoch nicht gerne mein Leben wechseln mit dem Allerheyligsten papisten.

4) WA XV 217, 35 Ich kan aber von Gottes gnaden viel frücht des geysts bei den unsren anzeygen, Und wolt auch noch wol meyne person alleyn, die die geringst und sündlichst ist, entgegensetzen allen früchten des gantzen Allstettischen geysts, wenns rühmen gelten sollt, wie hoch er auch meyn leben taddelt.

5) E. A. 53, 305 daß die leute mich einen Heuchler schelten, ist gut und höre es gerne . . . ich müßte viel Leders haben, sollte ich einem Jeglichen sein Maul zuknäufeln. Es ist genug, daß mein Gewissen fur Gott sicher ist. WA LI 469, 17 Fur mich zwar zureden, hab ichs seer gerne, das solcher art bücher wider mich geschrieben werden, denn es thut mir nicht allein im hertzen, sondern auch in der Kniekele und Fersen sanfft.

III.

Aber soweit Luther in der Preisgabe der eigenen Persönlichkeit gehen mochte, — wenn er sich als Werkzeug in Gottes Hand fühlte, kam er doch wieder zu einer gewissen Selbstbejahung. Nachdem er in dem Gefühl seiner Unwürdigkeit den Abstand von sich gewonnen hatte, vermochte er sich und sein Wesen unbefangen, wie wenn es sich um einen andern handelte, im Licht des durch ihn Vollbrachten zu würdigen. Denn trotz allem, was er gegen sich einwendete, es blieb doch bestehen, daß Gott sich seiner bedient hatte, gerade seiner, dieses Martin Luther [1]). Und er konnte es auch nicht bestreiten, daß durch ihn Großes ausgerichtet worden war. Es lag ja am Tage, daß durch ihn vielen Seelen geholfen worden war [2]); er hatte eine Reformation in der Kirche zustande gebracht, mehr denn fünf Konzilien sie bewirkt hätten [3]). Dies nicht anzuerkennen, hätte so viel geheißen, wie unwahrhaftig, wie gegen Gott undankbar sein. Stand er aber zu seiner Sache, pries er das wiedergefundene Evangelium als ein göttliches Gnadengeschenk, so mußte er sich auch zu seiner Person bekennen [4]). Wenigstens soweit er als Handlanger für Gottes Werk in Betracht kam. Das war freilich ein Schritt, der ihn namenlose Selbstüberwindung kostete. Denn die Behauptung, daß ausgerechnet durch ihn Gottes Sache ein Dienst geleistet worden sei, sah doch wie unerträglicher Hochmut aus. Und Hochmut war nicht nur nach dem Urteil der Kirche, sondern erst recht nach seinem eigenen die schlimmste Sünde. Aber er mußte sich dazu verstehen. Er tröstete sich damit, daß nicht nur Christus, sondern auch die Märtyrer, alle Lehrer der Kirche, überhaupt jeder, der etwas Neues anfing, diesen Vorwurf hätten ertragen müssen. War aber das von ihm Verkündigte die Wahrheit, so durfte er sich nicht weigern, um ihretwillen auch den Schein der Anmaßung auf sich zu nehmen [5]). Es war nicht nur sein Recht,

1) Enders-Kawerau XIV 151, 74 Man wolle mich lassen sein die person, die ich doch ynn der Warheit bin, Nemlich, offentlich und die beyde ym himel, auff erden, auch ynn der Helle bekand ... Denn so mir verdampten, armen, unwirdigen, elenden sünder Gott, der Vater aller Barmhertzigkeit, das Euangelion seines lieben Sons vertrawet, dazu mich auch trew und warhafftig drinnen gemacht, bisher behalten und funden hat, also das auch viel in der welt dasselb durch mich angenommen und mich für einen lerer der Warheit halten, ungeacht des Bapsts bann, kaisers, konige, fürsten, pfaffen, ja aller teuffel Zorn usw.

2) E. A. 53, 273 daß ich ... ja nit leugnen kann, daß ich ein unwürdiger Gezeug Gottes gewesen bin, dadurch er viel Seelen geholfen hat. E. A. 54, 154 So hoffe ich ja, Christus unser Herr hab durch mich armes Werkgezeuge auch nicht wenig getan, daß sie mich ja nicht können achten, als der gegen ihr Tun nichts sei gewest.

3) WA XXXVIII 270, 34 aber sie wollen ungereformirt sein (wie sie sagen) von einem solchen Bettler. Noch hat derselbe Bettler (ich mus mich ein wenig rhümen, doch heimlich, das sie es ja nicht erfaren) sie zimlich gereformirt. Ich hab, Gott lob, mehr reformirt mit meinem Euangelio, denn sie villeicht mit funff Conciliis hetten gethan.

4) WA XVII 232, 2 scio dominum mihi daturum testimonium: tu bene docuisti.

5) Enders I 126, 53 ff. quis enim ignorat, quin sine superbia aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quicquam novi produci? finge enim ipsam humilitatem nova conari, statim superbiae vitio subjicietur ab iis qui aliter sapiunt. Cur enim Christus et omnes martyres occisi sunt? cur doctores passi invidiam? ... non itaque volo, eam ex me expectent humilitatem (id est hypocrisin), ut prius eorum consilio et decreto mihi utendum esse credant quam edam.

es war seine Pflicht, sich zu rühmen, daß Gott ihm den Mund aufgetan habe und ihm andauernd Stärke verlieh [1]). Und wenn es ihm selbst zuweilen wie ein Wunder erschien, daß er das alles zu leisten vermochte, was jetzt von ihm gefordert wurde, war es dann nicht offenkundig, daß nur Christus das in ihm bewirkte [2])? Und mußte er das nicht vor aller Welt bekennen?

So erlangte er die innere Freiheit, sich zunächst der ihm verliehenen Gaben zu rühmen. Er dankt ernsthaft Gott für seine Gaben [3]), ja er zürnt sich, daß er ihm nicht genug dafür danke [4]). Freilich hielt er dabei ständig eine bestimmte Grenze inne. Er verstand sich nie dazu, sich als einen schöpferischen Mann im vollen Sinn zu betrachten, der „als Sankt Paulus aus eigen Geistes Reichtum konnte schreiben" [5]). Was er besaß, wollte er nur durch die Schrift gewonnen haben. Aber daß er tiefer in sie eingedrungen sei als andere, das zu leugnen wäre ihm nicht bloß als törichte Demut, sondern als Heuchelei erschienen [6]). Dieses Stück Selbstgefühl hing so eng mit seinem ganzen Werk zusammen, daß er das eine nicht festhalten konnte, ohne sich auch zum andern aufzuschwingen. Im Kampf mit den Gegnern wagte er es auf diesem Gebiet — da, wo ihm die Sache aus Gewissensgründen feststand —, sogar zu der Form zu greifen: „So sage ich, Doctor

---

1) WA XV 27, 12 ff. Aber weyl myr Gott den mund auffgethan hat und mich heyssen reden, dazu so krefftiglich bei myr stehet und meyne sache an meynen rad und thatt so viel sterker macht und weytter ausbreytt, so viel sie mehr toben ... Darumb will ich reden ... und nicht schweygen.

2) WA VII 275, 15 ff. Datzu ich meyne, die sach, die auff mir alleyn ligt, wo nit mehr dann natur ynn mir were, solt yhe eynen hochtragenden geyst demuttigen. Es wirt von vielen fur unmuglich angesehen, daß ich bey solchem wesen mug leben. Nu hab ich yhe zu schaffen so viel, das fur sechs jahren meyner drey nit hetten mocht gnug seyn. So bynn ich itzt von gottis gnaden frisch, gesundt, frolich und mutig, auch mussig. Wilchs on Zweyfel meyn herr Christus durch frumer leuth gepett on meyn verdienst thut.

3) Tischreden III 89, 16 ff. (in Erwartung seines Endes) du hast viel tausent theure, edle gaben fur viel tausent andere mir gegeben; vgl. ebenda III 320, 4 ich dancke dir, daß du mich erweckt.

4) Tischreden V 189, 31 ff. in mille annis deus nulli episcopo tanta dona dedit ut mihi (gloriandum enim est in donis dei), ego ipse mihi irascor, quod non possim ex animo laetari et gratias agere deo, wiewol ich untter weilen ein wenig ein lied singe und danck Gott (vgl. 323, 11 ff.; daß das Wort Luther, nicht Melanchton zugehört, ist wohl keine Frage).

5) WA VIII 213, 2 ff. Dieweyl ich nit der man byn, der als S. Pau. auß eygen geystis reichtumb kund schreyben und trosten.

6) Enders XI 255, 48 ff. nam ut aliorum donis meum donum non praeferam, hoc tamen sancta arrogantia glorior, quod pro omnibus thronis et regnis mundi, ut ille ait carere nollem illo ipso, quidquid est, quod delectando et meditando in psalmis, benedicente spiritu sancto consecutus sum. neque enim tam stultae humilitatis sum, ut dissimulare velim dona dei in me collata. ex me ipso sane satis superque habeo quae me humilient et nihil esse doceant; in deo certe superbiendum est, in suis donis laetandum, triumphandum, gloriandum est. WA XXIII 281, 31 hohes geists ruhme ich mich nicht, aber grosser gaben und gnaden meines Gotts und geistes rhume ich mich, hoff ich, gantz billich und nicht on ursache. E. A. 26, 104 Ist was Gutes in mir, so ists ja nicht mein, sondern meines lieben Herrn, Gottes und Heilands Jesu Christi, des Gaben ich nicht leugnen soll (!), nemlich das ich die heilige Schrift (wiewohl wenig) viel besser verstehe.

Martinus Luther, unseres Herrn Jesu unwürdiger Evangelist" [1]). Das war der „heilige", der „unvermeidliche Hochmut" [2]), den er bei Paulus feststellte und dessen Gegenteil ihm in solchem Fall wie eine Verleugnung Christi erschien [3]). Er selbst hat ihn sich freilich erst mit Mühe abringen müssen; er gesteht, daß ihm ehedem jene hohen Worte des Paulus inneren Anstoß bereitet haben [4]); aber schließlich ist er doch nicht darum herumgekommen, daß er der „stolze Tropf" sein mußte, der sich das richtige Verständnis des Evangeliums zuschrieb [5]). — Indes begründete Luther die von ihm behauptete Ueberlegenheit wiederum in einer Weise, die wenigstens für sein persönliches Bewußtsein eine wirkliche Ueberhebung ausschloß. Wenn er sich rühmte, daß er in der Schrift gelehrter sei als alle Sophisten und Papisten [6]), daß er sogar manches gefunden habe, was die alten Väter nicht recht verstanden hätten [7]), daß die Schwärmer und auch Zwingli sich auf diesem Gebiet nicht mit ihm messen könnten [8]), so führte er seinen Vorsprung weniger auf seine angestrengte wissenschaftliche Arbeit oder auf seine größere natürliche Begabung zurück. Obwohl er ja des Fleißes mit einigem Recht sich hätte rühmen können [9]) und nicht ohne Grund behauptete, daß auch die, die über ihn

1) WA XXX 3; 366, 8.

2) WA II 451, 25 sanctissima quaedam superbia ib. 471, 30 necessariam Pauli superbiam XXV 12, 21 sancta superbia.

3) WA XL 1; 180, 19 scio in piis debere esse humilitatem, sed contra papam volo et debeo sancta superbia superbire... 181, 21 et maledicta sit humilitas quae hic se demisse gerit. hic quilibet sit superbus et pertinax, nisi velit Christum negare.

4) WA XL 1; 63, 6 ff. putabam olim, cum novus essem Theologus, Paulum ineptire et stultizare per istas iactantias. nesciebam quid vellet, nesciebam, das so ein gros ding were umbs ministerium verbi... non ambimus aliquid esse in mundo per iactantiam, ut gros, angesehen seyn. sed ideo quia sum in vocatione et populus habet opus; das ist sanctissima superbia et humilitas vera quae se humiliat coram deo contra diabolum.

6) WA XL 1; 181, 7 ff. doctoratum et papatum sinam rapi; sed ipsum deum — das ist maledicta humilitas; hic sit superbus pertinax. Ich will hie der stoltz tropff, hart k[r]opff sein Et gaudeo sic dici, denn es gilt hie nicht weichens.

5) Enders II 107, 128 non quod mihi soli vindicem scripturarum sanctarum scientiam.. sed quod arbitrer me in sacris literis tantum versatum et exercitatum, ut de scholastici theologi scientia, qui sacras literas vix a limine salutavit, possim sine periculo pronuntiare. WA XV 216, 3 ff. Ich weiß auch und bins gewiß von Gottes Gnaden, daß ich in der Schrift gelehrter bin, denn alle Sophisten und Papisten.

7) WA XIX 350, 2 wiewohl aber wyr uns nicht mugen uber die alten veter rhümen, ... so mussen wir doch das bekennen, konnens auch nicht leucken, das wyr mehr liechts und klarheyt an vielen orten der schrifft haben von Gotts gnaden, denn sie gehabt haben.

8) WA XXIII 34, 28 Aber das sind mir allererst die rechtschüldigen, meine zarten Kinder, meine Brüderlein, meine gülden freundlin, die rottengeister und schwermer, welche als mich dünkt, widder von Christo noch vom Evangelio etwas dapffers hetten gewußt, wo der Luther nicht zuvor hette geschrieben und freylich durch yhre Kunst aus des Bapsts yranney ynn solche freyheyt und licht sich schwerlich hetten gewirkt odder wo sie es hetten thun kunden, hetten sie es doch nicht thurst angreyffen noch wogen. Denn zu der zeyt, da ich alleyne ym Kampff stund..., waren sie aus der massen küne, fredige unverzagte helden, still zu schweigen und mich alleyne im schlamm arbeiten zu lassen.

9) Getan hat er das ausdrücklich niemals, er redet nur von seinen labores; vgl. etwa Tischr. III 655, 6 Es konnen Gedanken wol einen alt machen, deinde labores quoque. Ich hab vorweilen auch gearbeitt. Saepe una die 4 contiones habui. Ich hab eine ganze fast

hinaus wollten, doch ihm ihr Bestes verdankten [1]). Aber die wahre Quelle seiner Kraft fand er selbst vielmehr in seinen Anfechtungen. Sie galten ihm, trotzdem er sie als Angriffe des Teufels betrachtete, doch als etwas Gottgeschicktes, als ein Vorzug, als eine besondere Begnadigung. Es war seine feste Ueberzeugung, daß alle wirklichen Gottesmänner in ähnlichen Kämpfen gestanden seien [2]). Der Pfahl im Fleisch bei Paulus, der Jakobskampf, die verzweifelnden Hilferufe in den Psalmen gaben ihm dafür die Belege. Nur aus der Todesnot, das empfand er im tiefsten Herzen, werden die rechten religiösen Wahrheiten geboren [3]). Wenn sich ihm in solchen Aengsten seine Lehre immer wieder als die alleinige Rettung bewährte, so war ihm das ein Beweis, an den keine Wissenschaft hinanreichte [4]). Gaben die Gegner gewisse Punkte der christlichen Lehre preis oder deuteten sie sie anders, wie etwa die Willensfreiheit oder die Gottheit Christi, so vermochte er daraus nur zu schließen, daß sie nie in die letzten Abgründe geschaut hätten [5]). Aber es war dabei auch für seine Selbstempfindung wesentlich, daß er sich der Unfreiwilligkeit dieser Erlebnisse bewußt war. Nur so erschienen sie ihm als etwas von außerhalb her in ihm Gewirktes und galt ihm das unter ihrem Druck sich Erschließende wie eine Art von Offenbarung. Jedoch auch die Angst, die solche Aufregung seines Innern bei ihm schuf, zitterte selbst nach der Befreiung ständig in ihm nach. Er konnte seiner tiefen Blicke sich nicht rühmen, ohne auch die Bedrängnis miteinzuschließen, unter der sie ihm geschenkt worden waren. Gerade daß er hier neben der Gotteskraft zugleich sein ganzes persönliches Unvermögen verspürt hatte [6]), machte ihm das Erlebnis erst wirklich bedeutsam. Ohne solche

zwu predigt gethan und einmal gelesen teglich ebenda V 99, 1 ff. Ich bin nu ein alter prediger, hab 28 jar gepredigt und ordinarie die fasten sontag drey predigt und einmal vier, da hertzog Friedrich da war. — Et ridens subiunxit; denn wir junger prediger sind gelert! Deus autem dedit mihi robur, alias tantos labores non sustinuissem. nam semper legi etiam.

1) E. A. 53, 247 Es ist ja nicht fein, daß er unsers Schattens, unsers Sieges und alle unsers Vortheils, ohn ihr Zuthun erstritten durch uns, wider uns braucht; sitzen auf unser Mist und uns anbellen, ist ein schlechter Geist. WA XXXVIII 114, 8 Sie haben auch aus unser lere gelernt beide, sprache und predigt, der sie zuvor keines gekund. Noch mus dies alles heissen des Luthers Euangelion unter der Bank erfur gezogen (das solt ein köstlich Gespötte sein) und mus verleugnet und verfolget werden wider ihr eigen Gewissen.

2) Vgl. oben S. 67 und S. 389 A. 3.

3) Tischreden WA I 203, 36 ideo etiam nullus gentilis potest habere cogitationes prophetae, nam prophetae habent tentationes Satanae, die machen affectus inenarrabiles.

4) Tischreden WA I 146, 12 Ich hab mein Theologiam nit auf einmal gelernt, sondern hab ymmer tiefer und tiefer grubeln müssen, da haben mich meine tentationes hinbracht, quia sine usu non potest disci.

5) Tischreden WA I 132, 27 (gegen Zwingli und die Schwärmer) Ratio est, sie haben nit mit dem Teufel disputiert wie ich ib. 202, 1 ff. Die Papisten und ich schreyben ungleich wider einander. Ich komme meditatus et satis hostiliter ad pugnam und hab all mein Ding fur zehn Jahren mit dem Teufel versucht und erhalten und weys, daß es den Stich hält, sed Erasmus et alii hats nie keiner mit Ernst gemeinet. ib. 239, 20 pro mea persona furcht ich kein schwermer, quia ich weys kein, der so argumenta kundt contra me auffbringen, quae me turbarent, quia omnia ipsorum argumenta iam ante audivi a diabolo et graviora etiam, sed per verbum dei vici.

6) Tischr. III 506, 22 Wenn ihr euch schwach fühlet, so bleibet nit allein, sed lasset mit euch reden de Christo ... Ich darffs offt wol, daß ein kind mit mir redt. Hoc fit, ut

ständige Erinnerung an seine Gebrechlichkeit, meinte er, hätte der Reichtum seiner Gaben ihn in den Abgrund der Hölle gestürzt [1]). Aber das Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht verlieh ihm wiederum den Mut, das, was ihm in solchen Stunden aufgegangen war, zuversichtlich als ein Werk des Geistes in ihm zu bezeichnen [2]).

Im Zusammenhang mit dieser religiösen Selbstanerkennung vermochte er auch seiner natürlichen Art gerechter zu werden. Seine Leidenschaftlichkeit betrachtete er als die Seite seines Wesens, gegen die er am meisten zu kämpfen hatte und die sich trotzdem bis ins Alter am zähesten bei ihm hielt [3]). Aber wenn er sich alles überlegte, so konnte er nicht einmal wünschen, daß sie ganz in ihm erstürbe. Alle Leidenschaft in sich ausrotten, hätte doch für ihn so viel geheißen, wie der Frömmigkeit selbst den Nerv durchschneiden. Denn Frömmigkeit war ihm immer zugleich „Affekt" [4]). Seine höchsten Augenblicke waren die gewesen, in denen er durch Gott seiner selbst nicht mehr mächtig war [5]), wo Gott ihn „toll gemacht" hatte [6]). Und wenn er auf Verkehrung des Evangeliums, auf Schändung

non gloriemur in nobis ipsis, tanquam simus potentes, sed ut glorificetur veritas Christi in nobis. Ideo mus mir einer zu zeiten helffen, der in gantzen leib nit so viel theologiam hätt als ich in einem finger, scilicet ut discam me non posse quidquam sine Christo. sicut et Paulus dicit: virtus mea in infirmitate perficitur. Es ist nicht ein virtus, die umb sich schlecht potentia et impetu, sed infirmitate, silentio et patientia, ut dicamus: Ich armer mensch glaub an dich, es gehe mir, wie es wölle; hastu mein vergessen, so hab mein vorgessen, zurnstu, so zurne, ich will darumb nicht ein unchristen sein.

1) Tischreden WA I 62, 5 nisi me sic exercuisset Satan, so hett ich ihm nit konnen so feind sein, hett yhm auch nit konnen so schaden thun. Item in tanta abundantia donorum dei (die ich bekennen und sagen mus, das es dona dei seien, quia non sunt mea) wer ich in Abgrund der hell per superbiam gefallen, nisi fuissent tentationes. Unser Herr Gott leret mich also, das sie nit mein sein, sondern sein, denn wenn tentatio kompt, so kan ich nit unum peccatum veniale uberwinden. Servat igitur tentatio a superbia et simul auget cognitionem Christi et dona. ib. 498, 4 ff. ego si a tyrannis et falsis fratribus non tentarer, superbissimus essem in donis meis. Ich fure mit meiner großen Kunst zum leidigen Teufel. Nunquam orarem, non deo, sed viribus meis ascriberem omnia.

2) WA XVIII 774, 13 atque hoc modo nos confutaturos esse promisimus liberum arbitrium, ut non queant resistere omnes adversarii. id quod arbitror me fecisse, etiam si non concedant victi in nostram sententiam aut taceant. nam hoc nostrae non est opis, spiritus hoc donum est.

3) Tischreden WA I 87, 21 ego sum liber ab avaritia; a libidine vindicat me aetas et affectum corpus neque laboro cuiusquam odio aut invidia. sola ira adhuc est reliqua in me, quae tamen plerumque necessaria et iusta est. vgl. auch Tischr. V 380, 18 ff. und III 13, 17 ff. Wen ich zornig bin, ßo laß man mich nur mit frieden und verschnauben, quia multa me irritantia contingunt mihi, quemadmodum et aliis puto contingere. drum sol man eim zornigen raum lassen.

4) Vgl. oben S. 34 und 82 f.

5) Enders I 430, 10 deus rapit, pellit, nedum ducit me; non sum compos mei Enders XIV 174, 33 in rebus dei multo est tutius nos rapi quam agere . . . nunquam peius agimus, quam dum nobis videmur intelligere, quid et quantum agamus, quia tunc fieri vix, imo non potest, quin nobis aliquantulum placeamus in nostro facto et ita contagiolo (etsi veniali) quodam gloriolae cuiusdam factum illud vitiemus, nec adeo pure deum solum glorificemus.

6) Tischr. V 69, 19 f. denn ich war unerschrocken, ich furchte mich nicht. Gott kann einen wol so toll machen. Ich weis nicht, ob ich itzt so toll wäre.

der Wahrheit und trotzige Verteidigung der Lüge stieß, da durfte, da mußte er doch zürnen [1]). Das Evangelium war nun einmal keine Botschaft des sanften Friedens. Es stand in einem notwendigen inneren Gegensatz zur Welt. Ohne Aufregung, Verwirrung, ja Aergernis ging es bei seiner Verkündigung nicht ab [2]). Handelte es sich darum, ihm inmitten einer verderbten Kirche wieder Geltung zu verschaffen, dann mochte Gott wohl auch den Zorn des Menschen als sein Werkzeug gebrauchen [3]). Mildes, demütiges Zureden verfing in solchem Falle nichts. Das prallte wirkungslos ab oder erzielte höchstens einen vorübergehenden Erfolg [4]). Wenn durchgebrochen werden sollte, dann bedurfte es „eines ungestümen Geistes, wie bei Simson, da er die Tore aushob" [5]). Den Schmerz, den er treuherzigen Anhängern des Alten durch sein Vorgehen verursachte, empfand er selbst lebhaft mit. Aber er mochte für sich geltend machen, daß er andern nicht weher tat, als er vorher sich selbst getan hatte [6]), und zudem, daß es der höchste Liebeserweis sei, den Irrtum des andern aus allen Kräften zu bekämpfen [7]). Mit Bezug auf

1) E. A. 26, 180 sollt nu ich als ein Christ und als Liebhaber unseres Herrn Christi nicht hie billig ungeduldig, zornig und unleidlich sein, dazu dem verfluchten Papsttum nicht fluchen und aufs schändlichst nennen, der sich nicht schämt, unsern Herrn aufs allerschändlichst zu lästern und seine Verheißung zur Lüge zu machen.

2) Enders II 328, 46 obsecro te, si de evangelio recte sentis, noli putare, rem eius posse sine tumultu, scandalo, seditione agi. tu ex gladio non facies plumam nec ex bello pacem: verbum dei gladius est, bellum est, ruina est, scandalum est, perditio est, venenum est et (ut Amos ait) sicut ursus in via et leaena in silva sic occurrit filiis Ephraim. ib. II 344, 20 quid vis? verbum pietatis nunquam sine turbine, tumultu, periculo tractari potuit. verbum est infinitae maiestatis, magna operatur ... aut ergo desperandum est de pace et tranquillitate huius rei aut verbum negandum est. bellum domini est, qui non venit pacem mittere. tu ergo cave, ne speres Christum in terra promoveri cum pace et suavitate, quem vides proprio sanguine pugnasse et post eum omnes martyres.

3) Enders II 463, 21 ff. quis scit si spiritus me impetu suo moveat, cum certum sit, neque gloriae neque pecuniae studio, sed nec voluptatis me ita ferri, vgl. Tischreden II 311, 10 quando legato deus indiget, qui res suas serio proponat et ausit corripere immorigeros, utitur iracundia irati alicuius velut Cordati, hominis qui durus est verbis et moribus, ut qui clementia alterius non sunt conversi, huius duritia convertantur aut pereant sine excusatione.

4) Enders III 229, 7 ff. hinc omnia putat (Erasmus) civili⟨ter⟩ et benevolentia quadam humanitatis tractanda gerendaque, sed hanc non curat Behemoth neque hinc quicquam sese emendat ... igitur illorum scripta, quia abstinent ab increpando, mordendo, offendendo simul nihil promovent. civiliter enim admoniti pontifices sibi blanditum putant et velut ius habeant incorrigibilitatis perseverant, contenti quod tremendi sint et nemo eos reprehendere audeat.

5) Tischreden WA I 575, 14, vgl. auch Enders II 463, 4 omnes ferme in me damnant mordacitatem, sed mihi idem sensus est qui tibi, scilicet deum forte hoc modo revelare hominum figmenta. video enim ea quae nostro saeculo quiete tractantur mox cadere in oblivionem, nemine ea curante.

6) WA VI 286, 6 Ich bit, ein yglich frum Christenmensch wolt mein wort also auffnehmen, ob sie vielleicht spottisch odder spitzig sein wurden, als auß einem hertzen gesprochen, das sich hat must mit grossem wehe brechen unnd ernst in schimpff wandeln.

7) Enders III 281, 84 porro iis qui doctrinam ipsam et verbi ministerium aut damnant aut contemnunt aut subdole exequuntur, nulla gratia, nulla charitas, nulla benignitas: quamquam et hoc sit summae charitatis, furori et impietati eorum omnibus viribus et modis resistere.

sein Verhalten im einzelnen räumte er gerne ein, daß er manchmal zu heftig gewesen sei; aber in seiner Erinnerung hafteten doch auch bedeutsame Fälle, in denen er nach der entgegengesetzten Seite hin gesündigt hatte[1]). Daß er in Worms auf Zureden seiner Freunde seinen Geist gedämpft und nicht mehr im Tone eines Elias geredet hätte, konnte er sich lange nicht verzeihen[2]); aber auch sonst begegnete es ihm, daß er sich hinterher allzugroßer Mäßigung beschuldigen mußte[3]). Jedenfalls, wenn er seine Weise, für die Wahrheit einzutreten, mit der des Erasmus verglich, konnte er nie anders als zu seinen eigenen Gunsten entscheiden. Dessen kluge Art, den groben Aberglauben nur mit Hohn zu behandeln[4]) und bei einschneidenderen Fragen die Miene des bloß Suchenden und Zweifelnden anzunehmen[5]), dünkte ihm nicht allein wirkungslos, sondern der Sache selbst unwürdig. „Das Christentum ist etwas Einfaches und offen zutag Liegendes. Man muß es so nehmen und bekennen wie es ist“ [6]). Zweideutigkeit ist da nicht am Platz[7]). Und die Religion ist eine viel zu ernsthafte Angelegenheit, als daß man irgend etwas in ihr nur mit Spott abmachen dürfte. „Wer ein ceremoniam, sie sei so gering als sie woll, anfechten will, der muß das Schwert zu beiden Seiten fassen“ [8]). Mochte man ihm vorwerfen, „daß er die Wahrheit zu unvernünftig herausstoße“, er wollte doch immer lieber zu hart reden, denn „daß er irgend einmal heuchelt und die Wahrheit inne behielt“[9]).

Dann rückten ihm auch seine Schriften in ein milderes Licht. An ihrer Form fehlte viel. Aber er konnte doch nicht ganz blind sein gegen den wesentlichen Vorzug, den sie vor anderen gefeilteren Schriften besaßen. Sie waren aus der unmittelbaren Eingebung des Augenblicks, aus dem lebendigen Gefühl heraus geboren. „Der Affekt“, sagt er selbst, „schafft Bücher“[10]). Rühmte Luther diesen Zug an den alttestamentlichen Propheten, führte er deren Eindruckskraft auf die mächtige Er-

1) WA VI 320, 27 sie geben mir schuld, ich sei peyssig und rachselig, ich hab sorg, das ich yhm viel zu wenig getan hab. ich sollt den reyssenden wolffen baß in die wolle griffen haben, die nit auffhoren die schrifft zureissen, vorgifften und vorkeren.

2) Enders III 229, 32 et ego timeo valde et vexor conscientia quod tuo et amicorum consilio cedens Vormaciae remisi spiritum meum et idolis illis non exhibuerim Eliam quendam. alia audirent, si denuo sisterer coram eis; vgl. WA X 2; 56, 17 ff. und 233, 19.

3) Enders XIII 300, 25 relegi meum librum contra istum diabolum Mezentium et miror, quid mihi acciderit, ut tam moderatus fuerim. deputo id valetudini capitis, quae non est passa animum meum erectiore et valentiore impetu raptum.

4) Tischreden WA I 185, 21 non sicut Erasmus, qui irridet eas (sc. ceremonias) tantum ideo quia sint stultae.

5) Tischreden WA I 398, 15 Erasmus omnia loquitur data opera amphibologice, quod non facit christianus neque etiam vir civiliter bonus. Vgl. die Anspielung auf ihn WA VIII 51, 4 nunquam fuit ista in me simulatio, ut disputare praetexerem, quod affirmare statuissem.

6) Enders III 280, 29 ff.

7) Tischreden WA I 195, 11 Iam Erasmus studio et malitiose loquitur amphibola, das will ich yhm noch auffrucken. si post dicet, so hab ichs nit gemeindt, das ist schon studio amphibola reden.

8) Tischreden WA I 185, 20.

9) E. A. 53, 162.

10) Tischreden WA I 194, 7 und 203, 36.

regung ihres Innern zurück und tadelte er im Gegensatz dazu alles Gesuchte und Gemachte [1]), so war das alles zugleich eine Rechtfertigung seiner eigenen Schriftstellerei. Der „Geist" hatte ihn getrieben, und der duldete es nicht, daß man die horazischen neun Jahre innehielt [2]). Hätte er es anstehen lassen wollen, bis er sich selbst völlig genügt hätte, so wäre er überhaupt nicht zum Schreiben gekommen und hätte seine Pflicht, Christus zu predigen, verabsäumt [3]). Luther war sich auch wohl bewußt, daß gerade seine heiße Ergriffenheit die Gemüter mit sich fortriß. Er kannte die Macht seines Worts. „Wann ich hett wöllen mit ungemach faren, ich wollt Teutzsch lanndt in ein groß plut vergiessen gebracht haben, ja ich wolt wol zu Wurmbs ein spil angericht haben, das der Keiser nit sicher wer gewesen" [4]), oder „Mihi credite, ich wolt wol schaden tun, si vellem (und Gott hab lob, das es die Anabaptisten nit so verstehn noch reden konen; sie solten uns selb noch damit bang machen), wie ich auch der theologia schaden wolt thun und mehr denn Zinglius oder die andern all, wenn ich meinen Herrn Christum nit daran schonet" [5]). Aber eben weil er die Zweischneidigkeit solcher Gabe durchschaute, war er nicht gewillt, sich Sonderliches darauf zu gut zu tun. Nur so viel nahm er für sich in Anspruch, daß auch seine Art neben der der anderen ihr Recht besitze [6]).

Dagegen legte er Gewicht darauf, daß der sachliche Inhalt seiner Schriften die Prüfung an dem höchsten Maßstab ertragen konnte. Wenn er sah, wie andere mit der Bibel umgingen, dann fing er an, „seine eigenen Bücher weniger zu hassen" [7]). Sie erfüllten jedenfalls den Zweck, daß sie die Grundlehren der Schrift über die Rechtfertigung, über die Gnade und über die Sündenvergebung getreu wiedergaben. Und vielleicht war es gar nichts so ganz Geringes, wenn er darnach strebte, diese tiefen Wahrheiten in möglichst einfacher und volksverständlicher Form vor-

1) Tischreden WA I 185, 1 ff. philosophi quoque dicunt naturam perfectiorem esse arte, ens enim artificiale non habet principium motus; sic in oratione, was gemacht ist et non fluit, das hat weder hend noch fuß.

2) Enders II 371, 20 equidem scio hanc rem doctoribus longe oportuisse relinqui, tum novem (ut aiunt) annos premi et versari; sed jacta erat alea nec iam nostri arbitrii aliud facere quam fecimus. de spiritu praesumere coepi, qui tarda molimina nescit.

3) Enders XV 263, 16 quamvis fateor mihi vehementer displicere in meis operibus, dum video multa esse, quae desiderari iure possunt. sed solor me voce Pauli: quis ad haec idoneus? si enim non ante est aperiendum os quam donec idonei sumus, nunquam Christus praedicabitur. sed bene habet quod ipse ex ore infantium perficit virtutem.

4) WA X 3; 19, 3 ff.

5) Tischreden WA I 132, 23: vgl. auch ib. 103, 1 ego si vellem, possem in tribus sermonibus totam civitatem hanc reducere in pristinum errorem (de Philippo et aliquot vestrum non dico, sed paucissimos excipio) et vellem id facere hac ratione: non vellem damnare ea, quae hactenus, sed probare et tantum addere hanc particulam: Aber es ist wohl recht, wir mussen hoher kummen. hic vellem urgere opera charitatis etc., so fiele man alsbald auch uff die hypocrisin. (In vergröberter Form wiederholt WA XXXII 509, 34 ff. Für Denifle ist das ein Beweis, wie Luther es verstanden hat, den Pöbel zu bearbeiten.)

6) WA XXX 2; 650, 11 solor tamen meipsum, quod existimem, imo sciam patrem illum familias coelestem pro magnitudine sue domus etiam opus habere uno aut altero servo duro contra duros et aspero contra asperos veluti malo cuneo in malos nodos.

7) Enders VII 348, 11 ff.

zutragen. Denen, die als Verfasser schwer gelehrter Werke über seine „Sextern-lein" die Nase rümpften, erwiderte er mit gutmütigem Spott: „Ob grosz und viel bucher machen kunst sey und besserlich der Christenheit, laß ich andere richten. Ich acht aber, szo ich lust het, yhrer kunst nach grosz bucher zu machen, es solt vielleicht mit gotlicher hulff mir schleuniger folgen, dan yhnen nach meyner art eynen kleynen sermon zu machen" [1]).

Ein Verdienst eignete er sich jedenfalls dabei getrost zu: daß er die deutsche Sprache wieder mit Macht gehandhabt und selbst seine Gegner deutsch reden gelehrt habe. Wie weit seine Wirkung in dieser Hinsicht reichte, konnte er ja mit Händen greifen. Er vermerkte es lächelnd, daß man seine deutsche Bibel auch im anderen Lager eifrigst benützte und sich angelegentlich bemühte, „etwas von seiner Kunst zu erfahren" [2]). Er freute sich dieses Erfolgs um so harmloser, weil er selbst — beim Schreiben wenigstens; beim Uebersetzen war es anders — gar nicht das Gefühl hatte, dabei eine schwere Arbeit zu vollbringen. Wie alle großen Sprachmeister war er davon überzeugt, daß, sobald nur die Sache klar erfaßt sei, das Wort ganz von selbst sich fände [3]). Daß er in Wirklichkeit auch in der Sprache Neues schuf und sein einzigartiges Anschauungsvermögen ihn dabei wesentlich unterstützte, kam ihm selbst nicht klar zum Bewußtsein.

Nicht einmal seine Grobheit wollte er in solcher Stimmung ganz verleugnen. Sie ging unstreitig weit. Er hat nicht nur das Papsttum mit den leidenschaftlichsten Ausdrücken bedacht, sondern auch seine schriftstellerischen Gegner, soweit sie ihm windige Gesellen zu sein schienen, mit Hohn überschüttet oder, wenn sie ihm in schwerer Rüstung gegenübertraten, nur allzuschnell gefolgert, daß das große Aufgebot von Gründen bloß ihr schlechtes Gewissen bezeugte [4]). Aber er unterlag dabei doch nur derjenigen Einseitigkeit, in die die Begeisterung für eine Sache und insbesondere für eine religiöse Sache jeden hineintreibt. Für den eigenen Standpunkt mit ganzer Hingebung kämpfen und gleichzeitig den des Gegners „verständnisvoll würdigen", hat sich noch nie als möglich erwiesen. Luther konnte sich für seine Schroffheit mit einigem Grund auf Jesus und Paulus berufen, deren scharfe Ausdrücke, wie er treffend hervorhebt, nur deshalb niemand mehr auffielen, weil sie

1) WA VI 203, 10.

2) WA XVIII 82, 21 Auch hab ich die bildstürmer selbst sehen und hören lesen aus meyner verdeutschten Bibel, So weys ich auch, das sie dieselbigen haben, lesen draus, wie man wol spurt an den wortten, die sie furen. WA XXX 2; 633, 13 das merckt man aber wol, das sie aus meinem dolmetschen und teutsch lernen teutsch reden und schreiben und stelen mir also meine sprache, davon sie zuvor wenig gewist, dancken mir aber nicht dafur, sondern brauchen sie viel lieber wider mich. Aber ich gan es jn wol, den es thut mir doch sanfft, das ich auch meine undanckbare jünger, dazu meine feinde reden gelert habe.

3) Tischreden I 498, 19 verba rem expertam sua sponte sequuntur. qui terrores legis et euangelii consolationes expertus est, ille bene et magnifice ac ardenter illis de rebus loqui potest.

4) WA II 630, 30 ista sane anxietas satis magnum argumentum est, se teste conscientia suscepisse mendacii patrocinium. non eget veritas simplicissima et aperta tam extortis ac violentis suffragiis: seipsa sibi satis est. WA VII 638, 2 Das habe ich erfaren, wie alle, die widder mich schreyben und treyben, bringen mit sich ein blodiß hertz und vertzagt gewissen, das sie sich fur der schrift furchten, die sie wohl wissen, wie sie yhn unbekannt ist.

uns gewohnt seien [1]). Aber auch für seinen Zweifel an der Redlichkeit seiner Gegner glaubte er Gründe beibringen zu können. In der Auslegung des Galaterbriefs hat er sie einmal angedeutet. Dort wirft er die Frage auf, ob Paulus den Judaisten nicht Unrecht getan hätte. Woher wollte er denn wissen, daß seine Gegner, wie er behauptete, kreuzesscheu seien? War es nicht geradezu Sünde, Abwesenden derartiges nachzusagen? Luther rechtfertigt dann Paulus durch den Satz, der Schluß von einer falschen Predigt auf Mängel in der sittlichen Haltung sei so sicher, daß Paulus seinen Vorwurf getrost hätte aussprechen dürfen. Wer wie die Judaisten zu Christus nicht im richtigen Verhältnis stehe, der könne gar nicht anders als das eine Mal von Verzagtheit, das andere Mal von eitler Ruhmsucht beherrscht sein [2]). So meinte Luther tatsächlich seine Gegner beurteilen zu dürfen: hartnäckig vorgetragene und verteidigte Irrlehre muß irgendwie mit einem Fehler im Charakter zusammenhängen. Und er traute sich dabei noch die Gabe zu, daß er schon nach zwei, drei Worten, die er mit jemand gewechselt hätte, darüber im klaren sei, ob dieser im wirklichen Glauben stünde oder nicht [3]). Deshalb hielt er es, wie er offen eingesteht, in vielen Fällen nicht einmal für nötig, die Streitschriften seiner Gegner bis zu Ende zu lesen [4]). Aber trotz dieses unbilligen Vorurteils meinte Luther doch von sich sagen zu können, daß er ein „gut, freundlich, friedlich und christlich Herz gegen jedermann" bewahre [5]). Sein Mut sei „zu frölich und groß, denn daß er jemand mocht herzlich feind sein" [6]). Er verschloß sich auch der Einsicht nicht, daß es eine

1) Enders II 330, 103 de Christo quid sentis? an conviciator fuit, quando Iudaeos appellabat generationem adulteram et perversam, progeniem viperarum, hypocritas, filios diaboli? deinde Paulus canes, vaniloquos, seductores, indoctos. ib. 463, 11 Paulus etiam suos adversarios nunc canes, nunc concisionem, nunc vaniloquos, pseudooperarios, Satanae ministros et id genus appellat et in faciem parieti dealbato maledicit. quis prophetas non videt invehi acerbissime? sed haec usitata sunt, ideo cessaverunt movere. WA XL 1; 309, 4 ff. (das Wort ἀνόητοι Γαλάται) est quidem convitium vel potius contumelia et videtur Paulus dare malum exemplum, secundum zelum licet apostolis increpare et sunt paternae increpationes.

2) WA II 612, 30 quaeras, an apostolus detrahat et temere iudicet pseudoapostolos, quod crucis Christi persecutionem timuerint et gloriam suam in carne Galatarum (ut infra dicit) quaesierint. quis ei dixit, esse eos formidolosos et gloriosos? nam de absentibus et praesertim negantibus vitia divinare non est sine peccato: negassent forte nec potuissent convinci. verum apostolus in spiritu eruditus, scit hominem qui Christum non recte praedicat aut sapit, non posse sine timore crucis et vera gloria esse ..... proinde sine periculo generalem pronunciare possumus sententiam super quoscunque, si eos viderimus Christum ignorare, eos esse formidolosos in adversis et gloriosos in prosperis, intempestive deiectos et elevatos.

3) Tischreden WA II 369, 29 iudicium saeculare mihi non arrogo, iudicium autem spirituale adeo arrogo mihi, quod ex duobus aut tribus verbis certe possim iudicare, qua quisque sit fide aut an in doctrina sit sanus necne.

4) WA XXV 27, 24 nullum libellum adversariorum legi usque ad finem praeter Erasmi diatriben, quia in primo inane video eos vagari et carere certo sermone. (Vgl. Tischr. VI 234, 9 ff.).

5) WA XXX 3; 470, 32; vgl. Tischr. IV 601, 1 ff. hoc possum gloriari me non tam malum et iratum esse in aliquem, cui velim optare iram dei aeternam, ne episcopo quidem Moguntino, quem Epicureum ex omnibus qui vivunt, maxime odi. Brunsuicensi et Georgio non fui tam inimicus. sed illi non metuunt iram dei, quare opprimet eos oscitanter.

6) WA IX 304, 25.

Versuchung des Satans sein könnte, wenn man — im guten Glauben, für Gottes Sache zu streiten, — sich durch das Toben des Gegners zur selben Leidenschaft hinreißen lasse [1]). In ruhigen Stunden hat er sich sogar bis zu der Einsicht aufschwingen können, daß in jeder Ketzerei ein Korn Wahrheit enthalten sei [2]). Dann räumte er es auch ein, daß selbst unter den Schwärmern — es schwebten ihm dabei Männer wie Denck vor — „trefflich feine Leute seien, dominus hat sie fein herrlich geschmuck, haben scientiam, sprach und gnad und bonam vitam" [3]). Auch sonst hat er an einem ehrlichen, tapferen Gegner innerlich seine Freude gehabt: Latomus hat er besonders hochgeschätzt [4]) und Eck war ihm aus diesem Grund lieber als Erasmus [5]). Man darf es ihm wohl auch glauben, daß er selbst in der Hitze des Streits sich immer noch so weit beherrschte, um eine ihn etwa überkommende Verachtung des Gegners zu überwinden [6]), und daß er manche Heißblütigkeiten unterdrückte, die sich ihm in die Feder drängten [7]). Jedenfalls meint er von sich sagen zu können, daß er nie jemand in seinem persönlichen Leben und in seinem guten Ruf angegriffen habe [8]); eine Selbstauffassung, die begreiflich wird, wenn man bedenkt, wie starke Blößen dieser Art ihm die Mehrzahl seiner Gegner bot und wie eifrig bei ihm selbst nach solchen Dingen gefahndet wurde. Sogar wenn er seinen Gegnern das Schärfste ins Gesicht warf, wenn er sie als Werkzeuge des Teufels bezeichnete, glaubte er sie eben damit als Menschen zu schonen. Denn das sollte nach ihm so viel heißen, wie daß sie unfreiwillig, von einer fremden Gewalt getrieben ihre Verkehrtheiten und Bosheiten begingen. Eine Entschuldigung, ein aufrichtiges Mitleid war damit für ihn begründet, das den förmlichen Haß ausschloß [9]). Diese versöhnliche Stimmung kam zutage, wenn Luther

1) Enders III 93, 38 ff. recte mones modestiae me: sentio et ipse, sed compos mei non sum, rapior nescio quo spiritu, cum nemini me male velle conscius sim; verum urgent etiam illi furiosissime, ut Satanam non satis observem. Itaque pro me ora dominum, ut quod se et me, non quod illos decet, sapiam, loquar et scribam.

2) WA XIV 694, 30 nulla enim haeresis unquam fuit, quae non etiam vera aliqua dixerit. ideo vera non sunt neganda propter falsa.

3) WA XXVII 39, 28; vgl. auch WA XL 1; 82, 2 Arriani sind feine Gesellen gewest.

4) Tischreden II 189, 22 Latomus optimus omnium, qui contra me scripserunt. valde dextre tractat scripturas.

5) Enders III 360, 31 melior est Eccius eo, qui aperta fronte hostem profitetur.

6) Enders I 155, 99 ego multo amplius laboro, quomodo me ipsum cohibeam, ne illos contemnam et sic peccem in Christum, quam quomodo eos triumphem.

7) WA II 679, 3 vix credas, quot sales, quot ironias, quot scommata in te mihi meus Adam suggerebat, quae rursus Christus meus opprimebat, quod non desperaret te positurum invidiam tuam. Enders VII 313, 21 crescit inter manus et materia et impetus, ut plurimos Landsknechtos prorsus vi repellere cogar, qui insalutati non cessant obstrepere.

8) WA VIII 46, 10 hoc tamen gloriatur conscientia mea, nullius vitam aut famam esse a me laesam, solum dogmata, studia et ingenia in verbum dei impia et sacrilega acerbius insectatus sum. ib. 705, 9 beyssig seyn ist nutz und not, das man straff die harten kopfe: aber ich hab niemant yhe ein mal gelestert odder vormaledeyet, sondern alltzeit benedeyet und guts gonnet.

9) WA II 435, 2 plus gaudeo ad vocem sponsi et sponsae, quam ad tumultum et clamorem luxuriosorum procorum metuo, certus quod homines, qui videntur mihi adversari, ipsi non sunt malorum autores nec eos odio

mitten unter die heißen Streitworte einen freundlichen Scherz mischte [1]), oder wenn er etwa, plötzlich den Ton wechselnd, seinem Gegner vorhielt, daß er sich genötigt sehen könnte, die Fürbitte für ihn einzustellen [2]). Der Ernst, mit dem er dieses Letzte vollbringt, läßt mindestens an der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung keinen Zweifel.

Auf keinen Fall vermochte er in der „gebildeten" Form, deren sich die Humanisten im Verkehr mit dem Gegner bedienten, einen Vorzug zu erblicken. Die kühle Gelassenheit, die Zurückhaltung, die man dort zur Schau trug, dünkte ihm schon der heiligen Sache unangemessen. Er meinte aber auch Grund zu haben, an der Aufrichtigkeit der dahinterstehenden Gesinnung zu zweifeln. Die zur Schau getragene Bescheidenheit war, wie er richtig sah, doch nur Maske für eine um so größere Selbstgefälligkeit [3]). Das Vermeiden des nächstliegenden Ausdrucks bei natürlichen Dingen entpuppte sich ihm als scheinheilige Gezwungenheit [4]). Und wo erfuhr man dort, was des Schriftstellers eigene, letzte Meinung war? Lieber noch ein offener Spott, als dieses Kämpfen unter der Maske [5]). Dazu, was war die Höflichkeit wert, wenn die zierlichen Redensarten überall fein berechnete Nadelstiche in sich bargen? Diese versteckte Art fiel Luther schon bei Melanchthon unangenehm auf [6]),

h a b e o , sed Behemoth ille princeps malorum, quem per umbras suas video. WA XVIII 139, 8 das ich yhn nu eynen teuffel nenne, soll sich niemand verwundern, d e n n a n D. C a r l s t a d l i g t m y r n i c h t s , I c h s e h e a u f f y h n n i c h t , sondern auff den, der yhn besessen hat und durch yhn redet.

1) Vgl. z. B. WA XXXVIII 143, 14 Sonst wolt ich meinen ungnedigen herrn Hertzog Georgen gar demütiglich bitten: Ach lieber herr, lasst uns doch ein kennlin biers mit einander trinken, wiewohl jr sterker möcht sein, mehr kennlin zu trincken, denn ich jn solchem fall.

2) Enders IV 305, 10 et per nos iam Christus diu Carlstadio resistit, verum ille non cessat pergitque accelerare sibi pernitiem et metuo, dum nos cogit etiam contra se orare, merebitur tandem permitti, ut noceat in perditionem. Christus praeveniat cum gratia sua. Amen. WA X 2; 55, 27 Ich hab tzwar mit gantzem hertzen fur yhn gebetten und mich seynes grewlichen anlauffs fast erbarmet, Aber ich sorge, es truck yhn seyn urteyll, vorlengst verdient. Vgl. WA XXVI 23, 30.

3) WA XVIII 756, 15 si vero et in tuam diatriben acerbior videbor, ignosces mihi. neque enim id maligno animo facio, sed movit quod authoritate tua causam hanc Christi vehementer premebas, licet eruditione et re ipsa nihil praestares. iam quis sic imperet stilo ubique, ut non alicubi ferveat? tu qui prae modestiae studio paene friges in hoc libro, tamen non raro ignita et amarulenta tela iacularis, ut nisi lector multum equus ac favens sit, virulentus videaris. Enders VI 45, 4 ff. Zwinglius mihi epistolam scripsit superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene malitiae totius plenam, s u b o p t i m i s t a m e n v e r b i s.

4) WA XIV 471, 29 hactenus non potuimus audire de partu humano, adeo casti fuimus, qui tamen interim fecimus, quae fari non licet. spiritus haec scribit. utinam verecundiam servassemus, ubi oportuisset et locuti fuissemus, ubi oportuisset. vellem nos esse ita mundos, ut verbis apparemus et taciturnitate.

5) Tischr. III 136, 28 ff. moriens prohibebo filiis meis, ne legant colloquia Erasmi. loquitur enim sub alienis personis sententiam suam impiissimam. Rideat me sane et alios! Den Scheflimini non ridebit. L u c i a n u s l o n g e m e l i o r e s t E r a s m o, qui omnia sancta ridet sub specie sanctitatis. Aus solcher Stimmung heraus ist der Brief Enders X 8 ff. geschrieben.

6) Tischreden WA I 140, 29 Philippus sticht auch, aber nur mit Pfriemen und nadeln; d i e S t i c h s i n d u b e l z u h e i l e n u n d t h u n w e h e ; ich aber steche mit Schweinespießen.

noch mehr bei Erasmus [1]). Auch da durfte er aber mit Recht sagen, daß eine offenherzige, in der Leidenschaft herausgestoßene Grobheit immer noch besser sei und dem andern weniger wehe tue als eine überlegte Bosheit [2]). Einem Stocknarren wie ihm würden solche Tücken, wie Erasmus sie liebte, überhaupt nicht einfallen [3]). Giftig, das nahm er mit Fug für sich in Anspruch, sei er niemals gewesen [4]). „Mag sein, daß ich irgendwie unbescheiden bin, aber ich bin aufrichtig und ehrlich und darin besser als meine Gegner" [5]).

Viel mehr als seine Grobheit wurmte es ihn hintendrein, wenn er auf Zureden seiner Freunde es einmal mit der Höflichkeit versucht hatte. „Damit ichs nur verderbet habe". „Hätte ich meinem Sinn gefolgt, so wär's besser gewesen" [6]). In solchem Fall hatte er mit Grund das Gefühl, seiner wahren Natur untreu geworden zu sein. Immerhin tröstete er sich dann damit, daß er es doch dem Evangelium zu Dienst getan und es so herzlich gut gemeint habe [7]).

Aber wo er sich einmal innerlich unbehindert wußte, da konnte der schwerblütige Luther sich sogar zu einer fröhlichen Selbstverhöhnung aufschwingen. Dann mochte er scherzen über sein Biertrinken [8]), über seine eckige Eigenart [9]) und seine rauhe Feder [10]), und selbst tief ernste Erlebnisse fast in der Form der Ausgelassenheit schildern [11]).

1) Enders IV 321, 75 a figuris illis rhetoricae tuae salsis et amaris.

2) Enders II 346, 9 ff. (über den Eccius dedolatus) non placet tamen iste modus in Eccium insaniendi, quod sit famosus libellus, meliorque est aperta criminatio quam iste sub sepe morsus.

3) Tischreden I 202, 24 exquisite et maledice insectatur nostra (sc. Erasmus) et utitur eiusmodi verbis et sententiis, die einem stocknarren nit einfielen, sed sunt meditata.

4) WA X 2; 237, 11 so ist meyn schelten noch nie gifftig gewesen wie des königs von Engellandt.

5) Enders II 330, 116 ego si immodestior sum, simplex tamen et apertus sum, quo illis me puto praestare.

6) Tischreden WA I 575, 12 ff.

7) WA XXIII 32, 15 ff.

8) Tischreden WA I 7, 9 ego puto quod Philippus astrologica tractat, sicut ego bibo einen starken Trunk Biers, quando habeo gravissimas tentationes. Enders XIV 264, 8 ff. mihi certissima medicina est contra eum (sc. hostem) Cerevisia nostra quae est urificissima, quod medici vocant diureticotate, plane regina omnium cerevisiarum hoc nomine, deinde parcitas vini.

9) E. A. 55, 121. Lasset euch meine Weise gefallen, wie ihr sie wisset; denn ich bin doch sogar hart und grob, groß, grau, grün, überladen, übermengt, überfallen mit Sachen, daß ich muß zur Rettung des armen cadaveris zuweilen solch Lustfreudlein von einem Zaun brechen. Es ist ja auch ein Mensch nit mehr denn ein Mensch; ohne daß Gott kann aus einem machen, was er will, doch nicht ohne unser Salben.

10) WA L 549, 19 Mich dünkt, es sey schier zu viel Demut. Denn ich kenne meine rauche feddern also, das ich solche demütige schrift nicht hette können aus meinem tintenfas bringen, sonderlich wenn ich Keiser und ein solcher Keiser gewest were. ib. 577, 13 wo ein D. Luther in dem Concilio gewest were, hette solcher gelinder brieff nicht müssen an den Bischoff zu Rom geschrieben werden. E. A. 26, 148 Doktor Luther ist ein grober Gesell: wenn derselb solchs hören sollt, würde er, wie ein Bauer, mit Stiefeln und Sporen hineinspringen.

11) Ich denke an das „Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher", das aus dem Zusammenhang herausgerissen ein nie fehlendes Paradestück der katholischen Polemik bildet. Sobald man die ganze Stelle sich vergegenwärtigt —, Enders XIII 107, 3 „Liebe

Zeitlebens ist Luther sich selbst in dieser doppelten Haltung gegenübergestanden. Ein oberflächlicher Betrachter möchte zu dem Schluß kommen, daß er das eine mit dem anderen totschlägt, daß er zunächst sich selbst verneint, um sich nachher um so zuversichtlicher zu bejahen. Aber in Wahrheit läßt Luther nie das eine im andern untergehen; er hält immer beides gleichzeitig fest und zwar so, daß die beiden Stimmungen sich aneinander reiben. Er vollzieht damit in einem unaufhörlichen Sich-von-sich-selbst-Weghalten, Sich-Richten und vergleichsweisen Wiederbejahen die Arbeit der inneren Selbstreinigung, die ihm sein Gottesverhältnis als Pflicht auferlegte. „Abgeklärt" in dem Sinne, daß er mit behaglicher Selbstzufriedenheit auf sein Wesen zurückgeblickt hätte, ist Luther nie geworden und wollte er nie werden. Wäre diese Stimmung einmal über ihn gekommen, so hätte er für seine Seele gefürchtet. Den inneren Ausgleich hat er dabei jederzeit mehr nach der Seite der Selbstverneinung hin gesucht. Denn mit weit größerem Recht als „Hochmut" kann man Luther eine das Maß überschreitende Bescheidenheit vorwerfen. Was hat Luther sich alles nicht getraut, was wollte er nicht für sich beanspruchen, was er sehr wohl hätte beanspruchen dürfen, ja vielleicht müssen! Nicht einmal an die Spitze der Kirche in Sachsen mochte er treten, wie Calvin dies in Genf doch unbedenklich tat. Lieber ließ er den Landesherrn schalten. Immer ist er von der Todesangst beherrscht, er möchte als neuer Papst erscheinen oder gar ein solcher werden [1]).

Trotzdem hat auch dieses Stück von Luthers Werk die Bedeutung eines lösenden Worts. Indem er Selbstverneinung und Selbstbejahung zu verbinden wußte, erhob Luther sich über den Gegensatz, in dem das Persönlichkeitsgefühl seiner Zeit hin und herschwankte. Das ausgehende Mittelalter kannte die Höhe des Menschtums nur entweder in der unbedingten Selbstverwerfung des Mönchs oder in der ebenso unbedingten Selbstbejahung des Kraftmenschen der Renaissance. Eine Brücke zwischen ihnen gab es nicht. Luther vermochte die Wahrheit aus beidem zu vereinigen, weil sein Gottesglaube das eine wie das

---

jungfraw Kethe, gnedige fraw von Zulsdorf (und wie E. g. mehr heißt), ich fuge Euch und Ev. g. untertheniglich zu wissen, daß mirs hie wohl gehet, ich fresse wie ein Beheme und saufe wie ein Deudscher, das sey Gott gedankt, Amen. Das kompt daher, M. Philips ist warlich tod gewest und recht wie Lasarus vom tod auferstanden. Gott der liebe vater horet unser gebet, das sehen und preisen wir, on das wirs dernoch nit gleuben, da sage niemand amen zu unserm schendlichen unglauben" — wird der wahre Sinn auch ohne die Einschränkungen von Enders XIII 113, 3 ff. von selbst deutlich. Nüchtern ausgedrückt heißt es nicht mehr, als daß ihm seit Melanchthons Genesung der Appetit wiedergekommen ist. Luther übertreibt absichtlich, um bei seiner Frau die Sorge um ihn selbst zu verscheuchen.

1) WA XXIII 15, 7 f. Nu bin ich nicht gesinnet, Gott sol mich auch dafur behüten, das ich mich uber ander prediger gewalt unterwinde, richter odder regirer zu sein, das ich nicht auch ein Bapsttum anfange, sondern wil sie Christo befelhen. E. A. 54, 327 Nun weiß ich wohl, ... daß ich nicht gedenk ein neu Papst zu sein, alle Pfarren und Predigtstuhl zu besetzen. WA XXX 3; 205, 27 Mir grawet auch fur dem Exempel des Bapsts. Enders XI 283, 21 ff. Bitt derhalben, wollet andern Pfarrherrn darneben sagen, daß sie mein verschonen, denn ich werde zuviel uberschuttet, daß ich schier kein Buch lesen nach schreiben kann. Schreiber kann ich nicht halten, dann da wurde ein Bapsttum wieder aus, so ist mirs allein auch nicht muglich.

andere umschloß. Aus der Vergebungsgewißheit kam ihm ein Selbstgefühl höchster Art; aber er besaß dieses doch nur als Gabe, deren er sich selbst nicht wert fühlen durfte.

Luther hat damit eine neue Form der Selbstempfindung begründet. Und nicht nur für die, die auf den Höhen der Menschheit wandeln. Das „Werkzeugbewußtsein“, in dem sein Selbstgefühl gipfelte, war nach seinen Grundsätzen kein Vorrecht, das bloß gewissen Auserwählten eignete. Jeder Christ, der in der Rechtfertigung die Einheit mit Gott gefunden hatte, konnte und mußte an seinem Orte sich selbst ebenso fühlen. Denn jeder war in seiner Weise von Gott an ein Werk berufen und jeder stand damit auch vor der Aufgabe, tiefste Demut vor Gott und Selbstgefühl in Gott bei sich zur Einheit zu bringen. Das Vorbild, das Luther hiefür schuf, hat die Wesensart der protestantischen Völker, insbesondere des deutschen Volkes aufs Tiefste bestimmt. Noch Goethes „Ehrfurcht vor sich selbst“ ist eine freilich stark abgewandelte Nachwirkung des von Luther Ausgeprägten.

Aber der wahre Schöpfer dieser aufs Letzte dringenden Selbstauffassung ist doch nicht Luther selbst. Wie überall wandelt Luther auch hier auf den Spuren eines Größeren. Von Paulus hat er es gelernt, sich zugleich vor Gott als Nichts zu fühlen und sich doch „törlich“ in Gott zu rühmen. Daß Luther auch dieses Persönlichste des Paulus in sich nachzubilden vermochte, bestätigt es, wie sehr er dessen ganze Art in sich aufgenommen, ja in sich eingesogen hat [1]). Jahrhunderte hindurch lag freilich auch dieses kostbare Erbe des Paulus verschüttet. Erst einer, der die inneren und äußeren Kämpfe des Paulus selbst wieder durchlebt hat, war imstande, den Schatz wiederum zu heben.

1) Daher ist Luther all denen widerwärtig, denen Paulus widerwärtig ist, wie z. B. Paul de Lagarde.

---

7. Luther und die Schwärmer[1]).

„Der Satan ist mir in meine Hürde gefallen und hat, wie jetzt alle Welt schreibet und auch wahr ist, etlich Stück zugerichtet, die ich mit keiner Schrift stillen kann, sondern muß mit selbstwärtiger Person und lebendigem Mund und Ohren da handeln" — in dieses grimmige Wort hat Luther die Stimmung zusammengefaßt, aus der heraus er am 1. März 1522 die Wartburg verließ, um selbst wieder die Führung in Wittenberg zu übernehmen.

Ueber dreiviertel Jahre hatte er auf seinem „Patmos" ausgeharrt: zu Anfang schwer leidend unter der Fernhaltung von einer seinem Schaffensdrang genügenden Tätigkeit und bloß damit sich tröstend, daß sich jetzt erweise, wie seine Sache auch ohne ihn bestehe und vorwärts schreite; dann seit Ende 1521 voll hingegeben an das große Werk der Bibelübersetzung, aber nunmehr in steigendem Maße beunruhigt durch das, was er aus Wittenberg vernahm; am meisten durch die sich dabei offenbarende innere Unsicherheit der jetzt dort Maßgebenden, — bis ihn schließlich das Gefühl übermannte, daß er sich seinem Werk nicht länger mehr entziehen dürfe.

Was war denn eigentlich in Wittenberg vorgefallen, das bei Luther den Eindruck hervorrief, als ob der Teufel seine Hand mit im Spiele hätte? — Man hatte nach dem Wormser Reichstag im Kreis seiner Anhänger begriffen, daß es nunmehr geboten sei, zur Tat überzugehen. Zu deutlich hatte Luther, zuletzt in den großen Reformationsschriften, den Gegensatz zwischen dem Sinn des Evangeliums und der bestehenden kirchlichen Ordnung herausgestellt, als daß man sich länger mit gutem Gewissen an dieser beteiligen durfte. Die Hoffnung, daß von oben her eine Reform eingeleitet würde, war durch den Reichstag zertrümmert. So blieb nichts übrig, als selbst Hand anzulegen. Man begann an den Punkten, wo der Gewissensdruck am stärksten war: bei Priesterzölibat, Mönchsgelübde, Privatmesse und schritt von da weiter zu Messe und Gottesdienstordnung überhaupt. Mit diesem Vorgehen war Luther nur einverstanden. Er drang bloß von Anfang darauf, daß die letzten, das Gewissen überzeugenden Gründe immer klar festgestellt und niemand zu einem Schritt verleitet würde, für den er innerlich noch nicht reif war. Noch wie er um den 1. Dezember heimlich in Wittenberg gewesen war, konnte Luther über seine Eindrücke schreiben: Alles, was ich sehe und höre, gefällt mir ausnehmend.

Jedoch unmittelbar darauf traten in der Wittenberger Bewegung Züge heraus, die einen anderen Geist offenbarten. Am 3. und 4. Dezember wurde in der Pfarr-

1) Vortrag gehalten in Wittenberg am 6. März 1922.

kirche und im Barfüßerkloster der Meßgottesdienst durch Studenten und Bürger gewaltsam behindert. Als der Rat dagegen einschritt, stürmte ein paar Tage nachher ein Haufe von Bürgern trotzig in die Versammlung, um die Annahme gewisser Reformartikel und namentlich Straflosigkeit für jene Friedensstörer zu erzwingen. Gleichzeitig begann aber auch Karlstadt, der bis dahin eher gehemmt hatte, sich plötzlich zu einem unruhigen Treiber zu entwickeln. Den Bescheid des Kurfürsten, der unter dem 19. Dezember, der vorhandenen Meinungsverschiedenheiten wegen, Aenderungen in der Messe vorläufig verboten hatte, beantwortete er damit, daß er die von ihm auf Neujahr geplante evangelische Abendmahlsfeier bereits am Weihnachtsfest und zwar in der Allerheiligenkirche zur Ausführung brachte. Es war ein übles Vorzeichen für dieses Unternehmen, daß abends zuvor wiederum der alte Gottesdienst in der Pfarrkirche gestört, Lampen zerhauen, Bleikugeln auf den Altar geworfen und Gassenlieder zur Verhöhnung der Priester gesungen wurden. Aber auch von der Feier in der Stiftskirche selbst empfängt man nicht den Eindruck, daß eine befreiende und vertiefende Wirkung von ihr ausging. Der Zulauf war stark; aber nicht wenige wurden dabei mitgerissen, die nicht wußten, was sie taten, oder denen hinterher das Gewissen schlug. Dazu kamen eben in diesen Tagen die Zwickauer Propheten nach Wittenberg. Sie traten zwar, soweit man sieht, mit der Gemeinde nicht in Berührung. Aber sie warfen im Gespräch mit Melanchthon Fragen herein, denen dieser, der höchstgeachtete unter den Führern, völlig ratlos gegenüberstand. Mittlerweile glaubten jedoch Karlstadt und die ihm Gesinnungsverwandten, nach dem vermeintlichen Erfolg mit der Abendmahlsfeier am Christfest und am 1. Januar aufs Ganze gehen zu können. Am 11. Januar zerstörten die Augustiner die Bilder und Altäre in ihrer Kirche und am 29. Januar wurde beim Rat eine Ordnung der Stadt Wittenberg durchgesetzt, die gleichzeitig mit der Reinigung des Gottesdienstes auch Sittenzucht, Armenpflege und Gesellschaftsleben zu regeln unternahm.

Der Entwurf, der in der Hauptsache Luthers Gedanken verwertete, war an sich eine achtenswerte Leistung. Aber es fehlte dabei doch etwas Wesentliches. Er brachte weder eine in der Masse bereits durchbruchsreife Stimmung zum Ausdruck, noch empfing er durch die hinter ihm stehenden Persönlichkeiten wuchtige Ueberzeugungskraft. Die tatsächliche Lage war vielmehr die, daß eine gewalttätige Minderheit die Mehrheit überrannt hatte. Der beabsichtigten Neuordnung widerstrebte nicht nur das Allerheiligenstift, selbst innerhalb der Universität war nur ein kleiner Teil entschieden dafür, und erst recht wußte man am kurfürstlichen Hofe nicht, wie man sich zu einem so kühnen Versuch stellen sollte [1]). Aber das wichtigste war, daß offenbar auch beim Rat und in der Gemeinde selbst starke Beklemmung herrschte. Der Wunsch nach einer Reform war ohne Frage da; aber ob Karlstadt, Zwilling und Melanchthon dabei den richtigen Weg führten, dagegen regte sich ein unüberwindlicher Zweifel. Das erhellt einwandfrei aus der Tatsache, daß Rat und Gemeinde im Februar 1522 an Luther in aller Form

1) Vgl. die Instruktion für Oswald Enders III 293, 27 „Demnach wüßte sein Chf. G. nicht, was in dem das Beste sein sollt." Dazu K. Müller, Luther und Karlstadt. 1907. S. 95 ff.

die Bitte ergehen ließen, *nach Wittenberg zurückzukehren*[1]. Man hätte Luther nicht gerufen, wenn man nicht eine Reformation gewollt hätte; aber man hätte auch nicht gerade auf ihn zurückgegriffen, wenn die augenblicklichen Führer das Vertrauen der Allgemeinheit besessen hätten. Für Luther selbst aber war gerade dieser Ruf aus der Gemeinde das Ausschlaggebende, das ihn alle sonstigen Rücksichten beiseite setzen hieß.

Luther ist also nicht deshalb nach Wittenberg zurückgekehrt, weil er, wie man ihm unterschoben hat, auf die Erfolge eines andern neidisch gewesen wäre; geschweige, daß er unfreiwillig den „Mandatar des Reichsregiments" gespielt hätte[2]. Er kam, weil er eine Notlage sah, die ihn selbst mitberührte und deren Ursache er klar durchschaute. Ihm ging es zu Herzen, daß mit der „purdi purdi" vorwärts getriebenen Reformation rücksichtslos über die Gewissen der Altgläubigen, der Zaghaften und Unreifen hinweggeschritten worden war. Er sah zugleich, daß solche Mißhandlung der Schwachen unvermeidlich zu einer Veräußerlichung des ganzen Werks führen mußte: nun erschienen Bilderzerstören, Eier- und Fleischessen in der Fastenzeit, In-die-Hand-nehmen des Sakraments als die Dinge, auf die es vornehmlich ankam. Aber Luther ahnte noch Weitergreifendes. Nicht umsonst hatte er schon am 26. Mai seine Freunde darauf hingewiesen, daß es in Deutschland viele Karsthansen[3] gebe und aus derselben Stimmung heraus unmittelbar nach der Reise im Dezember seine „Treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung" verfaßt. Ihm bangte davor, daß seine Reformation, wenn sie jetzt in aufrührerischer Form sich durchsetzte, rettungslos in den Strudel der zu erwartenden sozialen Revolution hineingezogen und damit ihres eigentlichen Gehalts beraubt würde. — Das waren die *satanischen* Züge, die er in der Wittenberger Bewegung wahrnahm; satanisch deshalb, weil hier etwas Hohes, etwas an sich durchaus Berechtigtes und Notwendiges in einer Form verwirklicht wurde, die tatsächlich das Wertvollste herausbrach oder es verunstaltete. Luthers Rückkehr nach Wittenberg bedeutete, daß er kämpfen wollte *für die Freiheit und Innerlichkeit* seines Evangeliums und für dessen *Reinerhaltung* gegenüber weltlichen Bestrebungen.

Es ist Luther ohne allzugroße Mühe gelungen, die Stürmer beiseite zu schieben und der Wittenberger Reformation diejenige Gestalt zu geben, die seiner Ueberzeugung entsprach. Aber mit diesem raschen Sieg war weder für ihn selbst die Sache erledigt, noch auch ist sie für uns heute erledigt. Was sich damals nur erst in den

1) Das behauptet nicht nur Luther E. A. 53, 110 „daß ich *schriftlich berufen* bin von der gemeine Kirchen zu Wittemberg mit großen Flehen und Bitten", sondern bezeugt auch Melanchthon CR I 566 Lutherum *revocavimus* ex heremo sua magnis de causis und bestätigt endgültig die Wittenberger Kämmereirechnung Enders III 298 A. 1 „42 gl. . . . hat Doct. Mart. Luth. verzehret, da er *uff Erforderung des Raths und gemeiner Stadt* wiederumb gegen Wittenbergk kommen, so er aus der Insel Pathmos kommen ist."

2) So Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I 438. Daß diese Auffassung schon an den Daten der einzelnen Vorgänge scheitert, hat K. Müller, Luther und Karlstadt S. 81 ff. und S. 88 ff. gezeigt.

3) Enders III 164, 87 ff.

Anfängen geregt hatte, das wuchs sich in den nächsten Jahren aus zu einer eigenen starken Bewegung, die sich neben der lutherischen nicht nur behauptete, sondern ihr gegenüber ein höheres Recht in Anspruch nahm. Sie wollte vollenden, was Luther bloß angebahnt habe [1]). Sie kämpft unter dem Schlagwort, daß sie ganze Arbeit mache, sowohl in der Befreiung des einzelnen von aller äußeren Bindung, wie auch in der Umgestaltung des Gesellschaftslebens. Das zweite war freilich der Grund, warum sie sofort bei ihrem Hervortreten von den Regierungen gewaltsam unterdrückt und in Deutschland bis auf wenige geschichtlich bedeutungslose Reste ausgerottet wurde [2]).

Jedoch in England ersteht noch im Reformationsjahrhundert selbst aus dem Gegensatz zu einer, in diesem Fall wirklich nur halb reformierten, aber mit um so härterem Zwang sich aufdrängenden Staatskirche eine verwandte, in ihrem inneren Verlauf sich steigernde Richtung. Und diesmal kommt sie wenigstens mit einem Teil ihrer Forderungen ans Ziel. Die großen Pläne der Aufrichtung eines Reichs der Heiligen und einer völligen Neugestaltung der Gesellschaft sind zwar schon unter Cromwell zergangen; aber was die Sekten mit Bezug auf den einzelnen verlangten, die Duldung für alle aufrichtig Suchenden, ist dank der Gunst der politischen Lage und dank dem Rückhalt an dem entwickelten englischen Freiheitsgefühl in weitem Umfang erreicht worden. Es war wesentlich der Erfolg der vom Puritanismus ausgegangenen Sekten, daß der Gedanke der allgemeinen Menschenrechte anfing, ein Verfassungsgrundsatz zu werden. Indem sie dies erkämpften, haben die Sekten aber zugleich einer Wandlung in der Auffassung des Religiösen überhaupt zum Durchbruch verholfen: seitdem beginnt der Glaube an die alleinige Berechtigung eines bekenntnismäßig ausgedrückten Christentums mehr und mehr zu entschwinden.

Und heute hat es den Anschein, als ob der noch ausstehende Rest der alten Täuferforderungen seiner Verwirklichung entgegenginge. Von jeher hat die Sozialdemokratie in Thomas Münzer und den Wiedertäufern ihre geschichtlichen Vorläufer gesehen, und wenn bei uns im Westen der Sozialismus das Religiöse völlig abgestreift hat, so dringt dafür aus Rußland in immer neuen Wellen eine Anschauung nach Deutschland herein, die die soziale Umwälzung gerade im Namen des Christentums fordert: von Tolstoi an bis herab zu dem jüngst verstorbenen Alexander Block, der als der ergreifendsten Dichter einer mit dem ganzen berückenden Wohllaut seiner Verse und der an Nietzsche gemahnenden Macht seiner Prosa für seinen christusinnigen Bolschewismus wirbt [3]).

---

1) So hat auch Luther selbst die Absicht der Schwärmer richtig gekennzeichnet WA XL 1; 118, 7 Es ist wohl angefahen, aber es ist noch nirgend gnug, mus hoher. Sic Karlstadius, Muntzer: incepimus bene, sed quia non processimus, facti sumus peiores.

2) Nur weil es in der Kirchengeschichte, soviel ich sehe, nicht beachtet wird und doch für die Gegenwart einige Aufmerksamkeit verdient, erwähne ich, daß sich in Rußland sogar noch Anhänger Huters bis ins 19. Jahrhundert erhalten haben, vgl. Freih. v. Haxthausen, Studien über die inneren Zustände usw. Rußlands. Hannover 1847. II 196 ff.

3) In dem Streit der gegenwärtig in Rußland über den Sinn der letzten Verse der „Zwölf" geführt wird, möchte ich entschieden der Meinung beitreten, die darin eine Bejahung des Bolschewismus erblickt. Durch all den Schmutz und die Roheiten der Revolution

So ist eine Geschichtsbetrachtung möglich geworden — und sie hatte bereits vor dem letzten großen Umschwung ihre bedeutenden Vertreter; ich erinnere nur an Dilthey —, die in den Schwärmern die eigentlichen Träger des geschichtlichen Fortschritts, die Propheten des neuzeitlichen Geistes sieht. Der Sieg, den die Reformation über sie errungen hat, war nur ein Augenblickserfolg; es war ein letzter Versuch des dogmatisch gearteten Christentums, sich gegen den erwachenden Freiheitsdrang zu behaupten. Aber die Besiegten von gestern sind die Sieger von heute geworden. Ihre Auffassung des Christentums ist die in der Gegenwart allein noch mögliche, und ihr sozialer Gedanke ist das Hochziel, dem wir willig oder unwillig heute zustreben müssen [1]).

---

hindurch sieht er den „im weißen Kranz von Rosen" der Bewegung voranschreitenden Christus. Maßgebend ist dabei für mich neben der Gesamtstimmung von Blocks Dichtung — überall empfindet er wie im höchsten Glück das drohende Unheil, so umgekehrt in der Härte des Schicksals die kommende Befreiung — namentlich das auch in der Form stark an den Schluß der „Zwölf" erinnernde Gedicht Russkij Parnass (russisch). Inselverlag. S. 288 f. (in den Gesammelten Gedichten, soweit sie mir zugänglich sind, bisher nicht erschienen): in der Tiefe der Hoffnungslosigkeit, während er am Kreuz sich windet, sieht er durch den Schleier seiner Todestränen hindurch in der Ferne Christus, wie er über den breiten Strom herüber im Kahne auf ihn zufährt.

In Deutschland ist man jetzt über Tolstoi glücklich zu dem (nach Strindberg verstandenen) Dostojewski oder bestenfalls zu Solowjew — warum fängt man bei uns an, nach französischem Muster Solowjeff zu schreiben, was doch im Laut schlechterdings keine Begründung hat? Wollte man die Aussprache ausdrücken, so müßte man Solowjow schreiben — vorgerückt. Wann wird man wohl die russischen Dichter der Gegenwart — Block ist wahrlich nicht der einzige — „entdecken"? Vermutlich erst dann, wenn auch sie wieder in Rußland selbst längst überholt sind.

1) Es ist ein empfindlicher Mangel, daß wir noch keine den Stoff wirklich erschöpfende Gesamtdarstellung der Täuferbewegung besitzen. Es gibt statt dessen nur umfängliche Bücher über einzelne Vertreter, von denen jedes naturgemäß bestrebt ist, seinen Helden, mag er nun Karlstadt oder Schwenckfeld heißen, möglichst stark in den Vordergrund zu schieben. Daneben sind grundlegende Fragen wie die über die Abhängigkeit der einzelnen Persönlichkeiten untereinander und namentlich über das Maß und die Art ihrer Abhängigkeit von Luther überhaupt noch nicht ernsthaft angerührt. Darunter leidet insbesondere auch Troeltschs nur auf diese Bücher sich stützende Schilderung. Was Troeltsch aus Eigenem hinzufügt, die auf eine (wohl anders gemeinte) Anregung A. Heglers zurückgehende, scharfe Scheidung zwischen Täufertum und Mystik (oder Spiritualismus), vermag ich nicht als Fortschritt zu betrachten. Dabei werden zuvörderst alle geschichtlichen Zusammenhänge zerrissen: das Züricher Taufertum rückt an die Spitze, wie wenn es rein aus sich selbst entstanden wäre, Münzer taucht hinterher unter den „Mystikern und Spiritualisten" auf, Denck kommt erst vor, nachdem von Franck ausführlich die Rede war, und Melchior Hofmann findet überhaupt keine Erwähnung. Aber auch soweit die Schilderung nur als Herausarbeitung der „Typen" gemeint ist, kann ich ihr nicht beistimmen. Was Troeltsch namentlich Soziallehren S. 862 ff. ausführt, ist zwar begrifflich klar gedacht, entspricht aber nirgends der Wirklichkeit. Es gibt kein Täufertum, das sich nicht auf eine, wenn auch noch so einfache Mystik stützte. Ueberall bei den Täufern ist es doch der „Geist", im Gegensatz zum bloß Angelernten und buchstäblich Verstandenen, auf den das Gewicht gelegt wird. Umgekehrt fühlen aber auch solche „Spiritualisten", die wie Denck und Franck am Täufertum irre geworden sind, sich trotzdem dieser Richtung innerlich am meisten verwandt. Indem Troeltsch den zunächst einheitlichen „Typus" sofort in eine Anzahl von solchen auflöst, zerstört er gerade das Bezeichnende, das die Bewegung als Ganzes enthält. Denn dies liegt darin, daß hier scheinbar Entgegengesetztes: eine bis zum feinsten

Ist diese Geschichtsbetrachtung die unumgängliche? Ist sie die im Wesen der Sache begründete? Das ist der Gesichtspunkt, unter dem wir heute die Frage Luther und die Schwärmer aufnehmen müssen.

Wenn man von diesem Standort aus die schwärmerische Bewegung als Ganzes überblickt, so gewahrt man mit einigem Erstaunen, wie klar und bestimmt ihre Antriebe und Richtziele bereits in der Ursprungszeit zutage treten.

Vor allem schon bei Thomas Münzer[1]). Ich betrachte diesen Führer als denjenigen, in dem der Gegensatz zu Luther zuerst zum deutlichen Bewußtsein über sich selbst gelangt, und nehme ihn zugleich ernster, als es sonst in der Kirchengeschichte üblich ist. An der Aufrichtigkeit seiner religiösen Ueberzeugung darf von vornherein kein Zweifel walten. Wenn bei irgendeinem Mann dieser Richtung, so gewinnt man bei ihm den Eindruck, daß das, was er vorträgt, aus wirklichem inneren Erleben geschöpft ist. Eben darum ist er auch an ursprünglichen Gedanken reicher als alle die anderen zusammen. So gut wie sämtliche Schlagworte, mit denen die Schwärmer arbeiten, sind durch ihn in Umlauf gesetzt worden.

Auch Münzer hat, wie Karlstadt und die Späteren, den für das Werden seiner Eigenart entscheidenden Anstoß zunächst von Luther empfangen und Luthers Einfluß wirkt nicht nur in den Grundanschauungen, sondern auch in Einzelheiten dauernd bei ihm nach. Heilsgewißheit und allgemeines Priestertum sind *für ihn bereits selbstverständliche Wahrheiten*. Damit steht er gegenüber dem Mittelalter[2]) auf einem neuen, auf dem durch Luther geschaffenen Boden. Auch was er daneben an mystischen, hussitischen und joachimitischen[3]) Gedanken aufnimmt, gewinnt durch die Beziehung auf die ihm mit Luther gemeinsamen religiösen Ziele veränderte Bedeutung.

Aber Münzer arbeitet doch von Anfang an auch ganz persönlich Empfundenes in das von ihm Uebernommene hinein, und eben dieses Eigenartige, das schon im ersten Augenblick, wo Münzer schriftstellerisch für uns auftaucht, — schon 1520/21 — voll entwickelt vorliegt[4]), war es, was ihn mehr und mehr in Gegensatz zu Luther

Spiritualismus sich steigernde *Mystik* und ein entschlossener *Welterneuerungswille* miteinander in *Wechselwirkung* treten, so daß die Mystik bald als Quelle der Kraft, bald als Zufluchtsstätte bei den Enttäuschten erscheint und das „Vernünftige" ebenso oft abgelehnt, wie zur Unterstützung herbeigezogen wird.

1) Ueber das nach meinem Vortrag erschienene, nur als Parteischrift zu wertende Buch von Ernst *Bloch*, Thomas Münzer als Theologe der Revolution. München 1922. vgl. meine Besprechung in der Theol. Lit. Zeit. 1922 S. 401 ff.

2) A. Ritschls Versuch, die Täufer nur als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Sekten aufzufassen, darf heute wohl als überwunden gelten.

3) Vgl. über diesen Einfluß sein eigenes Zeugnis „Von dem getichten Glauben B 2v Ir solt auch wissen, das sie dise lere dem Apt Joachim zuschreiben und heißen sie ein ewiges euangelion in grossem spott. Bei mir ist das getzewgnis Abatis Joachim groß. Ich hab in alleine uber Jeremiam gelesen. Aber meine leer ist hoch droben, ich nym sie von jm nicht an, sundern vom außreden gotis, wie ich dan zurzeit mit aller schrifft der biblien beweisen will.

4) Vgl. schon den Brief an Luther vom 13. Juli 1520 Enders II 434 ff. — ich hebe nur ein paar Stichworte heraus: Kreuzesmystik 436, 41 *crux mea* nondum integra

brachte. Sobald Luther die ersten Schritte tut, um seine Gedanken in die Wirklichkeit zu übertragen, entsteht bei Münzer das Gefühl, als ob hinter dessen Reformation kein ganzer Ernst stäke, und dieser Eindruck führt ihn zu der Ueberzeugung, daß schon in den ersten Ansatz von Luthers Frömmigkeit sich ein Fehler eingeschlichen hätte.

Der *lebendige Geist*, der doch das Siegel der Zugehörigkeit zu Christus und die Kraft des wahren Christentums ist, kommt bei ihm nicht zu seinem Recht[1]). Er versteht nicht, was es heißt, daß sie alle *unmittelbar* von Gott gelehrt sein sollen.

Um dieses Wichtigste zu erlangen, dazu bedarf es freilich größerer Anstrengung, als Luther sie für nötig erachtet. Aber darin eben liegt der eigentliche Schaden. Luther macht es den Leuten *zu leicht*, ja er nimmt es wohl selbst mit der Sache etwas leicht[2]). Er predigt nur den halben, einen „*honigsüßen*" *Christus*

---

vgl. 438, 108 ut discant adversarii crucis und 436, 38 omnia propter Christum *meum* sunt mihi certissima, graviora certamina mihi restant; Sendungsbewußtsein 438, 112 ex pristino periculo meo (!) certissime credo *me segregatum* in alia mundi certamina ... dominus mecum, tanquam bellator fortis. ipse dabit *os et sapientiam*, quibus non poterunt resistere omnes adversarii nostri —, weiter die angeblichen Thesen des Egramus bei Seidemann, Münzer S. 107 (wie mir scheint, sicher eine Mystifikation Münzers) und vollends den Prager Aufruf bei Seidemann S. 122 ff. zusammen mit dem Brief an Hausmann vom 15. Juni 1521 Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIII 434. — Der *Bruch* beginnt mit dem wohl auf den Anfang 1522 festzulegenden Brief Münzers an Melanchthon Unschuld. Nachr. 1716 S. 1248 ff. Münzer nennt zwar dort Melanchthon noch ein organon Christi und spricht von Luther als Martinus noster charissimus, aber er tadelt bereits heftig, daß die Reformatoren den „stummen Gott" anbeten, auf die Schwachen Rücksicht nehmen und den Fürsten schmeicheln (sed in hoc reprobo, dum *os domini mutum* adoretis, nescientes, an electi vel reprobi sint de ignorantia vestra propagandi, *futuram ecclesiam penitus respuitis*, in qua domini scientia orietur plenissime .... Martinus noster charissimus ignoranter agit, quod *parvulos non velit offendere* .... nolite tardare, aestas est in ianua, nolite vobis conciliare reprobos .. *nolite adulari principibus vestris*, videbitis alioqui subversionem vestram).

1) Vgl. schon den Brief vom 15. Juni 1521 ZKG XXIII 435 nec tanta mendacia sustineas ...: ecclesia non habuit *spiritum sanctum* nisi tempore apostolorum Prager Aufruf Seidemann S. 122 f. das eyn itzlicher außerwelter muß haben den heiligen geist zu sieben malen ... wer den geyst christi nit in ym sporeth, Ja der yn nit gewyszlich hat, der ist nit eyn glidt christi. Ausgetr. Emplößung S. 8 Jordan (die Schriftgelehrten bringen die um) die ein wort vom geist gottes sagen ... man soll im geyst Christi nicht anfangen, soll sich auch dessen mit berühmen. Auslegung von Dan. 2 A 3 Nu ist klar am tage, das kein Ding gott sey es geklagt also schlym und gering geachtet wird, als der geyst Christi und mag doch niemant selig werden, derselbige geyst versicher yn dann zuvorn seiner seligkeit Hochverurs. Schutzrede (Neudrucke deutscher Literaturwerke) S. 19 Nachdem dein heyliger geyst vor den gnadlossen lewen, den schriftgelehrten allezeit sölich Glück gehabt, das er müßte der aller ergste teuffel seyn ... Du gibst in allen, die dir entgegenlauffen, nach dem maß jres glaubens. Und wer in nit hat, daß er seinem geyst unbetrieglich gezeugnuß gebe, der ist dir Christo nit zustendig.

2) Ausgedruckte Emplößung S. 5 Jordan Mit solcher *leychtfertiger ankunft* tichtet die trunken welt eynen vergifftigen glawben Von dem getichteten Glauben A 2 darumb mag ein außerwelter freunt gotis *also leichtlich nicht* zum glauben komen, wie viel leuthe darum rhumreitig sind Protestation B 2ᵛ meinen man kund *also leichtlich* zum Christenglauben komen, wenn sie nur daran denken, was Christus gesagt hat.

und unterschlägt daneben den „bitteren" Christus [1]). Vom Gesetz, von der Furcht Gottes, vom Ernst Gottes ist bei ihm nicht die Rede [2]). Wo man seinen Leuten Derartiges in Erinnerung bringt, da heißt es gleich, das Gesetz sei aufgehoben. Aber so hat Paulus seine Lehre nicht gemeint [3]).

Dazu: als richtiger Schriftgelehrter [4]) weist Luther die Seinen an, nur einfältig dem Wort zu „glauben" [5]). Allein der Glaube, der dann entsteht, ist ein buchstabischer, ein unerfahrener, ein gedichteter und gestohlener, ein Affenglaube [6]); will sagen, ein Glaube, der nicht selbsterworben, sondern nur andern nachgesprochen und darum in Wahrheit ein Scheinglaube ist.

Und schließlich: wo etwas von persönlichem Eifer sich regen wollte, da erstickt es Luther durch die aus seinem Augustino geholte Lehre vom unfreien Willen [7]).

---

1) Von dem getichteten Glauben A 4 Man soll nit zum fenster hynein steigen, einen andern grund des glawbens dan den ganzen cristum und nicht den halben haben; wer den bittern cristum nicht wil haben, wirt sich am honig totfressen Protestation B 2 v also thaten wir auch, wenn wir einen honigsüßen Christum predigten.

2) Hochverurs. Schutzrede S. 23 Neudruck Also thut mir auch das gottlose Wittenbergische fleisch, nu ich durch den anfangk der Biblien und ordenung des ersten undterschaydts derselbigen strebe nach der rainigkeit götliches Gesetzes und durch alle urteyl erklere die erfüllung des geystes der furcht gottes. Jme auch mit zulassen will seine vorkerte weyß vom newen punde gottes zu handeln, one erklerung götlicher gepot und ankunft des glawbens, welche erst nach der straff des heyligen geystes gar erkündiget wird.

3) Vgl. den Brief an Menius Unschuld. Nachr. 1716 S. 1245 Das Gesetze Gottes ist klar, erleuchtet die Augen der Auserwählten, ... wenn der Geist der rechten, reinen Forcht Gottes dadurch erclehret wird ... Paulus hat solche Werke des Gesetzes gebotten ..., wiewohl die Gottlosen eitel sophistischen und den gedichteten Paulum herfürbrengen, das Paulum keinmal geträumet hat.

4) Zuerst hat Münzer diesen Vorwurf gegen die „Pfaffen" der katholischen Kirche gerichtet Prager Aufruf Seidemann S. 122 Jch hab wöl ghört von yn dye blösse scrift, dye sye gestoln haben auß der Bibel wye morder und dybe ... stelen das wort gots auß dem munde ors nächsten, welches sye selbern von got aus seynem munde keyn mal ghört haben.

5) Protestation B 4 v da kommen dann die frommen schriftgelerten ... und sagen ... Ja lieber geselle du mußt dich mit solchen hochen dingen nicht bekommern, glaube du nur einfeltig Ausgedr. Emplößung S. 6 Jordan, wenn sie gefragt werden, wie sie zu solchem hohen glauben kumen ... sprechen sie siehe ich glaub der schrift.

6) Von dem getichteten Glauben A 3 sollen sie yres getichten glawbens anderst loß werden und mit dem rechtschaffnen glawben recht unterricht werden ... zu vorstören alle jren bösewichtischen glawbenn, denn sie durch hörsagen ader auß den büchern von menschen gestollen haben wie Tückische diebe Ausgedruckte Emplößung S. 6 Jordan Einen unerfarenen glauben Hochverurs. Schutzrede S. 21 dye hessigen schriftgelehrten ... warn darinnen gelehret wie die affen.

7) Hochverurs. Schutzrede S. 35 Neudruck Da hast du mit deinem fantastischen verstandt angericht auß deinem Augustino warlich ein lesterliche sach von freyem willen, die menschen frech zu verachten. — Die Stellung der Späteren war in diesem Punkt nicht ganz einhellig; doch überwiegt die Zustimmung zu Münzer vgl. Franck Chronika S. 449 v. Bezeichnend ist Schwenckfeld, Judicium über die CA (Corp. Schwenckfeld. III 934, 11) so wär unsers bedenkens dem gemeinen Mann im Christentumb nützlicher, man leerete mit gutem verstande, daß die Christen einen freien willen haben, aber doch auß der gnaden gottes, weder daß man one underschied sagt und leeret: Es ist mit unserm thun verlorn, verdienen nichts denn eitel zorn.

Auf den „Glauben" kommt es allerdings wesentlich an. Aber der richtige Weg zu ihm, die wahre „Ankunft" des Glaubens, wie Münzer sagt, führt nur über das Kreuz[1]). Jedoch so, daß man das Kreuz an sich selbst erlebt, nicht nur an ein solches „glaubt". Denn steht Christus vor uns als der Gekreuzigte, so ist Gemeinschaft mit ihm, „Christförmigkeit", nicht denkbar, ohne daß man an seinem Kreuz, d. h. an seinem Leiden Anteil hat. Wie es im Kolosserbrief (1, 24) beschrieben ist, daß der Gläubige mit seinem Leiden dasjenige erfüllt, was am Leiden Christi noch unvollendet geblieben ist[2]).

Nur unter dem Kreuz kommt der Mensch in die Lage, wo er für Gott überhaupt „empfindlich" wird[3]). Denn das Kreuz, mit dessen höchster Steigerung Gott gerade seine Auserwählten versucht[4]), drängt den Menschen bis an die Grenze, wo ihm alles, was ihn sonst trägt und hält, aus dem Sinn entschwindet. Dem Geplagten und Gedrückten vergeht die Freude am Kreatürlichen; die Welt wird ihm „langweilig", und er wird sich selbst langweilig[5]). Wo die Not den äußersten Punkt erreicht, verläßt den Menschen aber auch das Zutrauen und die Hoffnung, sich durch eigenen Witz aus der Zwangslage wieder befreien zu können; er wird ratlos, er gerät in „Unwissenheit"; das „Licht der Natur" wird in ihm ausgelöscht[6]). Aber dies eben ist der Erfolg, den Gott durch das Kreuz bei dem

1) Vgl. darüber, wie dieser Punkt schon in den frühesten Aeußerungen Münzers hervortritt, oben S. 425 A. 4. Dazu der Brief vom 15. Juni 1521 ZKG XXIII 435 his volo, ne mysterium crucis per me praedicatum extirpari possit und den Prager Aufruf Seidemann S. 124 darüber will ich leiden, was Jeremias hat mussen tragen.

2) Von dem getichten Glauben B 2 Darumb hat Christus den gantzen Schaden Adams gebüst, das sich die teile zum gantzen halten sollen, wie der heilig pothe gothis clerlich sagt: Ich erfulle das, das dem leiden Christi hinterstellig ist.

3) Von dem getichten Glauben A 1 v dan gleich so wenig wie der agker ohne die pflugschare vormagk vormanigfaldigten weitzen tragen, gleich so wenig mag einer sagen, das er ein crist sei, so er durch sein creutz nicht vorher empfindlich wird, gottis wergk und wort zu erwarthen Auslegung von Daniel 2 B 3 Sol nu der mensch des worts gewar werden und das er sein empfindlich sei, so muß ihm gott nemen seyne fleischlichen luste und wenn die Bewegung von Gott kumpt ins Herz, das er töten will alle wollust des fleisches, das er yhm do stadt gebe.

4) Brief vom 9. Juli 1523 Enders IV 170, 39 nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum, an mendax vel verus sit, nisi sua voluntate conformis crucifixo sit, nisi prius sit passus fluctus et elationes aquarum suarum, quae animam electorum obruunt ubique Protestation B 2 v Nein lieber Mensch, du must erdulden und wissen, wie dir Gott selber dein unkraut, Disteln und Dorner aus deinem fruchtbaren lande das ist aus deinem herzen reuten.

5) Ausgedr. Emplößung S. 16 Jordan Soll anderst yemant mit den ewigen götlichen gütern erfüllt werden, so er nach langer zucht darzu leer gemacht durch seyn leyden und creutz ... durch mechtig hoch hertzleid und schmerzlich betrübnis und durch unausschlahlich verwundern, da wirt der mensch seer klein und jm vor seynen augen vorechtlich 17 (der Fehler bei den andern ist), daß sie die langeweile nit gekostet haben. Auslegung von Daniel 2 B 3 wenn die Bewegung von Gott kumpt ins Herz, das er töten will alle wollust des fleisches.

6) Ausgedr. Emplößung S. 19 Jordan Das Lob muß ein yeder haben wie Johannes nicht von der werk verdienst, sonder von des ernstes wegen, den die tapfer nüchterheit gepyret, der sich zur entfrembdung der lüst erstreckt, da die kreffte der selen emplösset werden, auf das der abgrund des geystes erscheyne

Menschen erreichen will. Denn so wird der „Abgrund der Seele" beim Menschen ausgeräumt [1]), das Innerste in ihm ausgefegt. Nun steht er als „*Entblößter*", als „Armgeistiger", in seiner reinen Menschlichkeit Gott gegenüber und das *Entsetzen*, die Furcht, das Zittern vor Gott, das ihn dabei überfällt [2]), ist das Zeichen, daß Gott jetzt in sein Allerinnerstes, in den untersten Grund seines Wesens hineinwirkt.

Erst in solcher Lage, wo, um Münzers Lieblingsbild zu gebrauchen, die „Wasserbulgen" über ihn hereinstürzen und er keine Rettung mehr sieht, versteht der Mensch, was wirklicher Glaube wäre. Denn *Glaube* ist, so bringt es Münzer in Erinnerung an Mark. 9, 23, Matth. 17, 20 auf den Ausdruck, „*der Mut und die Kraft zum Unmöglichen*", er ist immer ein „Hoffen wider Verhoffen" [3]).

Aber man ertötet nun schon den Keim solchen Glaubens, wenn man den Angefochtenen rasch mit Bibelsprüchen tröstet [4]). Das ergibt wiederum nur den „gedichteten", den „gestohlenen" Glauben. *Der echte Glaube* muß ein selbstgewonnener sein; richtiger gesagt, er kann nur *durch Gott selbst unmittelbar* in dem Menschen geschaffen werden [5]). Gott versagt sich aber auch dem

durch alle kraft, da der heilig geist sein einreden tun muß. Von dem getichten Glauben A 2 Vordampt menschen wollen alletzeit sich in sich selbst furhalten und nicht desterweniger den hochgelassenen Christum fassen ... Ist *das licht der natur* in Abraham also ernstlich vortilget, was muß in uns geschehen? A 3 Aber in dem ungewitter feilt es der thor. Darumb müssen die leuthe in die allerhöchsten *unwissenheit* und *Verwunderung* bracht werden, sollen sie yres getichten glawbens anderst loß werden und mit dem rechtschaffenen glawben recht unterricht werden.

1) Brief vom 19. März 1523 Seidemann S. 131 dan yn solcher anfechtunge wyrt *der Selen abgrunt gereumeth* Auslegung von Luc. 1 Förstemann Neues Urk.-Buch S. 245 des ernstes halben, der sich zu einer entfrembdung der luste erstreckt, do die *creffte der selen entblöset* werden, auf das *der abgrundt der selen erscheine*.

2) Auslegung von Luc. 1 Förstemann Neues Urk. Buch S. 239 Aber Maria und Zacharias haben sich *in der forcht gottes entsetzt*, bis das der glaube des senffkorns den unglauben uberwunden hat, welchs dann *mit großem zittern* und bekommernis erfunden wirt (wörtlich ebenso Ausgedr. Emplößung S. 5 Jordan). — Das *Zittern* ist im Kreis der Täufer teilweise ganz wörtlich verstanden worden, vgl. Franck, Chronika S. 446r Etlich werden darob entzuckt, entstellen jr angesicht und ligen biß auf ein stund. Etlich *zittern*, etlich unbeweglich, etlich biß auch zween oder drey tag." Man bemerke, wie die „Quäker" damit vorausgenommen sind.

3) Ausgedr. Emplößung S. 6 Jordan Der reinen forcht gottes, welche so hohe verwunderung gepiert im *unmüglichen werk des glaubens*, do die krafft des höchsten allen getichten, heymlichen unglauben verwirfft aufs gestrackste Enders IV 170, 44 rursusque labore eruitur clamans faucibus raucis, ut *speret contra spem in spem* petatque unicam voluntatem in die visitationis post longam expectationem.

4) Protestation B 4v Do kommen dann die frommen schriftgelerten, wenn solche trawrige menschen zu yn kommen (welche die allerbesten sein) und sagen, lieber, erwirdiger, achtbarer hochgelahrter und des drecks vil. Ach ich armer man bin yrre worden, ich glaube schiere widder an Gott noch creatur ... Do sagen dann die gelarthen ... Eya lieber man willtu nicht glauben, so fare zum teuffel. Do antwort dann die arme creatur: Ach allergelartester Doctor: Ich wolte gerne glawben, aber der unglaube vordruckt alle meine begir, wie sol ich ynn in der werlt thun? Do spricht aber der gelarthe, Ja lieber geselle, du must dich mit solchen hochen Dingen nicht bekommern, glaube du nur einfeltig.

5) Enders IV 170, 31 ut docti ex ore dei viventis inveniamur, quo certissime sciamus,

Armgeistigen, der zu ihm schreit, auf die Dauer nicht[1]). Denn er ist nicht *ein stummer Gott* oder einer, der, wie es die jetzige Christenheit wähnt, bloß in der Vergangenheit geredet hätte[2]). Sein Wort ist auch nicht hunderttausend Meilen von dem Menschen fern[3]), wie die Schriftgelehrten dies glauben machen wollen. Es gilt nur, ohne zu murren, das Kreuz auf sich zu nehmen, „wie Jesus das milde Lämmlein“[4]), und *geduldig* das — vielleicht lang ausbleibende — Werk Gottes an der eigenen Seele zu erharren[5]). Dann wird es sich erweisen, daß das Wort Gottes dem Menschen ganz nahe, ja verborgen schon in ihm ist. Einmal wird schließlich, zum Erstaunen des Menschen selbst, ein Wort *aus dem Abgrund des eigenen Herzens* hervorquellen, bei dem der Mensch doch zugleich sicher ist, daß es *von dem lebendigen Gott ausgeht*[6]).

Christi doctrinam non ab homine fictam sed a deo vivente sine fraude largitam nobis esse.

1) Ausgetr. Emplößung S. 17 Jordan Da bekennt er erst seinen unglauben und schreit nach dem arzt, welcher es umb seiner holtseligkeit willen nimmer mehr lassen kann, eynem solchen armgeystigen zu helfen.

2) Prager Aufruf Seidemann S. 123 (die Pfaffen) schwatzen, das gott nyt mehr mit den leuthen rede, *gleych wye er nuhn stumm wer worden*, meynen, es sey gnuck, das es yn buchern sey gscreyben. Ausgetr. Emplößung S. 13 Jordan Es stehet ein yeder noch raussen vorm tempel und erwartet, wenns doch wil einmal gut werden . . ., das dye gantze christliche gemeyn *eynen stummen gott* anbetet.

3) Ordnung des Teutschen ampts A 2^{v} Nemlich er soll und muß wissen, das *gott in ym sei*, das er in nicht außtichte odder aussynne, wie er *tausent meilen von yhm* sei, sondern wie himmel und erden vol vol gottis seint und wie der vater den son in uns ohn unterlaß gebieret und der heilige geist nit anders dan den gecreuzigten in uns durch herzliche Betrubnis ercleret Protestation B 4 Das das wort, do der rechte glawbe angehenkt, nicht hundert tawsent meylen von yn ist.

4) Von dem getichten glawben A$^{3\,v}$ auff das sie die weyse im werk gotis leren, wie sie gotis worts mögen empfindtlich werden nach manchfaltiger bewegung, nach welcher angezeiget wird der bron der seligkeit, der son gotis, wie ein mildes lemblin . . ., das wir mit yme, schaff unseres todtschlaens den gantzen tag, durch und durch sollen warnehmen, wie wir in unsern leiden nicht sollen murren und knurren wie greynende hunde, sundern wie schaff seiner weyde, die er uns mit dem saltz seiner weyßheit in leiden und nicht anders vortregt.

5) Vom dem getichten Glauben A 1^{v} gleich so wenig mag einer sagen, das er ein crist sei, so er durch sein creutz nicht vorhin empfindlich wird, *gottis wergk und wort zu erwarthen*. In sulcher erharrung erleydet der außerwelte freundt gottis das wort, ist nicht der getichten zuhörer einer Enders IV 170, 47 post longam expectationem Seidemann S. 139 merkliche große torheit ist es von allen außerwelten freunden gots, das ydermann meynet, got sal ym swinde zu hulfe kommen, so doch nymant eyleth zum leyden.

6) Protestation B 4 die sehen, das das wort do der rechte glawbe angehenkt, nicht hundert tawsent meylen von yn ist, sondern sie sehen, wie es quillt *aus dem abgrunde des hertzen*, werden gewar, wie es abgeht *vom lebendigen Gott* Auslegung von Daniel 2 B 3 (die Schriftgelehrten) verhindern dem wort seinen gank, welcher *vom abgrund der selen* her kömpt als Moses sagt Deut. 30 das wort ist nit weit von dir, sich es ist in deinem hertzen . . . Nu fragstu vielleicht, wie kumpt es dann ins Hertz? Antwort: Es kumpt *von Gott oben hernidder* in eyner hohen Verwunderung Auslegung von Luc. 2 Förstemann, Neues Urk. Buch S. 240 und were auch versichert, das er solchen glawben *vom unbetringlichen goı geschepft* und nit vom abkunderfeien des Teufels *oder eigener natur* eingezogen hette.

Das Vernehmen dieses ureigenen Gottesworts ist die wahre Ankunft des Glaubens. Aber solcher Glaube schließt eben deshalb mehr in sich als bloß die innere Befreiung aus augenblicklicher Not; er bedeutet eine Erhöhung des ganzen Menschen ins Göttliche. Das Aufleuchten des Glaubens ist selbst schon der Tatbeweis dafür, daß der Heilige Geist dem Menschen verliehen, die „Salbung" an ihm vollzogen, der „Sohn Gottes" in ihm geboren, er selbst „Gott geworden" ist [1]) — alle diese Ausdrücke behandelt Münzer als gleichwertig —; und das Bewußtsein solcher Begnadigung führt unmittelbar zu der weiteren Gewißheit, daß man zu den Auserwählten, zum „reinen Weizen" gehört [2]). An der von Gott gewirkten „Bewegung" seines Herzens merkt es der Gläubige, daß er und zwar nicht erst jetzt, sondern von Ewigkeit her, „Gott zuständig" sei [3]).

Das Tröstlichste dabei ist aber noch, daß der Zugang zu solcher Gewißheit jedermann, auch dem Ungebildetsten, offen steht. Es bedarf, um Gott zu finden, nicht erst des Umwegs über die Schriftgelehrsamkeit. Man kann zum Glauben kommen auch ohne die Schrift [4]). Sonst bestünde ja auch keine Möglichkeit, einen Ungläubigen, etwa einen Türken zu bekehren, an dem doch die Berufung auf die Schrift zunächst völlig abprallt [5]). Die Schrift ist nur Zeugnis des Glaubens,

---

1) Enders IV 170, 47 tunc statuuntur pedes in petra et apparet mirabilis a longe dominus, donec reddantur testimonia dei credibilia ... nec credendum est illis gloriantibus de Christo nisi spiritum eius habent Rom. 8, 16, ut reddat testimonium spiritui eorum, quod sint filii dei, Isaiae 8. Ordnung des deutschen ampts A 2v wie der vater den son on unterlaß in uns gebiert Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urk. Buch S. 241 wie es uns dann allen in der ankunfft des glaubens muß widerfaren und gehalten werden, das wir fleischliche irdische menschen sollen göter werden durch die menschwerdung cristi und also mit ihme gottes schuler sein, von Jme selber und durch seinen geist gelert und vergöttet werden, und ganz und gar in Jnen verwandelt, das sich das irdische Leben schwengke in den himel Phil. 3.

2) Ausgedr. Emplößung S. 17 Jordan Darumb entsetzt er sich zum ersten vor gottes namen, der ihm eröffnet wird auß der ersten bewegung göttlichs werks, er hat keynen fried all seyn lebenlang, denselbigen namen auß gantzem hertzen zu suchen, bis daß er durch jn begnadet werde zu erkennen, das sein name im himmel von ewigkeit beschrieben sei Luce am 10. ... Da ist der ursprung alles guten, das recht reych der hymel, da wirt der mensch den sünden feynd und der gerechtigkeit geneygt auff das allerherzlichst, da wird er erst seyner seligkeit versichert und vernimpt clerlich, das jn gott durch seyne unwandelbare lieb zum guten vom bösen getrieben hat von den sünden, durch welche der unglaub gespüret wird, da ist er gefreyet auffs fertigst.

3) Ausgedr. Emplößung S. 13 ein jeder mensch sol in sich selber schlahen und eben merken bei seiner bewegung, wie er selber eyn heyliger tempel sey ... got zustendig von ewigkeit, das er nyrgen anderst zu geschaffen ist, denn das er den heyligen geyst zum schulmeister des glaubens habe und all seiner wirkung warneme. (Wörtlich ebenso in der Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urk. Buch S. 243).

4) Ausgedr. Emplößung S. 7 Jordan Wenn eyner nu seyn lebenlang die schrift wider gehört noch gesehen hat, kündt er woll für sich durch die gerechten lere des geystes eynen unbetrieglichen Christenglauben haben, wie alle die gehabt, die ohne alle bücher die heilige schrifft beschrieben haben.

5) Prager Aufruf Seidemann S. 123 (der Ungläubige wird sagen) „was leyt mir an ewrer scrift"; wan wyr abber das rechte lebendige wort gots lernen werden, so mugen wir den ungläubigen überwinnen unde richten sichtlych, wan dye heymlikeyt seyns herzens wyrdt auffenbar, das er muß demutigk bekennen, das got in unsz ist.

nicht die ihn hervorbringende K r a f t[1]). Und erst der, der selbständig zum Glauben gelangt ist, vermag sie richtig zu schätzen und zu verwenden. Der nimmt dann die Schrift nicht wie die andern bloß deshalb an, weil sie eben überkommen ist[2]), sondern weil er im Grund der Seele spürt, daß hier Gott geredet hat. Und er besitzt den „Schlüssel Davids", um ihr Geheimnis aufzuschließen, d. h. auch die scheinbaren Widersprüche in ihr richtig zusammenzubringen[3]). Ach, wenn die armen Bauern es wüßten, wie einfach der Weg zu Gott ist![4]).

Aus diesem Grundverhältnis von Schrift und Geist folgt zugleich, daß der lebendige Geist sich auch in der Gegenwart noch, über das in der Schrift Vorliegende hinaus, unmittelbar kundtun kann. So gut wie seinerzeit bei den Propheten kann der Geist auch jetzt noch in Gesichten und O f f e n b a r u n g e n sich auswirken. Die heillosen Schriftgelehrten d. h. vor allem Luther[5]), wollen freilich von Offenbarungen in der Gegenwart nichts wissen[6]). Aber die Betrügereien, die die Mönche mit ihren Visionen geübt haben[7]), heben doch die Tatsache nicht auf, daß der lebendige Gott

---

1) Ausgedr. Emplößung S. 7 Jordan Der sun Gottis hat gesagt, die schrifft gibt gezeugnus, da sagen die schrifftgelehrten, sie gibt den Glauben.

2) Ausgedr. Emplößung S. 8 Jordan (die Schriftgelehrten wissen nicht), warumb die heylige schrifft anzunehmen oder zu verwerfen sei, denn alleine, das sie vom alten herkumen . . . eine solche affenschmalzische weiß hat auch der Jud, Türk und alle volker jren glauben zu bestätigen.

3) Von dem getichten glauben B 1r Wan dem gelarten nach menschlicher weiße furgetragen wirt die gantze geschryfft, so kann er sie doch nicht, solt er auch von eynander prasten, er muß erwarten, das sie yme eröffnet werde mit dem s c h l ü s s e l D a v i d i s auff der kelten, do er zuknyrschet wird. Ausgedr. Emplößung S. 3 Jordan (Es tut not) das auffstehend übel zuvorkommen mit erweysung Christlicher meisterschaft . . ., mit außlegung der heyligen schrift in der lere des geystes Christi durch die vergleichung aller geheimnus und urteil Gottis. Denn es haben alle urteyl das höchst gegenteil bey jn selber. Wo sie aber nit zusammen verfaßt werden, mag keins gantz und gar verstanden werden (wie hell und klar es ist) on des andern unaussprechlichen schaden. Das ist die grundtsupp aller bößwichtischen zurtrennung.

4) Ausgedr. Emplößung S. 16 Jordan ach westen das die armen verworfenen pauren, es wäre ja ganz nütz; vgl. ebenda S. 4 derhalben mußtu g e m e y n e r m a n s e l b e r g e l e r e t w e r d e n, auf das du nicht lenger verfüret werdest.

5) Münzer hat dabei nebenher auch Luthers Urteil über die Apokalypse mit im Auge. Es entsprang einer ähnlichen Stimmung und richtete gleichfalls eine gewisse Spitze gegen Luther, wenn Denck und Hetzer gerade die Profeten für ihre Uebersetzung herausgriffen. Bemerkenswert ist, daß auch Franck, der die Täufer häufig genug vor dem „schönen Teufel im Mittag" warnt, doch gleichzeitig die Möglichkeit von Profezeiungen verteidigt Chronica S. 252v Gott ist nit gestorben auch nit so schwach, daß er nit mög, noch so untreu, daß er nit uns auch sein geheimnis so wol als unsern vorfaren eröffnen wöll und durch uns reden, so wir yhm nur stillstünden.

6) Auslegung von Daniel 2 A 4v die zeit ist itzt ferlich . . . Darumb das die edle krafft gottis so gar innerlich geschendet und verunert ist, das die armen groben menschen also durch die heillosen schrifftgelehrten verfurdt werden . . ., das gott seinen lieben freunden seine göttlichen geheimnis n i t m e h r o f f e n b a r e d u r c h r e c h t e g e s i c h t e o d e r s e i n m ü n d l i c h s w o r t. Bleiben also bei yrer unerfarenen weyse und machen von den menschen, die mit der offenbarung gottis umbgehen ein sprichwort.

7) Auslegung von Daniel 2 B 2 aber die verfluchten mönche treumer haben nit gewußt, wie sie sollten der krafft gottis gewertig sein . . . Nichts anderes hat sie verfurt denn der affterglaube.

seinen Auserwählten je und je Zukünftiges gezeigt und ihnen durch Gesichte Weisungen gegeben hat. Das ist heute noch so nötig und so gut möglich, wie vormals [1]. Eigentlich müßte ja die ganze Welt profetisch sein, wenn anders sie über wahre und falsche Profeten soll urteilen können [2]. Aber Münzer mahnt doch an dieser Stelle ernsthaft zur Vorsicht [3]. Er weiß, wie leicht man dabei dem Trug anheimfällt, und bemüht sich aufrichtig, Merkmale zu finden, an denen man echte und falsche Gottesoffenbarung unterscheiden kann [4]. Daß er neben der Erprobung an den in der Bibel beschriebenen Erlebnissen auch die Natürlichkeit des Vortrags als Kennzeichen hervorhebt, stellt seinem Verständnis für das echt Religiöse kein übles Zeugnis aus.

Man kann es dieser Lehre jedenfalls nicht nachsagen, daß sie das Erzeugnis eines verworrenen Kopfes gewesen wäre. Sie ist ein vollkommen klarer, fest in sich zusammengefügter Gedankengang. Scharf treten in ihr auch die Züge heraus, die Münzers Auffassung von ähnlichen religiösen Wegweisungen unterscheiden. Es sind in der Hauptsache drei:

1. Die eigentümliche Kreuzesmystik. Münzer knüpft mit ihr unverkennbar an Luther und dessen Bewertung des Kreuzes an. Vor allem auch in dem Punkt, daß das Leiden, unter dem der Mensch Gott findet, kein selbstgewähltes, sondern ein von Gott auferlegtes sein muß. Also nicht, wie in der mittelalterlichen Mystik, eine künstliche Vorbereitung auf den Gottesempfang durch Askese und selbstersonnene Marter; vielmehr, um Münzers eigenes Bild zu gebrauchen, Gott selbst ist es, der die Sense nimmt, um das Unkraut im Menschen wegzumähen. Entsprechend ist auch der Gedanke der imitatio Christi umgebildet. Die Aehnlichkeit mit Christus kommt nicht dadurch zustande, daß der Mensch sich irgendwie absichtlich in Christus hineinzuleben strebt, sondern so, daß Gott ihn

---

1) Auslegung von Daniel 2 B 4 Ja es ist ein rechter Apostlischer, Patriarchalscher und Prophetischer geist auf die gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlichem Betrübnis überkommen. Drumb ists nit wunder, daß sie bruder mastschwein und bruder sanffteleben verwirffet. Wenn aber der mensch das klare wort gottis in der selen nicht vernummen hat, so muß er gesichte haben. Enders IV 171, 73 manifestus textus scripturarum in plerisque locis insinuat spiritum sanctum nos docere ventura Joan. 16, 13.

2) Hochverurs. Schutzrede S. 37 Neudruck ein rechter prediger muß ja ein profet sein, wenn es die welt noch also spöttisch dunket, es muß dye gantz welt profetisch sein, soll sye anders urteylen uber die falschen propheten.

3) Enders IV 171, 69 ego non suscipio vel extases vel visiones, nisi deus me coëgerit; immo susceptas non credo, nisi videro opus, vgl. nachher die Abschüttelung von Stübner und Storch: de Marco et Nicolao obicis; quales sint, ipsi videant Gallatas 2, 6.

4) Vgl. Auslegung von Daniel 2 B 2v ff. Er stellt drei Kennzeichen auf 1. Innerlich werden mit Unterdrückung der kreatürlichen Lust und der fleischlichen Wünsche, 2. Erprobung an den Offenbarungen und Gesichten in der Bibel, 3. das oben Betonte. „Zum dritten muß der außerwelte mensch achtung haben auf das werk der gesichte, das es nit rausser quelle durch menschliche anschlege, sonder einfeltig herfließe nach gottis unvorrücklichem willen und muß sich gar eben vorsehen, das nit ein stiglen doran gebreche, was er gesehen habe. Dann es muß tapffer ins werk kumen.

in dieselbe Lage wie Christus versetzt, woraus dann ganz von selbst die Uebereinstimmung der Empfindungen und das Mitgefühl mit Christus sich ergibt. — Eben darauf und nur darauf, daß das Kreuz ein von Gott geschicktes ist, gründet sich auch die Hoffnung, daß Gott dem Menschen aus seiner Not helfen wird. Und mit achtenswertem Ernst bemüht sich Münzer festzustellen, woran der Geplagte erkennt, daß es wirklich Gott ist, der ihn errettet. Er hebt zweierlei hervor: einmal die Lage muß eine verzweifelte sein, der gegenüber alle menschliche Kraft versagt. Dann ist es ja augenscheinlich, daß bei der Hilfe ein Uebernatürliches einwirkt. Ebenso wichtig ist aber das andere: die Errettung besteht nicht darin, daß die äußeren Umstände, unter denen der Mensch leidet, verändert werden, sondern daß ihm ein Mut, ein Gottvertrauen geschenkt wird, vermöge dessen er auch das Unmögliche bestehen kann. Erst dieses Zweite schafft die Gottesgewißheit. Der Mensch wird Gottes sicher, weil er dessen „unüberwindliche" Kraft in seinem eigenen Innern verspürt. — An dieser Stelle kommt zugleich Münzers persönliche Geistesart aufs deutlichste zum Vorschein. Man sieht einen Mann vor sich, den es zum Handeln drängt, der aber Ernst genug besitzt, um den Schaden, der in seiner Ungeduld liegt, zu erkennen. Darum preist er das Kreuz, das ihm die nötige Hemmung auferlegt und ihn zwingt, die wahre Kraftquelle außer sich selbst zu suchen.

2. Ist bezeichnend, daß sich bei ihm die Gottesgewißheit zum Erwählungsbewußtsein steigert. Damit geht Münzer nicht nur über die mittelalterliche Mystik, sondern auch über die von Luther gezogene Grenze hinaus. Er tut denselben Schritt, zu dem Zwingli und Calvin sich entschlossen haben. Aber es hat doch auch ihnen gegenüber noch seinen besonderen Klang, wenn Münzer sich selbst so rundweg als Auserwählten fühlt und von den Seinigen insgesamt als von den auserwählten Freunden Gottes spricht.

3. Unterscheidet ihn die strenge Forderung der vollkommenen Selbständigkeit des religiösen Erlebnisses und der damit zusammenhängende Glaube an den persönlichen schöpferischen Geistesbesitz. Auch in diesem Punkt geht Münzer von Luther aus. Luther verdankte er den Mut, es auf sich selbst zu wagen und zugleich die Vereinfachung der Fragestellung. Tradition und Auktorität der Kirche kommen für ihn überhaupt nicht mehr in Betracht. Das hat Luther für ihn erarbeitet. Aber Münzer meint nun noch ein Letztes tun zu müssen, indem er auch die Schrift zurückschiebt. Ganz wahr, ganz echt ist das religiöse Erlebnis nur dann, wenn gar nichts von Fremdem, von Angelerntem, von geschichtlich Uebernommenem sich einmischt, sondern der Vorgang rein aus dem Menschen selbst, aus einer unmittelbaren Gottesbeziehung entspringt. Die Schrift und auch Christus können dann nur die Bedeutung haben, daß sie bei der Erprobung und Vertiefung des persönlichen Erlebnisses Dienste leisten.

Diese Form der Mystik bewährte ihre Ueberzeugungskraft zunächst innerhalb derjenigen Schicht, als deren Wortführer Münzer von Anfang an auftrat. Sie erschien als das rechte Evangelium für alle diejenigen, denen das Kreuz, das Gedrücktsein, tägliche Erfahrung war und die sich zugleich von einer, selbst be-

scheidenen Bildung ausgeschlossen sahen. Indem Münzer an diese Lage anknüpfte und dem gemeinen Mann zeigte, wie gerade seine Lebensumstände ihm das Erlangen des Höchsten ganz unmittelbar ermöglichten, erweckte er den Eindruck, daß er das allgemeine Priestertum viel ernsthafter verwirklichte, als der mit den Ansprüchen seiner Schriftgelehrsamkeit sich über das „Volk" erhebende Luther [1]).

Aber — ein Beweis, daß die heute geläufige „soziologische" Betrachtungsweise gerade für die Religion nicht zureicht [2]) — Münzers Lehre verfing ebenso auch unter den Gebildeten. Dort wirkte das Dringen auf persönliche Selbständigkeit und die Verheißung des schöpferischen Geistes.

Diese Gebildeten — immerhin nicht sie allein; man denke an Melchior Hofmann — haben Münzers Anschauungen weiter zu entwickeln sich bemüht. Jedoch ohne daß grundlegend Neues durch sie hinzukam. Sie alle schöpften weit mehr aus Büchern — aus den Schriften der deutschen Mystiker, insbesondere der Theologia deutsch, daneben namentlich aus Augustin de spiritu ac litera —, als aus der eigenen unmittelbaren Empfindung. Es ist bezeichnend, daß die religiöse Sprache durch sie kaum eine Bereicherung erfährt. Man hört nur immer die alten Ausdrücke von der Entgröbung, der Abscheidung vom Kreatürlichen, von der Verstopfung des Herzens, die durch die geistliche Beschneidung beseitigt wird, vom Entwerden, von der Gelassenheit, vom Sabbath und vom Versinken in Gott. Aber nicht nur dies. Sie haben insgesamt Münzers eigenartige Mystik gerade am entscheidenden Punkt verunstaltet. Sie entnehmen aus den mittelalterlichen Mystikern die dort vorgetragene Anschauung vom Weg zu Gott — Sichempfänglichmachen für Gott durch Askese, durch Ertötung der Lust am Irdischen und Unterdrückung des Ich — und verquicken sie harmlos mit Münzers Kreuzeslehre. Keiner von ihnen hat ein Gefühl dafür besessen, daß beides innerlich nicht zusammenpaßt, daß es ein Widersinn ist, gleichzeitig dem gottgeschickten Kreuz und einer Gott herbeizwingenden Askese die Wirkung des Geistesempfangs und der Vereinigung mit Gott zuzuschreiben. Das gilt von Karlstadt, der seit 1522 sich bewußt von Luther wegentwickelt, aber dann dem Einfluß des ihm an ursprünglicher religiöser Kraft überlegenen Münzer anheimfällt, jedoch nicht minder von Persönlichkeiten wie Franck und Schwenckfeld [3]).

1) Schon im Prager Aufruf hat Münzer damit zu wirken versucht, daß die „Gelehrten" am Abfall der Kirche vom wahren Christentum schuld seien, vgl. Seidemann S. 23 habe ich ... myt gantzem fleysz dorchlesen der alten veter gschichte, finde das nach dem tod der aposteln schuler dye unbefleckte jungfrawliche kirche ist dorch den geystlichen ebruch zur hur worden der glehrten halben, dye do immer wolln oben an sitzen, welchs dann Egesippus und nach ihm Eusebius screybt am 4. Buch am 22. capitel.

2) In M. Webers Arbeiten ist gerade der Abschnitt, wo er die letzten Folgerungen zieht (Grundriß der Sozialökonomik 3. Abteilung S. 267 ff. B 7 Stände, Klassen und Religion), vielleicht der am wenigsten befriedigende. Hier findet man überall rein begriffliche Abscheidungen und Entwicklungen, denen die Wirklichkeit sich nirgends fügt. Der Versuch, eine „Religionssoziologie" über gewisse Selbstverständlichkeiten hinaus durchzuführen, muß notwendigerweise daran scheitern, daß jede echte Religion die Standes- und Klassenunterschiede einebnet.

3) Belege dafür auszuschreiben ist hier unmöglich, aber auch überflüssig. Man findet

Immerhin hatte diese Verquickung die Wirkung, daß nun ein Punkt scharf in den Vordergrund rückte, der bei Münzer undeutlich geblieben war, die Frage, wie genauer der Vorgang der Geistesverleihung zu denken sei. Der Gegensatz gegen Luther führte hier zu einer gewissen Klärung der Sache. Wenn Luther im Streit mit den Schwärmern auf die äußeren Mittel, Wort und Sakrament, Gewicht legte, so sprang auf der Gegenseite wie von selbst das „innere Wort" als der für den eigenen Standpunkt bezeichnendste Ausdruck heraus. Mit diesem, zwar nicht jetzt erst gefundenen, aber jetzt bevorzugten Schlagwort ließ sich die Abgrenzung gegen Luther scheinbar am einfachsten vollziehen [1]). Jedoch was

sie in jeder Schrift der in Betracht kommenden Männer. Nur über den heute stark überschätzten, weil offenbar nur wenig gelesenen Seb. Franck ist wohl noch ein besonderes Wort am Platze. Auf ihn trifft das im Text Gesagte noch im besonderen Maße zu. Franck lebt weit mehr, als es zunächst den Anschein hat, von dem aus Büchern Aufgelesenen und schichtet diesen übernommenen Stoff zumal in den letzten Schriften so bunt auf, daß deren Genuß ganz wesentlich darunter leidet. Wer kann die Paradoxa in einem Zuge lesen? Höchst bezeichnend ist die Entwicklung, die A. Hegler in seinem Verhältnis zu ihm durchgemacht hat. Wie er zum erstenmal über ihn schrieb (Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1892), empfand er — ich darf dies als sein damaliger Kollege im Tübinger Repetentenamt bezeugen; vgl. auch seine eigene spätere Erklärung in Seb. Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie Tüb. Univers. Progr. 1901 S. 7 A. 1 — es bereits als einen schweren Mangel, daß er Luther nicht genügend kannte. Je mehr er sich teils in diesen, teils in die Schwärmerbewegung als Ganzes einarbeitete, desto kühler wurde er gegenüber Franck. Man nehme die Urteile in seinem Artikel RE [3] VI 149, 28 ff. „Um in der Geschichte der Mystik wirklich Epoche zu machen, dazu ist Franck zu wenig religiöse Natur gewesen... Ein klar durchdachtes philosophisches oder gar theologisches System ist bei F. nicht zu finden. Aber gerade das Zusammenströmen heterogener Gedanken in einer mit der starken Fähigkeit, Eindrücke von überallher aufzunehmen, ausgerüsteten Natur macht F. zu einer interessanten Erscheinung... So ist er kein tiefer Denker gewesen, aber ein Schriftsteller von großer Begabung." Diese Sätze wird jeder unterschreiben, der sich mit Franck ernsthaft beschäftigt hat. An Münzer reicht Franck selbst in der Wortkraft nicht heran. Wenn er in der Folgezeit einen stärkeren Einfluß geübt hat, als ein anderer seiner Richtung, so rührt das zumeist davon her, daß seine Schriften eben wegen ihrer Vielseitigkeit und untheologischen Art unterhaltender zu lesen waren, als die seiner Geistesverwandten. — Noch eine Kleinigkeit. Franck ist nicht der Schöpfer des Worts „selbständig", wie dies noch Hegler gemeint hat; vgl. jetzt den freilich recht unzulänglichen Artikel in Grimms Wörterbuch. Das Wort ist schon im Mittelalter geschaffen, zunächst für das Trinitätsdogma: Sohn und Geist besitzen eine eigene subsistentia und sind insofern selbständig. Wann das Wort den uns heute geläufigen Sinn bekommen hat, ist noch nicht sicher festgestellt.

1) Daneben haben die Täufer teils die Bekämpfung der Genugtuungslehre fortgesetzt, teils sich darauf verlegt, die Widersprüche bei Luther zu sammeln, vgl. Luthers eigene Bemerkung WA XL 1; 125, 5 ista exempla collegerunt et contra seipsum est. sic hodie. Francks ganze Darstellung Luthers in seiner Chronika, die übrigens, wie er ja selbst verrät, sich auf die Vorarbeiten von Eck und Cochläus stützt, ist von dieser Absicht beherrscht. Von der „großartigen Objektivität", die Troeltsch, den jugendlichen Hegler ausschreibend, an diesem Kapitel rühmt, vermag ich nicht viel wahrzunehmen. Am auffallendsten ist wohl die Bemerkung S. 426 v „(Luther) ist ein Mönch gewesen, Augustiner ordens und hat die Kutten von yhm geworffen und ein Eeweib genummen, sprechende, die priester und münch sollen eeweiber haben und eelich sein. Damit vil leichtfertiger seelen aus den Klöstern gelockt". Das klingt doch merkwürdig im Mund eines Mannes, der selbst katholischer Priester gewesen war und selber darnach „ein Eheweib genummen" hatte.

war eigentlich dieses innere Wort? Sobald man den Begriff fester zu fassen suchte, stieß man wieder auf dieselben Schwierigkeiten, die schon Eckart und seinen Nachfolgern fühlbar geworden waren und die bei Münzer nur verdeckt lagen. „Aus dem Abgrund der Seele" sollte nach Münzer das Wort hervorquellen, in dem Gott sich dem Gläubigen offenbarte. Wie war das in Wahrheit möglich? Wie konnte etwas, das aus dem Menschen selbst hervorkam, doch zugleich ein Wort Gottes sein? War das innere Wort etwas Uebernatürliches oder war es sein Natürliches?

Zwei Wege sind eingeschlagen worden, um diese Schwierigkeit zu lösen. Für beide hat Münzer die Richtung gewiesen. Man konnte entweder die lutherisch-münzerische Christusmystik [1]) erweitern zu einer förmlichen Christusspekulation: in der Weise, daß Christus das von ihm angenommene Fleisch vergeistigt, erhöht, vergottet habe und nun als zweiter Adam durch dieses sein vergottetes Fleisch die Menschheit zu sich ins Geistige hinaufziehe. Diesen Weg haben Melchior Hofmann und Schwenckfeld [2]) beschritten. Damit war dann allerdings gesichert, daß die Geisteswirkung von oben her kam, aber um so schwerer war es, deutlich zu machen, wieso denn ein wenn auch noch so vergottetes Fleisch als Geist, als Wort den Menschen innerlich berühren könnte.

Oder konnte man — gemäß dem alten Lieblingswort der Mystik von dem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, — die Anknüpfung für das innere Wort in dem ursprünglichen Wesen des Menschen suchen [3]). Dann fiel es zusammen mit dem Höheren, Geistigen, das verborgen, nur durch das Fleisch zugedeckt, in jedem Menschen schlummerte; mochte man dieses Höhere nun Gesetz, Sohn, Fündlein, Sinn, Gespür, Same oder wie anders nennen. Die Offenbarung war nur derjenige Augenblick, wo dieses Innerlichste, Göttliche

---

Hat Franck etwa seine eigene Ehe gereut? Oder fehlte ihm wirklich alles Gefühl dafür, daß Luther wahrlich nicht bloß leichtfertige Seelen aus den Klöstern gelockt, sondern viele gequälte Gewissen durch seine Tat befreit hat?

1) Daß Münzer auch darin den Vorgang gemacht hat, zeigt das bei Seidemann S. 140 f. gedruckte Stück: „Christus der warhafftige gottis son ist umb der eynigen orsach mensch worden, auff das der heilige geist in den herzen der außerwelten solte erklert werden... Christus hat eine vornewerung gethan an seynen fleisch, wilche uns dye unerfarnen mensche vom sacrament abwerfen und sagen, ehr sey also hoch, dicke, breyt und lang, wye er am kreuz gehangen hat... do der leyb christi dargegeben wart, wirkte erst das sacrament, welchs ist die abgehende crafft vom bluthe und fleische christi in warhafftiger erfindung gottlicher gezeugnis, darumb heißt es eyn sacrament: ein heylig zeichen, nit schlecht, das brot und wein sollte man deuten aufs wesen christi, sondern das wesen seynes bluth und fleisches ist nach solcher weise do, wye der geyst christi davon abgeht in dye herzen der außerwelten.

2) Vgl. zu Schwenckfeld den tief eindringenden Aufsatz von Em. Hirsch, Zum Verständnis Schwenckfelds (Festgabe für Karl Müller S. 145 ff.).

3) Für Münzer hebe ich noch die Stelle aus dem Brief an Menius hervor, die zeigt, daß Münzer auch die Gnade im engeren Sinn an das ursprünglich Mitgegebene anknüpft Unsch. Nachr. 1716 S. 1246 wie der Mensch durch manniche Stacheln seynes Gewissens von Gott zu Erklerung (!) der Gnaden, die schon vorhin drynnen im Hertzen wohnet, getryben wird.

im Menschen aufgeweckt wurde [1]) und ihm selbst zum Bewußtsein kam. Aber dann drohte das innere Wort in das „Vernünftige" oder das Gewissen überzugehen; es wankte zugleich die von den Täufern zumeist noch festgehaltene Lehre von der Erbsünde — war das Innerste im Menschen göttlich und gut, wie konnte man ihn dann noch als von Grund aus verderbt bezeichnen? — und, was das wichtigste war, die Uebernatürlichkeit des inneren Worts ließ sich nur mittelst des pantheistischen Gedankens festhalten, daß Gott allenthalben in der Welt da sei und wirke, im Baumblatt so gut wie im Herzen der Menschen.

Die festländischen Schwärmer haben innerhalb dieser sich kreuzenden Möglichkeiten keine endgültige Entscheidung zu treffen gewagt. Zumeist gehen sie, d. h. auch Männer wie Franck, harmlos vom einen zum andern über. Aber die Fragen meldeten sich aufs neue und in noch eindringlicherer Form, wie an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert der Gang der Reformation in England gleichfalls zu radikalen Sektenbildungen führte.

Dort hatte der Gegensatz gegen eine Staatskirche, die bereits unter Elisabeth anfing, ihren äußeren Kultusformen religiösen Wert beizulegen, gewisse Kreise im Puritanismus zunächst für die Gedanken der deutschen Mystik, dann auch für die der Schwärmer empfänglich gemacht. Sie ließen sich leicht anschließen an das calvinische Dogma vom testimonium spiritus sancti. Aber es kam noch hinzu, daß auch einer der Punkte, an denen Münzer über Luther hinausgegangen war, das Dringen auf Erwählungsgewißheit, innerhalb des Puritanismus von vornherein anerkannt war. Die Sekten haben ihn nur besonders nachdrücklich betont. Das Bewußtsein, im Buch des Lebens geschrieben zu sein, bildet das Ziel, auf das das religiöse Ringen bei ihnen immer zustrebt. Sofern man sich dann zugleich mystischen und schwärmerischen Anschauungen öffnete [2]) — es ist keineswegs überall bei den Puritanern im selben Maße der Fall gewesen [3]) —,

1) Ich begnüge mich mit Franck „daß Gott das ainig und höchstes gut sei" (ohne Seitenzählung): „(das Evangelium) wird durch den Dienst des geist erregt, zeigt und lebendig gemacht..., das gleichwol vor in uns war und wir unwissend hetten... (Christus) kompt nit erst durch die eußerlich stimm hinein, wirt aber dadurch erregt, eröffnet und aufdeckt... dies sage ich darum, das man nit sag, Ja Gotes gesatz ist in uns und sein wort, aber nit Christus oder Got oder der h. gayst."

2) Für die Abschätzung des Einflusses, den die festländische Täuferbewegung geübt hat, ist es beachtenswert, daß die Münzerische Kreuzesmystik in England kaum eine Rolle gespielt hat.

3) Ich möchte diesen Punkt besonders unterstreichen. Man darf namentlich nicht vergessen, daß alle englischen Sekten daneben einen strengen Bibelglauben festgehalten und von ihm einen viel stärkeren Gebrauch gemacht haben als die festländischen Täufer. Vielleicht am lehrreichsten ist hier die Selbstlebensbeschreibung von Bunyan (Grace abounding Works ed. by G. Offor 1860. Vol. I 6 ff.). Bunyan hat während seines Ringens Schauungen, er vernimmt sogar deutliche Stimmen, aber er traut ihnen doch so lange nicht, bis er in der Bibel eine Bestätigung gefunden hat. Umgekehrt fühlt er aber auch die Unzulänglichkeit eines bloßen Autoritätsglaubens. Auch das Bibelwort nützt ihm erst dann etwas, wenn er innerlich davon überführt ist, daß es wirklich ihm gilt vgl. z. B. Grace abounding § 98 sometimes I have endeavoured to argue against these suggestions and to set some of the sentences of blessed Paul against them. but alas! I quickly felt, when I thus did, such arguings as these would return again upon me, und daneben § 128 now had I an evidence, as I thought, of my salvation from heaven.

so vereinigte sich beides zu dem Glauben, daß solche Heilsgewißheit letztlich nur durch ein ganz persönliches Erlebnis, durch das „innere Licht" — so sagte man hier lieber statt des inneren Worts —, zu gewinnen und jede bloß äußerliche Vermittlung, durch Kultus, Rechtsformen oder den Bibelbuchstaben nur ein Schein, sogar ein Hindernis sei.

Aber vermöge der fortgeschrittenen allgemeinen Bewußtseinslage knüpften sich nun an den Begriff des inneren Worts noch viel weitergreifende Fragen, als ehedem im 16. Jahrhundert. In der Zwischenzeit hatte die auf Erasmus zurückgehende verstandesmäßige Kritik am Dogma, die die festländische Täuferbewegung nur schwach berührt hatte, beträchtlich an Boden und an Ueberzeugungskraft gewonnen. Mindestens soviel hatte sich durch die Schriften von Acontius und Coornhert in weiten Kreisen durchgesetzt, daß das Dogma streng genommen nicht beweisbar sei. Selbst ein Mann wie Bunyan wird von dem Zweifel berührt, ob es überhaupt einen Gott gebe, ob die Bibel nicht nur eine Fabel sei und der Türke nicht ebensogut aus dem Koran Muhamed als den Erlöser erweisen könne, wie der Christ dies aus der Bibel für Christus versuchte [1]). Wollte man das Dogma trotzdem festhalten — und dies war auch bei den Sekten die weitaus überwiegende Stimmung —, so mußte man die Gewißheit darüber aus einer tieferen Quelle herleiten. Das bedeutete — wenigstens bei denen, die die letzten Folgerungen zogen —: das innere Licht, das ursprünglich nur eine persönliche Versicherung hatte geben sollen, wandelt sich um in ein Vermögen, das die Wahrheit selbst für jeden einzelnen hervorbringt. Es wird, nicht nur in Ausnahmefällen, sondern grundsätzlich Quelle der Offenbarung. Diese Wendung kündigt sich deutlich an schon bei den „Seekers", die auf eine persönliche Offenbarung (oder auf den Propheten, der sie ihnen künden soll) warten, sie erfährt dann eine Bestätigung in dem Enthusiasmus, der während der Revolution allenthalben aufflammt; aber am klarsten und wirksamsten hat sie George Fox in sich verkörpert.

Durch Th. Sippels Forschungen ist deutlich geworden, daß George Fox nicht ganz in dem Maße, wie man dies früher annahm, aus sich selbst geschöpft hat. Er steht innerhalb einer sich entwickelnden Richtung, die einen guten Teil der Gedanken, die er vertrat, schon vorausgenommen hat. Aber fast möchte man sagen, die Größe von G. Fox ist dadurch nur erst recht ins Licht getreten. Denn von da aus zeigt es sich und, wie G. Fox nicht nur gegen die Vertreter der Kirche, sondern auch gegen die ihm Nächststehenden unter den Schwärmern kämpft.

Was Fox aus seiner Umgebung heraushebt, ist zunächst die Wucht, mit der er die sittlichen Forderungen des Evangeliums in den Vordergrund schiebt. Das Gewissen ist ihm der Ort, wo das innere Licht zu allererst sich offenbart und seine Probe besteht. Aber er denkt dabei sofort an einen bestimmten Inhalt des Gewissens. Wenn es bei den Sekten allgemein üblich war, die Anhänger der Staatskirche als bloße professioners zu bezeichnen, so fühlt er sich gedrungen, diesen

1) Grace abounding § 97 how can you tell but that the Turks had as good scriptures to prove their Mahomet the Saviour as we have to prove our Jesus is? ... Every one doth think his own religion rightest, both Jews and Moors and Pagans! And how if all our faith and Christ and scriptures should be but a think-so too?

Titel auch auf die bisherigen Sekten selbst auszudehnen; nicht etwa nur die Ranters, sondern selbst Männer wie Baxter [1]) mit eingeschlossen. Sie alle lassen es bei einem äußerlichen Bekenntnis bewenden. Die Bekämpfung dieses Haftens am Aeußerlichen, als einer Nichtübereinstimmung zwischen dem Leben und einem angeblich über Gott Geglaubten, war der Punkt, an dem er seine besondere Sendung erkennt [2]). Oder anders ausgedrückt: gegenüber der Lüge, die er im öffentlichen kirchlichen Leben wie im Leben der einzelnen überall wahrnahm — man würde heute sagen, gegenüber dem cant —, rückte für ihn die Pflicht der unbedingten Wahrhaftigkeit des Redens und des Tuns, an die Spitze der christlichen Gebote. Daneben, was sich von selbst aus den durch den Krieg und die Revolution verworrenen Verhältnissen ergab, die Pflicht der Friedfertigkeit und der schlichten bürgerlichen Rechtschaffenheit [3]), — worin er auch Ordnung und Reinlichkeit miteinrechnet [4]) —, mit der Kehrseite der Verwerfung des Schwörens und des Kriegsdienstes. Dagegen nimmt er — im Unterschied von den festländischen Täufern — keinerlei Anstoß an Staat, Recht und persönlichem Eigentum. Er hat nicht nur mit Cromwell und Karl II. persönlich verkehrt, sondern beiden gegenüber auch sein bürgerliches Recht verteidigt: er läßt sich von Karl II. nicht begnadigen, weil er seine Schuld bestreitet und dies anerkannt wissen will [5]). Daß man vor Gericht geht, etwa um einen Dieb zu verklagen, gilt ihm als ganz selbstverständlich [6]). Ebenso hat er, soweit sein Tagebuch dies erkennen läßt, nie ein Wort gegen das Zinsnehmen gesprochen, vielmehr das Vorankommen im Geschäft als einen Segen Gottes betrachtet [7]) und nur vor der Gewinnsucht gewarnt [8]).

---

1) Vgl. Journal (ich benutze die Ausgabe London 1827) II 337 You may see a book written by the very papists and another by Baxter the presbyterian against bare breasts and bare backs and them that shewed their flesh uncovered: they that were but in outward profession, did declare against such things; and therefore they which are in the possession of truth and true christianity, should be ashamed of such things.

2) Bei den englischen Sekten zeigt es sich mit besonderer Deutlichkeit, wie gedankenlos es ist, von der Berufung „der" Sekten auf „die" Bergpredigt zu reden, als ob die Auffassung der Bergpredigt von Münzer bis Tolstoi überall die gleiche gewesen wäre. Nur gewisse Züge, wie das Nichtschwören gehen überall durch. Aber im übrigen ist schon die Stellung zum Nichtwiderstehen gegen dem Uebel und dem Kriegsdienst sehr verschieden; aber auch die Haltung gegenüber dem Staat.

3) Z. B. Journal II 139 we exhorted them to justice, sobriety, temperance, chastity and piety and to be subject to their masters and governors.

4) Journal II 131 and I admonished them all to purge the floor thoroughly and to sweep their houses very clean, that nothing might remain, that would defile.

5) Journal II 194.

6) Journal II 95.

7) Journal II 220 when they saw that the Lord blessed and increased friends, as he did Abraham, both in the field and in the basket, at their goings forth and comings in, at their risings up and lyings down, and that all things prospered with them.

8) Journal II 427 have a care to keep down that greedy earthly mind, that revereth and coveteth after the riches and things. — Das ist von den Quäkern in der Tat beherzigt worden. Für die Frage nach der Entstehung des kapitalistischen Geistes ist es wichtig, daß von den Quäkern noch im Jahr 1872 der Beschluß gefaßt und 1911 wiederum bekräftigt wurde: we encourage Friends in business, who have independent means, to watch

Und wenn er die Verweigerung des Zehntens an die Kirche seinen Anhängern als heilige Glaubenspflicht auferlegte[1]), so hat er dagegen jede Auflehnung gegen den Staat und darum auch die Beteiligung an der Revolution aufs strengste mißbilligt.

Jedoch, was immer dabei festzuhalten ist: Fox bejaht die Gebote, in denen er das wahre Christentum ausgedrückt fand, nicht schon deshalb, weil sie in der Bergpredigt enthalten waren; er vernimmt sie als die Stimme Gottes in seinem Innern, sie sind ihm Offenbarungen im vollen Sinn. Daran knüpft sich bei ihm die Möglichkeit einer weiteren Bereicherung und Vertiefung. Sobald er an dem einen Punkt, der für ihn der grundlegende war, in der Pflicht der unbedingten Wahrhaftigkeit, ernsthaft — ernsthafter als irgendeiner seiner Zeitgenossen[2]) — Gott zu gehorchen sich entschlossen hat, macht er die Erfahrung, daß ihm bei der Ausübung seines Berufs neue Offenbarungen zuteil werden. Und zwar Offenbarungen, die ebenso unter sich, wie mit der Bibel übereinstimmen[3]). Er erlebt es an sich, wie der „Same Gottes" in ihm wächst, wie das „innere Licht" — Same Gottes und inneres Licht sind bei ihm gleichbedeutend — sich ausbreitet und das Dunkel in ihm und um ihn erhellt. Das bedeutet für ihn zweierlei. Die Tatsache, daß er einen Zusammenhang, einen Sinn der Offenbarungen erkennt, einen Plan ahnt, den Gott mit ihm verfolgt, läßt bei ihm nie einen Zweifel darüber aufkommen, daß es wirklich Gott ist, mit dem er es zu tun hat, läßt ihn aber auch ruhig warten, bis ihm einmal die volle Erkenntnis geschenkt wird. Er kann sich immer mit demjenigen begnügen, was ihm bis jetzt an Offenbarungen geschenkt ist. Um so dringlicher erscheint ihm dafür die sittliche Pflicht, die ihm durch seine Erleuchtungen auferlegt wird. Wenn Gott selbst ihn führt und fördert, so

carefully for the right time for retiring and handing over their duties to others, devoting their leisure and practical experience to the service of the church and of the world. (Christian discipline of the society of friends P. II. London 1911 Chap. XIII n. 10) Man vergleiche das mit der von M. Weber (Geist des Kapit. Ges. Aufsätze z. Relig.-Soz. I 204 A. 1) so wirkungsvoll eingeflochtenen Anekdote.

1) Journal II 221 in my journay I observed a slackness and shortness in some that professed truth, in keeping up the ancient testimony of truth against tithes . . wherefore I was moved of the Lord to give forth a short paper by way of an epistle to friends, to stir up the pure mind in them and to encourage and strengthen them in their christian testimony against that antichristian yoke and oppression . . . . „if the Lord God do bless you with outward creatures and you do bestow them upon Baals priests, the Lord may justly require the outward things from you again, which he hath given you.

2) Sehr richtig hat Sippel bei William Dell hervorgehoben (Chr. Welt 1910, S. 465): „Wir dürfen uns durch solche übergeistliche Reden nicht allzusehr imponieren lassen. Es steckt keine Kraft dahinter, es fehlt die Entschlossenheit. William Dell verwarf die Kindertaufe und ließ seine Kinder taufen; er predigte gegen die Universitäten und blieb doch Master von Caius Kollege; er eiferte gegen die kirchlichen Abgaben und strich alljährlich 200 Pfund von seiner Pfründe in Yelden ein."

3) Journal I 81 by reason of the openings I had in my troubles, I could say as David said „Day unto day uttereth speech and night unto night showeth knowledge". And when I had openings, they answered one another and answered the scriptures; for I had great openings of the scriptures. And when J was in troubles, one trouble also answered to another.

findet er darin die Verpflichtung begründet, die sittliche Vollkommenheit, die Sündlosigkeit, sich ernsthaft zum Ziel zu setzen [1]). Damit hat er freilich nicht bloß bei allen andern Richtungen schwersten Anstoß erregt, sondern auch die härtesten inneren Anfechtungen über sich heraufbeschworen. Sie nehmen, begreiflicherweise, bei ihm wie bei andern seiner Zeitgenossen die Form an, daß er zu Zeiten glaubt, die Sünde wider den heiligen Geist begangen zu haben [2]). Jedoch er kommt darüber leichter hinweg als etwa Bunyan. Sein Trost wird in solchem Fall die Doppeldeutigkeit des Gewissensurteils. Gerade dann, wenn der Geist ihm seine Sünde zeigt, wird er sich zugleich des fortdauernden Besitzes dieses Geistes und damit seines Zusammenhangs mit Gott lebendig bewußt [3]). Ungleich stärker regt sich freilich dieses Gottesgefühl dann, wenn er um seines Zeugnisses willen Leiden zu erdulden hat [4]). Dann empfindet er die Gegenwart Gottes oft geradezu körperlich. Er macht Erfahrungen, wie sie heute der Szientismus für sich in Anspruch nimmt. So wenn er etwa seine zerschlagene Hand „in der reinen (d. h. zugleich vom Haß gegen seine Peiniger freien) Liebe zu Gott" betrachtet und dann plötzlich die Kraft Gottes ihn durchdringt, so daß er den steifgewordenen Arm sofort wieder gebrauchen kann [5]).

Zumal seit dem Durchbruch des Erwählungsbewußtseins wachsen diese Gotteskräfte bei ihm bis ins Ungemessene. Nun tut sich ihm der Blick auf in die unsichtbare Welt; er schaut die geheimnisvollen Kräfte der Natur wie das verborgene Innere der Menschen; er bekommt neben dem Geist der Unterscheidung auch die Gabe,

---

1) Vgl. schon Journal I 89 the professors were in a rage, all pleading for sin and imperfection and could not endure to hear talk of perfection and of an holy and sinless life.

2) Journal I 97 then came the tempter and set upon me again, charging me, that I had sinned against the Holy Ghost; but I could not tell in what. — Ich erinnere daran, daß auch Bunyan sehr lange gerade mit dieser Anfechtung zu kämpfen gehabt hat (Grace abounding § 140 ff.). Sie ist verständlich, ja das Naturgemäße, da wo man des Besitzes des heiligen Geistes sich rühmt. Um so bemerkenswerter ist aber dann, daß diese Frage innerhalb des festländischen Täufertums nirgends eine Rolle gespielt hat.

3) Journal I 85 so Christ the word of God, that bruised the head of the serpent the destroyer, preserved me; my inward mind being joined to his good seed that bruised the head of this serpent the destroyer I 434 the same ligt, which lets you see sin and transgression, will let you see the covenant o God, which blots out your sin and transgression, which gives victory and dominion over it and brings into covenant with God.

4) Manchmal taucht dann bei ihm auch der Gedanke des Mit-Leidens mit Christo auf, vgl. z. B. I 78 this I spake, beeing at that time in a measure sensible of Christ's sufferings and what he went strough.

5) Journal I 177 but I looked at it in the love of God (for I was in the love of God to them all, that had persecuted me) and after a while the Lords power sprang through me again and through my hand and arm, so that in a moment I recovered strength in my hand and arm in the sight of them all vgl. schon vorher ebenda when I recovered myself again und saw myself lying in a watery common and the people standing about me, I lay still a little while and the power of the Lord sprang through me and the Eternal refreshings refreshed me, so that I stood up again in the strengthening power of the Eternal God. — Man übersehe den Zug nicht, daß die Gottesliebe bei ihm die Bereitschaft zur Vergebung einschließt.

das Künftige vorauszusehen; er sieht Cromwell seinen bevorstehenden Tod im Gesicht an, er spürt, wie die Macht Gottes sich auf die Versammlungen niedersenkt, er meint, wie er nach Irland hinüberkommt, sobald er ans Land steigt, die Verkommenheit des Volks zu riechen [1]), er fühlt ein andermal, wie sich jetzt die Kraft Gottes gegen die Türken wendet, er vollbringt selbst Heilungswunder — man meint stellenweise die Vita Antonii oder ein anderes griechisches Heiligenleben zu lesen: so ähnlich ist in beiden Fällen die Wirkung des Geistes geschildert [2]).

In alledem erscheint Fox als eine Persönlichkeit von ausgesprochen profetischer Art. Trotzdem will George Fox sich selbst nicht so aufgefaßt wissen, als ob ihm besondere Gaben zugeteilt wären. Er ist überzeugt, daß das, was er erreicht hat, jedem erreichbar ist. Es gibt auch nicht eine besondere Menschenklasse von Auserwählten; Fox bekämpft aufs schärfste die partikuläre Gnadenwahl. Vielmehr in jedem Menschen ist der „Same", das innere Licht, Christus. Es handelt sich nur darum, den Samen zur Entfaltung zu bringen. Dazu kann ein Mensch dem andern helfen. Freilich nicht durch gewaltsame Mittel oder durch Zeremonien, die beide bloß ein trügerisches religiöses Scheinleben hervorrufen. Wohl aber so, daß er durch sein eigenes Zeugnis vermöge der in ihm wirkenden Gotteskraft das im andern schlummernde Göttliche aufweckt und ihm selbst zum Bewußtsein bringt [3]).

Damit trat nun aber jene Schwierigkeit, die in dem Begriff des innern Lichts enthalten war, erst recht grell zutage. Gleich zu Anfang seines Auftretens ist Fox von Cromwell [4]) und ebenso von schottischen Independenten [5]) entgegengehalten worden, sein inneres Licht sei in Wahrheit ein rein natürliches Vermögen. Der Einwand konnte sich darauf stützen, daß Fox viel entschiedener als die Schwärmer der Reformationszeit das innere Licht mit dem Gewissen gleichsetzte [6]) und als den Inhalt dieses Gotteszeugnisses nur die einfachen Forderungen einer bürgerlichen Rechtschaffenheit entwickelte [7]). Fox selbst hat freilich eine der-

1) Auch in diesem Urteil über die Iren bleibt Fox der Engländer. Man vergleiche damit das entgegengesetzte Gefühl, das ihn beim Betreten Schottlands überkommt Journal I 416 when first I set my horses feet upon the Scottish ground, I felt the seed of God to sparkle about me, like innumerable sparks of fire.

2) Die Aehnlichkeit tritt auch in der Sorgfalt hervor, mit der Fox die Strafgerichte Gottes über seine Gegner verzeichnet. Dies ist der peinliche Zug in seinem Wesen.

3) Vgl. z. B. Journal II 274 to the measure of Gods spirit in thee I speak, that you mayest consider and come to rule for God: that thou mayest answer that which is of God in every man's conscience: for that is that, which bringeth to honour all men in the Lord I 286 I directed them to the spirit of God in themselves, by which they might know the scriptures and be led into all truth and by the spirit might know God and in it have unity one with another.

4) Journal I 346 we were moved to speak to Oliver Cromwell concerning the sufferings of friends and laid them before him and directed him to the light of Christ, who had enlightened every man, that comes into the world. And he said it was a natural light; but we shewed him the contrary and manifested that it was divine and spiritual, proceeding from Christ, the spiritual and heavenly man and that which was called the life in Christ the word was called the light in us.

5) Journal I 404 he continued preaching against friends and against the light of Christ Jesus, calling it natural.

6) Z. B. Journal I 194 to the ligt in thy conscience I appeal.

7) Journal I 287 every one of you hath a light from Christ which lets you see you

artige Beurteilung immer als eine Art Lästerung empfunden. Er hat stets darauf erwidert, daß es doch nicht die Natur, sondern Christus sei, der sich im Gewissenszeugnis offenbare [1]). Er selbst empfand die Uebernatürlichkeit des ihm Geschenkten aufs stärkste teils in jenen wunderbaren Einblicken, die ihm je und je geschenkt wurden und mit denen er sich auch über alles weltliche Wissen hinausgehoben fühlte — die Weisheit des Geistes steht höher als die der Aerzte, Juristen und Theologen; ja sie allein verleiht jenem weltlichen Wissen Sinn und Richtung [2]) —, teils in den Heldenkräften, die ihm bei der Ausrichtung seines Berufs verliehen wurden. Und dieses Wunderbare hing für sein persönliches Gefühl so eng mit jenem Einfachen, der Offenbarung Gottes im Gewissen, zusammen, daß er die gemeinsame Quelle, das innere Licht notwendig als etwas von oben Gegebenes betrachten mußte. — Andererseits wehrte er, im Unterschied etwa von Franck, ebenso entschieden pantheistische Deutungen ab. Er kämpft nicht nur leidenschaftlich gegen die Ranters und ihre Behauptung, daß sie selbst Gott seien [3]); er mißbilligt es nicht minder scharf, wie unter seinen eigenen Anhängern Naylor sich für Christus ausgab. Wenn er selbst den im Menschen schlummernden „Samen" auch „Christus" nannte, so verwahrte er sich doch ausdrücklich dagegen, daß er sich selbst deshalb mit Christus gleichsetze; er behaupte nur, daß Christus in ihm sei und aus ihm rede, wie dies von jedem Gläubigen gelte [4]). Indem er so zwischen dem Göttlichen im Menschen und Gott selbst die Grenze zog, blieb noch Raum für ein freies Eingreifen Gottes und erschien auch das Aufgehen des „Samens" nicht nur als Folge einer in diesen gelegten Triebkraft, sondern zugleich als Wirkung einer von Gott unmittelbar verursachten Belebung [5]).

---

should not lie, nor do wrong to any, nor swear nor curse nor take God's name in vain nor steal. It is the light that shews you these evil deeds.

1) Vgl. die S. 443 A. 3 und 4 angeführten Stellen, dazu Journal I 247 and I directed the people to their inward teacher, Christ Jesus, who would turn them from the darkness to the light I 233 I shewed that the promises were to the seed, not to many seeds, but to one seed, Christ, who was one in male and female.

2) Journal I 96 while I was there, the Lord opened to me three things, relating to those three great professions in the world physic, divinity (so called) and law. And he shewed me, that the physicians and doctors of physic were out of the wisdom of God, by which the creatures are made ... that the priest were out of the true faith, which Christ is the author of ... that the lawyers were out of the equity and out of the true justice and out of the law of God ... and as the Lord opened these things unto me, I felt his power went forth over all, by which all might be reformed, if they would receive and bow unto it.

3) Journal I 109 at last these prisoners began to cant and vapour and blaspheme, at which my soul was greatly grieved; they said they were God.

4) Journal I 154 this false accuser came in before them all and accused me openly before all the people, that I said I was Christ ... then was I moved of the Lord God to stand up upon the table in the eternal power of God and tell the people, that Christ was in them, except they were reprobates; and that it was Christ, the eternal power of God, that spake in me at that time unto them; not that I was Christ.

5) Man wäre versucht, hier das Wort „Gnade" einzusetzen. Aber ist es wohl zufällig, daß dieses Wort, soweit ich sehe, im ganzen Journal nicht vorkommt?

Aber dieses starke Gefühl, im innern Licht eine übernatürliche Kraft zu besitzen, setzte doch die allgemeine Erregung der Revolutionszeit und zugleich die leidenschaftliche Kampfesstellung gegen die bestehenden Kirchen als seine Bedingungen voraus. Sobald der Sturm vorüber war, die Quäker ihre Angriffe auf die Staatskirche einstellten und im Lauf der Zeit Duldung erhielten, als die Offenbarungen aufhörten, es aber auch keines besonderen Heldentums mehr bedurfte, um die Grundsätze von Fox im Leben zu bewähren, da trat die Schwäche des ganzen Standpunkts klar zutage. Das innere Licht war nicht in dem Maße, wie Fox es glaubte, ein schöpferisches Vermögen. Barclays Versuch, eine Theologie der Quäker zu schreiben, hat dies erst recht deutlich gemacht. Seine Auseinandersetzung war überall erfolgreich in der Kritik, aber ebenso dürftig in der Bejahung Der Schein, als ob das innere Licht Positives ergäbe, entstand nur dadurch, daß Fox heimlich immer beim geschichtlichen Christentum Anleihen machte. Er hat, das bezeugt sein Tagebuch auf Schritt und Tritt, weit mehr als er wußte, aus der Bibel und auch aus dem Dogma gelebt. Aber der Versuch, den von dorther ihm zugeflossenen Inhalt unmittelbar aus dem inneren Licht abzuleiten, mußte notwendig mißlingen. Aus der bloßen Tatsache einer göttlichen Stimme im Menschen war doch in keiner Weise zu entnehmen, daß es gerade „Christus", d. h. eine irgendwie mit dem geschichtlichen Christus zusammenhängende Macht sei, die sich hierin kundtue, geschweige daß das ganze christliche Dogma von da aus wiederzugewinnen gewesen wäre. Die „Offenbarungen" von Fox waren, soweit sie dauernd Wertvolles enthielten, in Wirklichkeit nur ein neues selbstgewonnenes, innerliches Verständnis des in der Bibel Gegebenen. Wollte man diesen Inhalt festhalten, so kam man aber mit dem inneren Licht allein nicht aus.

Oder stellte man sich ernsthaft auf den Boden, nur das „innere Licht" gelten zu lassen, dann hielt es schon schwer, dieses gegen die natürliche Vernunft abzugrenzen. Wodurch unterschied sich eigentlich die „Erleuchtung", deren Fox sich rühmte, von dem gewöhnlichen Einleuchtendwerden einer Sache, das sich ja auch in der Regel plötzlich vollzieht? Dazu bedurfte es einer Offenbarung, des Eingreifens eines Uebernatürlichen, um so einfache Lebensgrundsätze zu gewinnen, wie Fox sie verkündete? Welchen Sinn hatte es vollends, über das christliche Dogma Offenbarungen zu erwarten, wenn dieses durch die Vernunfteinwände nicht nur in Frage gestellt, sondern widerlegt war? Die Zeitströmung arbeitete mächtig in dieser Richtung. Der eben damals sich vollziehende, das Zutrauen zur Vernunft gewaltig stärkende Fortschritt der Naturwissenschaften, die aus der Erweiterung des religionsgeschichtlichen Gesichtskreises sich ergebende Erkenntnis, daß jede Religion sich auf Offenbarung beruft, dieser Anspruch also an sich nichts beweist, das Bedürfnis endlich, für die Regelung des staatlichen Zusammenlebens einen jenseits der Bekenntnisse und womöglich auch jenseits der Religion liegenden Standort zu finden, — das alles drängte zu der Anschauung, daß das wahre innere Licht vielmehr in der Vernunft zu suchen sei. Der Durchbruch dieser Auffassung bedeutete tatsächlich das Ende der schwärmerischen Bewegung. Man muß es aber hervorheben, daß die religiöse Kraft der Sekten jedenfalls nicht länger vorgehalten hat, als die der von ihnen bekämpften Kirchen. Zusammen werden beide von der Aufklärung zurückgedrängt.

In unsern Tagen hat sich jedoch das Erstaunliche ereignet, daß fast plötzlich wieder eine Mystik hervorbrach, die den Kirchen und zumal der Reformation in ähnlicher Stimmung gegenübersteht wie die Schwärmer von ehedem. Ihre Möglichkeit beruhte zunächst darauf, daß im Lauf des 19. Jahrhunderts die Erkenntnis der unvergleichbaren Eigenart der Religion sich immer bestimmter durchgesetzt hat. Die Religion gründet sich, so drückt man es heute aus, auf eine ganz besondere „Einstellung"; sie schafft Stimmungen und Lebenswerte, die durch nichts anderes ersetzt werden können, und die ihre Bedeutung behalten, selbst wenn der Religion kein Gegenstand entspricht; also grob gesprochen: auch wenn es keinen Gott gibt. Damit war man all der Einwände entledigt, die etwa die Vernunft gegen die Religion oder gegen eine bestimmte Religion erheben mochte. Das Bedürfnis nach einer derartigen Religion wuchs aber unter dem Eindruck, daß die alles zerlegende Wissenschaft die letzten Tiefen der Welt und des Lebens doch nicht erreiche und die aufreibende Geschäftigkeit der Zeit den Menschen schließlich um sein Bestes, um seine Seele, betrüge.

Die Mystik, die diesem Verlangen zu genügen suchte, scheidet sich, obwohl sie gerne dort Anregungen sucht, doch bestimmt von der alten. Sie hat das Weltflüchtige und namentlich das Asketische, das dieser anhaftete, abgestreift; sie sucht nicht eine „Hinterwelt", die als für sich bestehend jenseits der unsrigen läge, und erstrebt deshalb auch keinerlei „übernatürliche" Erhebung. Sie erschaut vielmehr jenes Wundersame, das sie zugleich erschauern läßt und beglückt, innerhalb der sichtbaren Welt als deren eigentliche Tiefe. Es ist das „ganz Andere", das mit keiner einzelnen Erscheinung Zusammenfallende und doch in allem sich Offenbarende; das Leben, das durch alles hindurchflutet und doch nirgends ganz zu fassen ist. Jeder Versuch, dieses Unbeschreibliche in bestimmte Formen zu fassen, ist von vornherein eine Verengerung, ja eine Verfälschung. Darum ist hier alle Beziehung zum Geschichtlichen, Dogmatischen, aber auch — der Reinheit des religiösen Erlebnisses zulieb — zum Sittlichen aufgelöst. Ganz wahr, ganz echt ist nur das einzelne Erlebnis selbst. Sein Gehalt kann höchstens angedeutet oder versinnbildlicht werden. Und für denjenigen, dem ein solcher Augenblick des tiefsten Schauens geschenkt wird, besteht nicht einmal ein allzustarker Drang, andere in sein Erlebnis hereinzuziehen. Was er erfährt, ist ein süßes Geheimnis, das jeder gerne für sich behält.

Diese Mystik stellt sich, wenigstens bei einem Teil ihrer Vertreter, bewußt außerhalb der Wahrheitsfrage. Es genügt ihr zu ihrer Rechtfertigung, daß jene wundersamen Erlebnisse den Menschen an die Stelle führen, wo er zugleich seine Begrenztheit und seine höhere Art empfindet. Aber w i r können doch nicht umhin, ernsthaft die Frage aufzuwerfen: worauf beruht die Gewißheit, daß das Erlebte mehr ist, als ein Erzeugnis dichterischer Einbildungskraft? Genügt der „numinöse Schauer", um die Wirklichkeit des Geschauten festzustellen? Kann dieser nicht ebensogut von einem Wahngebilde ausgehen?

Eben dies war nun aber auch der Punkt, an dem schon Luther ehedem mit seiner Antwort an die Schwärmer einsetzte. Ihn mutete das ganze Unternehmen der Täufer an, als ob sie mit dem Winde fahren und auf den Wolken reiten wollten. Wenn sie sich ihrer besonderen Offenbarungen und ihres nahen Umgangs mit Gott rühmten, so klang ihm das, als ob sie mit der hohen Majestät sprächen wie mit einem Schusterknecht. Streben nach persönlicher Berührung mit Gott war gut und recht — wer hat das kräftiger vertreten als Luther selbst? —, aber hatte der Mensch denn nicht auch ein Gewissen? Ein Gewissen, das ihn vor Gott anklagte und beschuldigte und das es ihm verwehrte, sich so ohne weiteres an Gott heranzumachen? Nicht das Leiden, nicht das Kreuz war doch diejenige Erfahrung, die den Menschen bis an die äußerste Grenze zurückdrängte und ihn das „ganz Unmögliche" fühlen ließ, sondern die Empfindung der Schuld.

Damit hat Luther in der Tat den Punkt berührt, wo seine Frömmigkeit sich grundsätzlich von aller mystisch gearteten scheidet. Vom Gewissen an sich war auch bei den Schwärmern und zumal bei Fox viel die Rede; aber dort galt es als dasjenige Vermögen, das den Menschen unmittelbar mit Gott verbindet und ihm, wenn er Gottes erharrt, die Kraft vermittelt, sich vom Niedrigen und Sinnlichen zu befreien. Bei Luther spielte es eine andere Rolle; deshalb, weil er sowohl Gott als den Menschen anders sah. Ihm war Gott nicht nur eine Kraftquelle, ein Wunschziel, ein höchstes Sein oder wie man es heute wohl ausdrückt, ein oberster Richtpunkt, von dem aus die Lebenswerte für den Menschen sich ordnen, sondern wirklich das „ganz Andere". Er war die Macht, der der Mensch sein Dasein verdankte und die darum ein Recht auf ihn und all sein Handeln besaß. — Und der Mensch war für Luther nicht nur ein Naturwesen, in dem Kräfte sich auswirkten, sondern eine Willenseinheit, eine lebendige Person, die eben deshalb nicht nur für das Ganze ihrer Handlungen, sondern auch für das darin sich offenbarende Selbst vor Gott verantwortlich war. — Aus beidem ergab es sich, daß er dasjenige — auch unbewußte — Handeln des Menschen, das der Bestimmung für Gott zuwiderlief, weder übersehen, noch bloß als Tragik oder als einen im weiteren Fortschritt zu überwindenden Erdenrest auffassen, sondern im ganzen Ernst als Schuld betonen mußte. Daran hing bei ihm alles. Und noch heute fällt die Entscheidung für oder wider Luther eben an dem Punkt, ob man den Begriff der Sünde ernsthaft anerkennt oder ihn freundlich unterdrückt. Für Luther war das Schuldgefühl diejenige Erfahrung, wo er Gottes am unzweideutigsten inne wurde. Wenn ihn in der „Anfechtung" das Bewußtsein seiner Unwürdigkeit vor Gott wie ein Sturm überfiel, dann war für ihn gar kein Zweifel darüber möglich, daß er es wirklich mit Gott zu tun habe. Denn hier trat ihm eine heilige Majestät entgegen, von der er unmittelbar empfand, daß sie wirklicher war als er selbst. Es machte deshalb keinerlei Eindruck auf ihn, wenn Münzer ihm mit Worten, die er ihm selbst abgelernt hatte, vorwarf, daß er die „Furcht", das „Entsetzen vor Gott", nicht kenne. Er kannte ein Entsetzen vor Gott, das den Menschen viel tiefer erschütterte als das von Münzer befürwortete. Für ihn handelte es sich in der Anfechtung nicht nur um das Erschrecken vor dem Uebermächtigen oder um das Bangen für das sinn-

liche Dasein; was ihn erzittern ließ, war ein durch die Offenbarung des Heiligen gewirktes brennendes Schamgefühl, das sittliche Vernichtung bedeutete. Weil Münzer und die Seinen nie in diese Tiefen geblickt hatten, hielt Luther seinerseits all die Offenbarungen und Gotteserlebnisse, deren sie sich rühmen mochten, für eitel Trug und Schein.

Die Zuversicht, mit der er dieses Urteil aussprach, hing aber noch mit etwas weiterem zusammen. Die Schwärmer betrachteten Luther als unfrei, weil er seine Gottesgewißheit nicht nur auf ein inneres, sondern zugleich auf das äußere Wort stützen wollte. In Wahrheit tat Luther dies nicht, wie sie ihm nachsagten, bloß darum, weil das äußere Wort ein geschriebenes, sozusagen urkundlich festgelegtes und deshalb unverrückbares war. Er erlaubte es sich ja gerade, innerhalb des äußeren Worts zu scheiden zwischen dem Evangelium und dem die Höhe des Ewiggültigen nicht Erreichenden, was ihm die Täufer wiederum als ein Meistern von Gottes Wort auslegten. Aber ihm beruhte der wirkliche Wert des äußeren Worts darauf, daß es der Träger für einen bestimmten Inhalt war, für einen festumschriebenen Inbegriff von Wahrheiten, an die er glaubte, nicht weil es so geschrieben war, sondern weil sein Gewissen ihn von ihrer Gültigkeit überzeugte.

Und dies führt zurück auf den letzten Punkt, wo beide Teile auseinandergingen, auf den Unterschied im Gottesbegriff. Die Täufer rühmten sich Luther gegenüber, daß sie nicht an einen stummen, sondern an einen lebendigen Gott glaubten. Lebendig war ihr Gottesbegriff allerdings. Aber die Lebendigkeit war bei ihnen erkauft mit einem völligen Verzicht auf jede innere Bestimmtheit. Gott, Christus, Gesetz, Geist sind bei ihnen nur Namen für ein und dasselbe. Aber sind sie dann nicht überhaupt bloß Namen? Die Lebendigkeit sollte sich am deutlichsten bekunden in den Offenbarungen und Gesichten, deren die Täufer sich rühmten. Aber was Gott da vorschrieb, war etwas unter sich völlig Unzusammenhängendes, jeweils rein willkürlich Gesetztes. Franck selbst spottet darüber, wie „etliche täglich neuen Befehl von Gott haben, an die Brüder und Fremden zu werben“ [1]) und erzählt uns von den Kleinigkeiten, um die es sich dabei handelte. Oder, soweit ihr Gottesbegriff in etwas Bestimmterem sich offenbarte, kam von da aus sogar ein bedenklicher Zug in das Gottesbild hinein. War das Kreuz, das Leiden die Gotteserfahrung, dann erschien Gott als einer, der gerade am Martern und Quälen des Menschen seine Freude hat. Wiederum ist es Franck gewesen, der diesen Punkt bereits scharfsichtig hervorgehoben hat [2]).

Diese Schwäche im Gottesbegriff ist innerhalb der heutigen Mystik nicht über-

---

1) Chronika S. 446 v.

2) Chronika S. 445 v der merer teil predigt das creutz, wie diß der recht und einig weg sey zum leben, welchs wol recht wer, wann sy nur kein abgott aus dem leyden machten, als müßten sie durchs leyden und nit durch Christum genesen. Oder als sey gott vil an unserm leyden gelegen, darob er ein solche freude hat. Und geben schier dem leyden zu, das die Papisten den werken, Christen der gnad und Christo, also das etlich umbs leyden eyfern, das suchen und dem nachgehen.

wunden, sondern vielmehr noch gesteigert worden [1]). Es klingt ja für manche so berauschend, wie dort das Göttliche geschildert wird: als das Geheimnis, das über allem schläft, der Kobold, der hinter allem steckt, im Augenblick so nah und gleich wieder entschlüpfend, zum Greifen deutlich und doch unaussprechlich, ganz andersartig und doch wieder verwandt. Aber all der schöne Klang der Worte und alle Fülle der andeutenden Umschreibungen vermag doch nicht darüber zu täuschen, daß nirgends ein Inhalt des Gottesgedankens zutage tritt. Es sind immer bloß Formbegriffe, die dabei verwendet werden; sie bleiben so leer wie das Gefühl des wonnigen Schauers, das den Blick in jenen schweigenden Abgrund begleiten soll.

Im Gegensatz dazu besaß Luther einen klar in sich bestimmten und inhalt-

1) Das kommt auch in der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz [2] 1922 deutlich zum Vorschein. Man wird sich daran freuen, mit welcher Strenge Scholz die Religion gegen einen bloßen Idealismus abgrenzt und wie ernsthaft er dann die philosophische Frage stellt. Aber was er dann des Näheren als Religion in Betracht zieht, dürfte kaum solchen Aufwands von philosophischem Scharfsinn wert sein. Schon die Unterscheidung zwischen einer „ponderablen" und einer „imponderablen" Religion (S. 19) stimmt bedenklich. Trotz aller aufgebotenen Beredsamkeit bleibt der Verdacht bestehen, daß sie nicht aus dem Wesen oder der Geschichte der Religion selbst geschöpft, sondern nach den eigenen Wünschen des Philosophen vollzogen ist. Und was weiter S. 131 ff. als Wesensmerkmale des Göttlichen festgestellt wird: 1. das Unirdische, 2. das machtvoll Erhabene, 3. das ewig Begehrenswerte erscheint weder folgerichtig aus der Sache abgeleitet noch auf eine hinreichende Induktion begründet. Wie das zweite Merkmal zum dritten stimmt — kann man eigentlich etwas Machtvolles „begehren"? und ergibt es nicht einen durchgreifenden Unterschied sowohl in der Vorstellung des Göttlichen als auch in der religiösen Haltung, wie weit der Machtgedanke ausgedacht ist? —, wird nirgends überlegt. Daneben wird die reformatorische Frömmigkeit S. 118 in dem Satz beschrieben: „(den Reformatoren) lag eine ganz andere Frage am Herzen: wie der hilflose Mensch dem allmächtigen Gott eine Gesinnung abringen (!) möge, die ihn nicht vollends zugrunde richtet, sondern mit einem neuen Gefühl des Lebens erfüllt" und nach dieser erstaunlichen Wiedergabe mit den Worten abgetan „diese Erkenntnis (von der Religion als Glaube) steht unter Voraussetzungen, die für die Philosophie als solche ihre fraglose Gültigkeit längst verloren haben; insbesondere unter der grandiosen Voraussetzung, daß der lebendige Gott sich entweder nie oder im Evangelium kundgetan habe. Durch die Erschütterung dieses Axioms hat sich der ganze Sachverhalt so sehr verschoben, daß wir auch aus diesem Grunde die Charakteristik der Religion als Glaube in einer strengen philosophischen Erörterung nicht mehr als zutreffend ansehen können." Ich lasse die Frage ganz beiseite, wie weit hier der geschichtliche Tatbestand richtig wiedergegeben ist, aber Scholz legt sonst großes Gewicht darauf, daß zum Wesen der Religion die Offenbarung gehört (vgl. schon S. 37). Fordert nun nicht der Begriff der Offenbarung als den ihm entsprechenden den Begriff des Glaubens? Und gibt es nicht auch nach dieser Seite hin bedeutsame Unterschiede? Scholz ist freilich davon überzeugt, daß die Religion immer auf einem „unwidersprechlichen Evidenzgefühl" beruht (S. 286) und ist nicht minder dessen gewiß, daß das religiöse Grundgefühl das „des Einklangs mit dem Göttlichen" ist. Die entgegengesetzte Anschauung der Reformatoren wird aus ihrer „Augustinischen Psychologie" hergeleitet (S. 119). Man sollte meinen, gerade der Philosoph müßte ein Verständnis dafür besitzen, daß es ein tieferes Besinnen voraussetzt, wenn in einer Religion — und doch wahrlich nicht erst in der Reformation — die ernsthafte Frage auftaucht, ob man es im bestimmten Fall mit Gott oder nicht vielmehr mit dem Teufel zu tun habe und ob wirklich zwischen Gott und dem Menschen von Haus aus alles im Reinen ist. Was bei Scholz nach Abzug alles „Imponderabeln" und „geschichtlich Ueberwundenen" als Religion übrig bleibt, ist etwas so Ungefährliches, daß allerdings kein Philosoph sich dadurch bedrückt fühlen wird.

lich erfüllten Gottesbegriff. Ihm war Gott der hohe Wille, der Leben außer sich setzte, um es in der Gemeinschaft mit sich zu heiligen und zu vereinigen. Darin lag ein sicherer Maßstab für die Forderungen, die Gott an den Menschen richtete; von der Forderung Gottes aus ergab sich aber auch die Schuld, und sie verlangte eine bewußte Auseinandersetzung. Ein mystisches Erlebnis der Einigung mit Gott, bei dem über das vom Menschen Verfehlte hinweggegangen wurde, erschien Luther als Leichtfertigkeit. Dafür gelangte er auf seinem Wege zu einer Höhe, zu einer Freiheit und Sicherheit in Gott, wie sie keiner der Schwärmer erreichte. Was sie an Wertvollem hatten, besaß auch er und besser. Daß der Christ den heiligen Geist habe, stand ihm ebenso fest wie jenen; aber er fand den Geist da, wo — vermöge der Rechtfertigung — ein klares Gefühl für die Wege Gottes und eine innere Freudigkeit, das Gute zu schaffen, vorhanden war. Das Kreuz wußte auch er zu schätzen — die Schwärmer haben das Beste darüber von ihm gelernt —, aber ihm war es nicht ein Anlaß zu einer heimlichen Selbstbefriedigung, sondern ernsthafte Glaubensprobe und Uebung des Gehorsams. Dafür gewahrt man bei den Schwärmern in seltsamem Widerspruch zu ihrem Pochen auf Geistesbesitz und persönliche Auserwählung, sobald es sich um bestimmte Lebensfragen handelt, eine Aengstlichkeit[1]) und Kleinlichkeit, die Luther mit Recht als einen Rückfall in mönchisches, gesetzliches Wesen kennzeichnete. Sie war die unvermeidliche Folge der nebelhaften Unbestimmtheit, in der bei ihnen der Begriff des heiligen Geistes geblieben war. Nur etwa Bünderlin und Franck haben innerhalb dieses Kreises sich zu Worten freier Zuversicht zu erheben vermocht. Aber was sie in solchem Fall aussprechen, stammt nicht aus der Mystik; es ist nur ein Widerhall dessen, was Luther gepredigt hatte.

Der Gegensatz zwischen Luther und den Schwärmern ist im Grund derselbe wie der zwischen Paulus und der Urgemeinde. Wie Paulus den Korinthern den höheren Weg zeigte, der besser ist als alles Zungenreden, so geschah es wiederum durch Luther. Und wie Paulus zu den Korinthern, so mochte auch Luther mit Recht zu den Schwärmern sagen: *δοκῶ δὲ κἀγὼ τὸ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.*

Jedoch ist diese Beurteilung der Schwärmer nicht ungerecht? Sie haben doch nicht nur dem einzelnen ein Hochziel gezeigt, sondern zugleich einen tief ins Leben eingreifenden Gemeinschaftsgedanken entwickelt. Hat nicht von da aus auch ihr Gottesbegriff bestimmteren Umriß gewonnen?

Wir kommen damit an die Fragen, die die Gegenwart am lebhaftesten beschäftigen, und wiederum ist es Thomas Münzer, der auf der Seite der Schwärmer bereits die festen Grundlinien gezogen hat.

1) Vgl. nur Karlstadt, Was gesagt ist Sich gelassen usw. „Es ist aller lust sünde und wer uns nützer, wir besprengten essen und trinken mit Aschen, dann das wir unser malzeit lassen besingen. Es ist ferlich, das allermynste ding mit lüsten gebrauchen. Denn alles, das einen gelust, das ist sein hertz und schatz, als Christus spricht und macht ihn zu einem knecht und besitzet ihn, als ain herr sein vych besitzet. Darumb sollen wir alle Notdurft mit forchte bitten, suchen, nemen und genyessen. Und derhalben mit forcht, das wir kaynis gutten wirdig seyen."

Münzer hat in der Tat einen Plan für die Neugestaltung der ganzen Gesellschaftsordnung entworfen, der mit seinen religiösen Anschauungen in engster Beziehung stand. Das Kernstück bildet bei ihm wie bei Luther ein neuer Kirchenbegriff[1]). Münzer stellt als erste Forderung auf, daß die Auserwählten sich von der Welt und der sogenannten Kirche absondern und zu einer eigenen Gemeinde zusammenschließen müßten. Denn — so begründet er es; man sieht, daß der Glaube an die nahe Endzeit auf ihn viel stärker wirkte, als auf Luther; er ist bei ihm etwas Grundlegendes[2]) — jetzt ist die Zeit der Ernte da, von der das Gleichnis redet; nun muß der „reine Weizen" von dem Unkraut geschieden werden. Der bestehenden Kirche ist nicht mehr zu helfen. Sie ist eine alte „Profeuse" geworden. Aber der reine Weizen muß davor behütet werden, daß er nicht durch das Unkraut erstickt wird[3]).

Das war ein Kirchenbegriff, der sich ebenso scharf von dem der mittelalterlichen Sekten, wie von dem der Reformatoren abhob. Von den mittelalterlichen Sekten dadurch, daß hier das Bewußtsein der persönlichen Erwählung bei jedem einzelnen Glied vorausgesetzt ist; von dem der Reformatoren, sofern Münzer es für möglich hält, die wahren Christen, die Auserwählten, in einer sichtbaren Kirche zu sammeln. Das hat auch Calvin nicht unternommen, so oft man es ihm freilich nachsagt. Denn er war sich bewußt, daß wohl der einzelne selbst seiner Erwählung sicher werden, aber niemals ein anderer mit Bestimmtheit darüber urteilen kann. Calvin hat darum nie daran gedacht, die von ihm gestiftete Kirche als eine Gemeinde der Auserwählten hinzustellen. Münzer glaubt, über solche Bedenken hinwegkommen zu können. Zunächst müsse doch jeder Auserwählte imstande sein, Rechenschaft darüber abzulegen, wie er zu seinem Glauben gelangt sei. Schon das gebe einen Anhalt. Aber auch das Leben sei sicher zu beurteilen. Wohl begehe auch der Auserwählte noch Sünden, trotzdem trete die Gesamtrichtung seines Innern bei jedem so deutlich hervor, daß man den Auserwählten bestimmt von dem „Gottlosen" zu unterscheiden vermöge[4]).

1) Der Plan, eine neue Kirche zu stiften, taucht schon im Prager Aufruf auf. Seidemann S. 124 wan hyr wirdt dye newe kirche anghen; dusz volk wirdt eyn spiegel der ganzen welt seyn.

2) Schon 1521! Vgl. den Brief an Hausmann ZKG. XXIII 435 Iam est tempus Antichristi, ut manifestissime patet Matth. 24 ... errant omnes — man bemerke die leise Spitze gegen Luther! —, qui papam superiorem Antichristum dicunt. Ipse enim verus preco eiusdem est, sed quarta bestia dominabitur universae terrae et regnum eius maius omnibus erit; dazu auch den Brief an Melanchthon von quinta annunciacionis 1522 Unsch. Nachr. 1716 S. 1250 angustia christianorum est iam in foribus, cur esse expectandum censetis, ignoro, lieben Brüder, last euer mehren, es ist Zeit. nolite tardare, aestas est in ianua, nolite vobis conciliare reprobos, ipsi impediunt, ne virtute magna operetur verbum.

3) Ausgedr. Emplößung S. 21 Jordan Es findet der außerwelt freund gottes ein wunsame überschwenckliche freud, wenn sein mitbruder auch also durch solche gleichformige ankunft zum glauben kumen ist wie er ... das mochte wol eine rechte Christliche Kirche sein, die gottlosen von den außerwelten zu sundern ... die jetzige kirch ist zumal eine alte profeuse dagegen ... die zeit aber der ernden ist alweg da.

4) Ausgedr. Emplößung S. 12 Jordan sie sagen unverschampt, daß Gott seine Urteile niemants offenbare ... der außerwelt sey eyn sünder, wie er wöll; dennoch weyset jn der

Es war der Schlußstein für diesen Kirchenbegriff, als Münzer — immerhin erst nach einigem Zögern [1]) — dazu überging, mit den Zwickauern anstatt der Taufe der Unmündigen die Mündigentaufe [2]) zu fordern. Damit stellte sich dann seine Kirche der Volkskirche der Reformatoren bestimmt als Freiwilligkeitskirche [3]) gegenüber, in die man — so war wenigstens der Gedanke — nur durch bewußten Entschluß eintrat.

Mit sicherem Gefühl hat Münzer daraus auch sofort die Folgerungen für die Regelung des Gemeindelebens gezogen. Seine Ordnung des Gottesdienstes vom Jahr 1523/24 darf sich neben Luthers Entwürfen sehr wohl sehen lassen. Sie hat, außerdem daß hier mit dem Lateinischen ganz gebrochen ist, noch den Vorzug, streng auf einen klaren Gedanken gestellt zu sein: auf das Ziel, den Geist, der in den Gliedern der Gemeinde lebt, zu stärken und über sich selbst zum Bewußtsein

---

gewissen von den sunden, war er seiner bewegnus in betrubnis warneme Ps. 39, das tut aber der gewissen der gottlosen nit Ps. 35 dixit iniustitias Ausleg. von Luc. 2 Förstemann Neues Urk. Buch S. 246 Paulus und Petrus besprachen sich, sie überlegten das euangelion, das Paulus aus himlischer Offenbarung hatte und Petrus durch die offenbarung des vaters Matth. 16 Gala. 2 alle außerwelten warden müssen berechnen (= Rechenschaft ablegen vgl. S. 247 kan nit zunemen, vor der cristenheit seinen glauben zu berechnen), wie sie zum glauben komen seint. Das macht alsdan eine rechte cristliche kirche, den gotlosen vor dem auserwelten zuerkennen. — Daß alle Glieder seiner Gemeinde wirklich Auserwählte seien, hat Münzer übrigens doch nicht zu behaupten gewagt, vgl. Ordnung des teutschen Ampts A 3 v „Nun hat ja die gantze samlung on zweifel viel frommer Menschen" — also nicht: lauter fromme Menschen — „und von wegen des glaubens solcher menschen kompt er (Christus) warhafftig do hin sie zu setigen yre seelen."

1) Noch in der Ordnung des deutschen Ampts hält Münzer die Unmündigentaufe (einschließlich des stellvertretenden Glaubens der Paten) fest. Dagegen in der „Protestation" wendet er sich bereits mit Heftigkeit gegen sie A 3 Ich bitte alle buchstabische gelarthen, das sie mir antzeigen, wue es in dem heyligen buchstaben steht, das ein eyniges unmündiges kindlein getawfft sey A 4 Hir ist der ursprunck widder alle außerwelte also gantz vorfurisch entsprossenn mit allen andern heidenischen Ceremonien oder geperden des gantzen grewels in der heiligen stat. Do man unmundige kinder zu Christen machte und lies die cathecuminos abgehen, wurden die Christen auch kinder, wie yn doch Paulus vorbotten hatte. Dann do verschwanth aller vorstandt aus der kirchen. Do wart die rechte tauffe vorblumet mit der leydigen heuchlischenn gevatterschafft, do man viel gelobt mit grossem geprenge und helts wie der hundt an der wurst.

2) Ich sage lieber Mündigentaufe statt des üblichen Erwachsenentaufe. Denn auch Münzer tauft Kinder, nur sind es keine unmündigen, vgl. das Lehrschreiben Seidemann S. 135 das die tauff des jars zwier mit solcher andacht des volks gehalten wurde und den kindern also überreicht, das sie ein frisch gedachtnuß all ihr lebenlanck dran hatten, wie sie sie entfangen hatten, das wurde sie von sunden abschrecken.

3) Ganz rein hat keine Sekte den Freiwilligkeitsgedanken durchzuführen vermocht. Denn immer werden auch die Kinder wenigstens in ein gewisses Verhältnis zu der Kirche gesetzt. Ganz ohne weiteres bei den Quäkern. Vgl. Christian discipline of the rel. society of Friends P. III Ch. 3 sect. 1 S. 18 the right of children to membership in the society extends to any child born of parents in membership. — Jedenfalls ist es aber unrichtig, mit M. Weber von Anfang an Freiwilligkeitskirche und Anstalt in Gegensatz zu stellen. Auch nach Münzer ist die Kirche Anstalt; sie entsteht (dem Gedanken nach) nicht erst durch Zusammentritt und Beschluß, sondern sie ist vor dem einzelnen da. Erst die englischen Sekten prägen den Charakter der Freiwilligkeitskirche als covenant aus.

zu bringen. Mehr jedoch als an den Formen im einzelnen liegt Münzer daran, daß die Verkündiger des Worts vom Geist erfüllt sind. Er macht es der Reformation zum schweren Vorwurf, daß sie „gottlose“ Prediger dulde; als ob einer den Glauben bezeugen könnte, der ihn nicht selbst erfahren hätte [1]), oder als ob nach katholischer Vorstellung Zeremonien zauberhaft das bewirken könnten, was nur der lebendige Geist zu tun vermag [2]). Daneben fordert er die Zuchtübung, die er indes, darin Luther bemerkenswert nahe bleibend, vornehmlich durch Predigt und Ermahnung vollzogen wissen wollte [3]). Daß er auch Gütergemeinschaft als ein Wunschziel betrachtete, hat er auf der Folter eingestanden [4]); aber er hat sich über die Durchführung im einzelnen — ob nur Konsumtions- oder auch Produktionskommunismus — offenbar keine weiteren Gedanken gemacht und nur immer gegenüber der „Pracht und dem Reichtum“, die er bei Luther tadelte [5]), die möglichste Einfachheit von seinen Anhängern gefordert [6]).

Die so sich heraushebende Gemeinde setzt Münzer der „Welt“ aufs schärfste entgegen. Was jenseits ihres Bereichs steht, sind für ihn die „Gottlosen“. Aber er nimmt nun das Unerträgliche wahr, daß eben diese Gottlosen augenblicklich die Macht in Händen haben und damit die „Auserwählten“ bedrücken. Deshalb erscheint ihm eine Umwälzung unvermeidlich. Es gilt indes — gegenüber heutigen

1) Ordnung des teutschen Ampts A 1ᵛ dann „der Herr sei mit euch“ und „mit deinem Geiste“, auf das dieselbige durfftige sammlung nit einen gottlosen menschen habe zum prediger. Dann wer den geist Christi nit hat, der ist nit gotis kinth, wie mag er dann umbs werk gottis wissen, welches er nie erlitten hat Hochverurs. Schutzrede S. 37 Neudruck ein rechter prediger muß ja ein profet sein, wenn es die welt noch also spöttisch dunket. —

2) Ordnung des teutschen Ampts A 3ᵛ (die Katholiken meinen), man solle Christum den son gottis mit worten bezaubern hin und her, wo die frechheit der Menschen hinwolle.

3) Ordnung des teutschen Ampts A 3ᵛ dann Austeilung (des Abendmahls), on die babstische heuchlische beicht. Dann sie werden in allen predigten gemeiniglich vermanet, wiestin yeder mensch sein alt vorgangen leben bedencken soll, das er seh, mit wie viel lusten er sein crewtz verdient habe. Der mensch thut sunde, got leget auf die busse und es gehort den menschen, sich dorin zu richten.

4) Seidemann Münzer S. 154 Ist ihr Artigkel gewest und habens auff dye wege richten wolln omnia sunt communia und sollten eynem Idern nach seyner notdorfft außgeteilet werden nach gelegenheit.

5) Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urk. Buch S. 241 er (Luther) meinet, er wolt gerne seine vorgenommene luste alle ins werk furen, seinen pracht und reichtum beibehalten und gleichwol einen bewerten glauben haben.“ — Daß Luther einen Ring und die „bunten Bändchen“, die Vorläufer unserer Kravatte trug, haben ihm die Täufer als einen besonderen Beweis seiner Weltliebe zugerechnet. Sie waren es auch, die mit den Katholiken zusammen die Rede von Luthers „Malvasiertrinken“ aufgebracht haben. Für alle Heutigen, die dieses Gerede — weil es ja ein „Zeugnis“ von „unbefangner“ Seite ist — als durchaus glaubwürdig behandelten, war daher der Bericht des Eislebener Apothekers über Luthers Lebensende eine hocherfreuliche Bestätigung. Der wackere Mann, dessen medizinische Wissenschaft natürlich ganz auf der neuzeitlichen Höhe stand, mußte doch darüber Bescheid wissen, warum seine vortrefflichen Mittel nicht anschlugen. Selbstverständlich haben solche „Zeugnisse“ keinen höheren Wert, als wenn etwa Hieronymus dem Jovinian ein epikureisches Schlemmerleben nachsagt.

6) Der Gedanke einer „Proletariatskultur“ liegt Münzer darnach vollständig fern. Er ist erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts möglich geworden.

Mißdeutungen — scharf zuzusehen, wie Münzer die Notwendigkeit einer Umgestaltung genauer begründet. Er leitet sie nie rein sozialistisch daraus ab, daß die Lage der untern Stände eine unleidliche geworden sei — eine derartige Begründung hätte ja seiner Lehre vom Kreuztragen geradewegs ins Gesicht geschlagen —; als das Entscheidende bringt er vielmehr immer vor, daß ihnen der Zugang zum Evangelium versperrt sei. Der harte Druck, der auf den armen Leuten lastet, verhindert sie, überhaupt an etwas anderes als an ihre Nahrung zu denken: sie können nicht lesen lernen, also auch nicht die Bibel lesen, nicht der Betrachtung sich widmen und deshalb nicht im Glauben sich vertiefen [1]). Münzer vertritt demnach bereits den so neuzeitlich klingenden Gedanken: religiöse Reform ist ohne eine gleichzeitige soziale Reform unmöglich.

Wie er sich die Neuordnung im einzelnen dachte, darüber hat Münzer nur Andeutungen gegeben. Was seine Stellung zum Staat anlangt, so hat sich hier das Mißtrauen gegen die Fürsten und Obrigkeiten, das bei ihm von Anfang an bemerkbar ist [2]), offenbar im Lauf der Jahre verschärft. Nur ist deutlich, daß auch in diesem Punkt die religiösen Antriebe für ihn die eigentlich maßgebenden waren. Denn ganz Altchristliches, später von den Quäkern wieder Aufgenommenes, sieht man bei ihm auftauchen, wenn er Luther heftig darüber anläßt — immerhin erst, seitdem er aus Sachsen vertrieben war; früher hat er selbst unbedenklich diese Form gebraucht [3]) —, daß er die Herzöge von Sachsen als durchlauchtigste Fürsten angeredet habe. Der Titel gebühre allein Christus [4]). Deshalb nennt Münzer

1) Ausgetr. Emplößung S. 6 Jordan Daß der arme mann nit lesen lerne vorm bekümmernis der nahrung. Und sie predigen unverschampt, der arm man soll sich von den Tyrannen lassen schinden und schaben; wenn will er denn lernen die schrifft lesen. Ebda S. 15 So anderst die Christenheit soll recht auffgerichtet werden, so muß man die wuchersüchtigen bösewichter wegtun ... das arm gemeyne volk muß des geists erinnerung pflegen und also lernen seufftzen Rö. 8 Hochverurs. Schutzrede S. 26 Neudruck Auff daß der ernst des vaters die gotloßen Christen auß dem wege raume, auf das die gerechten weil und raum haben mögen, gottis willen zu lernen; es wer nymmermer möglich, daß ein ayniger Christ bey solcher tyranney könnte seiner betrachtung warnemen.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß diese Begründung sich nicht nur mit Münzers Lehre vom Kreuz, sondern auch mit der von der Schrift in einer gewissen Spannung befindet. Aber ein förmlicher Widerspruch besteht dabei doch nicht.

2) Vgl. schon den Brief an Hausmann vom 15. Juni 1521 ZKG. XXIII 434 audivi autem te velle non solum sacerdotibus, sed etiam senatui et magnatibus potissimum placere postposita turba und den Brief an Melanchthon von 1522 Unsch. Nachr. 1716 S. 1250 f. nolite adulari principibs vestris, videbitis alioqui subversionem vestram, quam avertat benedictus deus.

3) Vgl. seinen Brief an den Kurfürsten Friedrich vom 4. Okt. 1523 Förstemann Neues Urk. Buch S. 23. Die Anrede lautet ganz vorschriftsgemäß: „dem durchlauchtigsten, Hochgeborenen Fursten und Hern Frideriche, des Heyligen Romissen R. Ertzmarschall und churfursten, Herzogen zu Sachsen, Landtgrauen in Doringen und Marggrauen zw Meyssen, meynem gnedigsten Herren.

4) Hochverurs. Schutzrede S. 32 Neudruck Warumb haystu sye die durchlauchtigen Fürsten? ist doch der Titel nit jr, ist er doch Christi Hebr. 1 Joh. 1 und 8. Warum hayst du sie hochgeborene? Ich meynte du werest ein Christ, so pistu ein Ertzhayd. Machest Joves

gleich im Eingang seiner Schutzschrift Christus den „durchleuchtigsten, Erstgeborenen, Fürsten und Herrn, den gütigen König aller Könige, den tapferen Herzog aller Gläubigen". Es handelt sich ihm dabei jedoch wahrlich nicht nur um Titel. Er erhebt gegen die Fürsten zugleich den sachlichen Vorwurf, daß sie die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei seien; sie erzeugten mit ihrem Gebahren selbst den Aufruhr [1]). Der Fehler liegt nach ihm nicht an den Persönlichkeiten, sondern Fürstengewalt ist an sich schon Tyrannei. Auch für dieses Urteil holt er den Grund wieder aus dem Religiösen: der Fürst beansprucht, daß er „gefürchtet" werde. Aber in Wahrheit darf man doch nur Gott fürchten. Neben Gott noch einen andern fürchten wollen, ist eine Art von Kreaturvergötterung [2]). Es entspricht dieser Beweisführung, wenn Münzer die Fürsten beschuldigt, daß sie — schon durch ihr Dasein — ein Hindernis für den christlichen Glauben darstellten [3]). Indes will Münzer mit diesem Angriff auf die Fürstengewalt keineswegs den Staat als solchen beseitigen. Er zieht daraus nur die Folgerung, daß die Gewalt dem gemeinen Volk zurückgegeben werden müsse [4]). Er meint dies im Sinn einer Wiederherstellung des alten germanischen Rechts. Nach altem guten Brauch, sagt er ausdrücklich, müßte, insbesondere bei jedem Gerichtsspruch, das Volk mitbeteiligt sein, um gegen ein willkürliches Urteil der Obrigkeit Einsprache zu erheben [5]). Was ihm vorschwebt, ist also eine demokratische

und Musas darauß vgl. Auslegung von Daniel 2 A 3 wie wollen wir armen wörmlein aber hiezu kumen, weil wir die wirdigkeit der gottlosen in solcher achtbarkeit halten, das leider Christus der zarte sohn gottis vor den grossen titeln und namen dieser welt scheinet wie ein hanffgeze oder gemalts menlin.

1) Hochverurs. Schutzrede S. 25 Neudruck Die grundtsuppe des wuchers, der dieberey und Rauberey sein unser herrn und fürsten, nemen alle creaturen zum aygentumb, die visch im wasser, die vögel im luft, das gewechs auf erden muß alles jr sein ... die herren machen das selber, das jn der arme man feyndt wirdt. Dye ursach des Aufrurs wölln sye nit weg thun.

2) Auslegung von Luc. 2 Förstemann Neues Urk. Buch S. 241 f. Do wirt die natur der weltlichen obrigkeit ercleret, wie der heilige Samuel 1. cap. 8 mit dem durchlauchtigsten Hosea am 13. geweissagt: got hat die hern und fursten in seinem grim der welt gegeben und er will sie in der erbitterung wider wegk thun. Darumb das der mensch zu den creaturen gefallen, ists uber die maße pillich wesen, das er die creatur auch mer dan got muß furchten; darumb sagt Pau. Ro. 13, das die fursten nit seint aus der forcht des guten wergks, sondern umb der forcht des bosen wergks. Welches ist anders das beste wergk, dan das man die creatur got vorsetzt? wie kompt das? Ei, das niemand got allein mit rechter, ernster reinen forcht wil fur augen haben.

3) Ausgetr. Emplößung S. 9 Jordan Darüber müssen die gewaltigen, eygensinnigen unglaubigen menschen vom stul gestoßen werden, darumb das sie den heyligen warhafftigen Christenglauben in jn und der ganzen welt verhindern; so er wil mit allem seynem warhafftigen ursprung auffgehen.

4) Seidemann, Münzer S. 142 über die Tyrannen ... das die gewalt soll gegeben werden dem gemeinen volk.

5) Hochverurs. Schutzrede S. 24 Neudruck Daß ein gantze gemayn gewalt des schwertz hab wie auch den schlüssel der auflösung ... Darumb muß auch auß altem gutem brauch das volk darneben sein, wenn einer recht verrichtet wird nach dem gesetz gottes ... Ob die oberkeit das urteyl wollte verkeren, so söllen die umbsteenden Christen das verneinen und nit leiden.

Verfassung; aber es ist beachtenswert, daß er diese Forderung vom Religiösen her nur verneinend, positiv dagegen auf das geschichtliche Recht begründet. Auf das „Naturrecht" hat Münzer, das ist gleichfalls bemerkenswert, nirgends zurückgegriffen.

Wenn hinsichtlich des Politischen demnach wenigstens gewisse Umrisse sichtbar werden, so bleibt dagegen da, wo man eine nähere Ausführung am meisten erwartet, beim Wirtschaftlichen, alles unentwickelt. Sein Kommunismus ist, wie bereits gesagt, bei ihm immer nur ein ganz allgemein gehaltenes Wunschziel geblieben. Eben deshalb lag es ihm auch vollständig fern, eine bestimmte soziale Schicht zur Trägerin seiner Gedanken machen zu wollen. Ihn für einen „klassenbewußten Revolutionär" zu erklären, ist so ungeschichtlich wie möglich. Er kann das Proletariat in den Städten so gut aufrufen wie die Bergknappen oder die Bauern. Er wendet sich an alle, die er als Gedrückte betrachtet, ohne zwischen ihnen Unterschiede zu machen.

Daß Münzer bei seinen politischen und sozialen Forderungen nicht allzutief auf das einzelne einging, hat freilich noch seinen besonderen Grund: er wartet auf den kommenden großen Profeten. Es mag ihm — wenn man an die niederländischen Täufer und an die Münsterer denkt — als Bescheidenheit zugerechnet werden, daß er sich nicht selbst für diesen Profeten gehalten hat. Aber es steht ihm doch fest, daß in dieser letzten Zeit, am Ende des fünften Weltreichs — Quintomonarchisten! —, ein gnadenreicher Knecht Gottes im Geiste Eliä[1]) fürtreten wird, der — übrigens, was man nicht übersehen darf, nach vorausgehender Bestrafung der Sünden auch des Volkes[2]) — die treffliche, unüberwindliche Reformation bringen soll[3]).

---

1) Auch dieser Gedanke taucht schon im Jahr 1521 bei Münzer auf, vgl. den Prager Aufruf Seidemann, Münzer S. 124 „durch den geist Eliä... wirstu das nicht tun, so wirt dich gott lassen dorch den türken ym zukünftigen Jahr erschlagen" und Brief vom 15. Juni 1521 ZKG. XXIII 434 modestiam docet spiritus non carnis, quae omnibus electis dei in candelabro pateat veritatis, quae etiam moderatissimo servo Eliae prophetae non sit contraria, ubi (exceptis 150 sacerdotibus) mille interfecit vates Baalim; tunc enim maxime modestus fuit, quoniam carnalibus videbatur furibundus.

Man bemerke diese Erwartung des kommenden Profeten auch wegen der Rolle, die sie später in Holland und namentlich in Münster gespielt hat.

2) Ausgetr. Emplößung S. 17 Jordan Soll die heylig kirch durch die bitter warheyt vernewt werden, so muß ein gnadenreycher knecht gottes herfürtreten im geist Helie und muß alle ding in den rechten schwanck bringen ... auf daß sie mit dem allerhöchsten eyfer durch brünstigen ernst die Christenheit fegen von den gottlosen regenten. Auch muß vorhin das volk ganz hart gestraft werden umb der unördenlichen lust wegen, die also üppig die zeyt verkurtzweylen on allen eyn bleybenden muth zur ernsten betrachtung des glaubens.

3) Auslegung von Daniel 2 C 1ᵛ Es ist war und weiß vorwar, das der geist gottis itzt vilen außerwelten frummen menschen offenbart eine treffliche, unüberwintliche, zukünftige Reformation... es muß volfüret werden, es wehre sich gleich ein itzlicher wie er will ... das werk geht itzt im rechten schwangke vom ende des funften reichs der welt. Auslegung von Luc. 2 Förstemann, Neues Urk. Buch S. 244 So nun die cristenheit soll wider aufgericht werden, so muß das gemein volk bitten und warten auff einen newen Johannem, auff einen gnaden-

Diese Hoffnung entbindet aber nach Münzer niemand von der Pflicht, jetzt schon, soweit er es kann, den Anfang zu machen. Er hat mit den leidenschaftlichsten Worten die Fürsten von Sachsen aufgefordert, sich selbst an die Spitze zu stellen, den Niedrigen zu ihrem Recht zu verhelfen und die Gottlosen auszurotten; wie Christus ja im Gleichnis den Seinigen geboten habe, seine Feinde vor seinen Augen zu erwürgen. Wenn Vater Leisetritt und Bruder Sanftleben — so pflegt er Luther zu nennen — darüber anderer Meinung ist, so ist das nur Kreuzesscheu und ein Beweis für seinen „gedichteten" Glauben. Denn es ist bloße Rederei, wenn Luther behauptet, daß etwas wie die Beseitigung der Gottlosen allein durch die Kraft Gottes ohne Zutun des Schwerts vollführt werden könne. Zum Erwürgen gehört das Schwert, und die Fürsten — hier erinnert Münzer sich plötzlich an die andere Seite der fürstlichen Stellung — haben das Recht, das Schwert zu führen [1]). Gewiß, das Unternehmen ist gefährlich, ja unmöglich. Die Welt wird sich dagegen aufbäumen. Aber hier gilt es dann, zunächst das auferlegte Kreuz zu tragen und dabei den Glauben als die Kraft zum Unmöglichen zu bewähren [2]). Schließlich wird Gott doch den Sieg verleihen, denn der Schaden in der Christenheit ist zu groß.

Mit dieser letzten Wendung hat Münzer schon vor seinem Zusammenbruch im Bauernkrieg auch die ihm Nahestehenden und von ihm Angeregten nicht allgemein überzeugt. Die Aufforderung zum Angriff auf die Gottlosen, zur rücksichtslosen Anwendung der Gewalt erschien doch allzu unverträglich mit der Grundlehre vom Kreuztragen, vom Mit-Leiden mit Christo und zumal mit der Bergpredigt und ihren Worten vom Hinhalten des Backens und vom Preisgeben des Rocks.

---

reichen prediger, welcher den glauben allenthalben erfaren hat, ebenda So nun die heilige kirch durch die warheit soll ernewet werden, so mus ein gnadenreicher knecht gottes herfurtreten im geist Helie.

1) Auslegung von Daniel 2 C 2 Darumb yr aller thewrsten liebsten regenten leredt ewr urteil recht auß dem munde gottis und last euch ewre heuchlisch pfaffen nit verfüren und mit getichter gedult und gute auffhalten. Dann der stein an hende vom berge gerissen ist groß worden, die armen laien und bawren sehn yn viel scherfer an denn yr. Ja got sey gelobt, er ist so groß worden, wann euch andere herren odder nachpawren schon umb des Evangeliums willen wolten verfolgen, so wurden sie von yrem eygen volk vertrieben werden Ebenda D 1 v Solt yhr nu rechte regenten sein, so müßt yhr das regimenth bei der worzeln anheben und wie Christus befolen hat, treibt seine feinde von den außerwelten. Dann yhr seyt die mittler dazu. Lieber gebt uns keyne schale fratzen vor, das die kraft gottes es thun soll an ewr zuthun des schwerts D 2 drumb lasset die ubeltheter nit lenger leben, die uns von Gott abwenden. Dann ein gottloser mensch hat kein recht zu leben, wo er die frumen vorhindert Deut. 13.

2) Ausgetr. Emplößung S. 11 Jordan der glawb mit alle seynem ursprunge halt uns unmöglich ding für, welche die zartlinge nimmermehr wehnen, daß sie ins werk kumen sollen S. 12 Ja es dünkt untzeliche leut mechtig groß schwermerey seyn, sie künnen nit anderst urteylen, dan das es unmüglich sey, das ein solches spill sollt angerichtt und vollfüret werden, die gottlosen vom stul der urteyl zu stoßen und die nidrigen groben erheben. Auslegung von Daniel 2 D 2 Aber yhr werdet darüber ein grosses Creutz und anfechtung müssen leyden, auff daß euch die forcht gottis erkleret werde, das mag on leyden nicht geschehen, aber es kost euch nichts mehr dann die ferligkait umb gots willen gewoget.

So blieben andere: Karlstadt, der schon von Münzers Geheimbund nichts wissen wollte[1]), die Züricher, die Mehrzahl der süddeutschen Täufer und Melchior Hoffman dabei stehen, daß es nur gälte, den ja in Bälde eintretenden Anbruch des Gottesreichs in Geduld abzuwarten.

Um so größeren Eifer wendete diese Gruppe dann darauf, das Gemeindeleben im Innern so auszubauen, daß die Art der Gemeinde als einer von der Welt abgeschiedenen Geistesgemeinschaft unzweideutig sichtbar wurde: völliges Abtun der äußeren Zeremonien, insbesondere der Bilder, Erwachsenentaufe gedacht als Geistestaufe, Brotbrechen zum Zeichen der Gemeinschaft, Befolgung der Mahnungen des Geistbegabten, der den Gemeindegliedern auch vorschreibt, „wie schlecht das kleyd sein soll, wie eyn yedes gehen, wie viel falten der schurz" [2]), Einfachheit des äußeren Lebens, strenge Handhabung des Bannes[3]) und der Zucht; dazu eine von der stetigen Hilfsbereitschaft bis zum förmlichen Kommunismus fortgehende Willigkeit, den Bruder im Aeußeren zu unterstützen.

Der „Welt" gegenüber die rein leidentlich ablehnende Haltung nach dem Grundsatz des Nichtwiderstehens gegen dem Uebel: also keine Uebernahme eines obrigkeitlichen Amtes, kein Schwören, kein Prozeßführen, kein Waffentragen, keine Beteiligung am Krieg, kein Zinsnehmen, kein Halten von Knechten, und — wenn sich daraus Zusammenstöße ergaben — geduldiges Ertragen der Folgen als des Kreuzes, das Christus auferlegte.

Jedoch — das muß gegenüber heute obwaltenden Mißverständnissen stark unterstrichen werden — in diesem verneinenden Grundsatz des Nichtwiderstehens gegen dem Uebel erschöpfte sich bei ihnen auch die Pflicht, die sie aus der Bergpredigt für ihr Verhalten gegenüber der Welt herauslesen. Die Liebe in dem hohen Sinn zu fassen, wie Luther es wieder gelehrt hatte, als Willen zur Gemeinschaft selbst mit dem Feind, war auch diese Gruppe so wenig wie Tolstoi später geneigt. Mit geradezu rohen Worten, dazu noch in dem Glauben, eine tiefe, bisher verkannte Weisheit mitzuteilen, hat Karlstadt es ausgesprochen, daß der Nächste nicht jeder beliebige Mensch, sondern nur der zur eigenen Gemeinschaft gehörige Bruder sei. „Wenn ich auch das perlin nicht darff für die sew werfen, so muß von nöten folgen, daß ich nit eyn yegliches thier, das ein menschlich haut an sich tregt und gestalt eines menschen hat, für meinen nechsten achten soll, sondern für ein sawe, der ich die beste werk des nechsten nit darff beweisen." „Nun sollen wir denen nit eyn freuntlich wort mitteilen oder grüßen noch sye zu hauß nehmen, die Christi lere nit haben." Ja er erklärt unter Berufung auf Luk. 14, 26 „man kann den nechsten hassen, verfolgen und töten von wegen der liebe

1) Vgl. seinen Brief an Münzer bei Seidemann, Münzer S. 128.

2) Franck Chronika S. 445 v.

3) Franck Chronika S. 445 v und ist des Bannens in jren gemeinen viel, also daß schier eyn yede gemein die andere in bann thut, wer sich nit in allen Dingen unterschreibt. Und ist schier ein solche freiheit zu glauben bey jnen als im Bapstumb.

Gottes" [1]). — Und solchen Grundsätzen hat mit wenigen Ausnahmen das tatsächliche Verhalten der Täufer entsprochen. Franck muß es ihnen nachsagen: „Erzeygten sich in vil leydens gedultig, demutig ... hiessen einander brüder, wer aber ihrer Sekt nit ware, den grüßten sie kaum" [2]).

Derartige Beobachtungen waren es, die Männer wie Denck und Franck auch am Täufertum irre machten und sie veranlaßten, noch um einen Schritt weiter von Münzer abzurücken. Franck hält zwar die Erwartung des jüngsten Tages [3]), die Lehre von der Bedeutung des Kreuzes und insbesondere den Glauben an ein persönliches Bewußtsein der eigenen Auserwählung fest. Aber nach den Erfahrungen, die er in den verschiedenen Kirchen gemacht hat, dünkt es ihm unmöglich, die auserwählten Gottesfreunde in einer förmlichen Gemeinschaft zu sammeln. Er hat die Tragik tief empfunden, daß jede Gemeinschaftsgründung in der Gefahr steht, den Gedanken, der sie hervorgebracht hat, selbst wieder in den sich verfestigenden Formen zu ersticken. Alle Gemeinschaft in religiösen Dingen, meint er, trage die Versuchung zur Heuchelei in sich. Deshalb greift er wieder zurück auf Luthers Gedanken einer unsichtbaren Kirche — die unparteiische, geistliche, unter alle Heiden verstreute Kirche, wie er sie nennt —; nur daß er alles davon abstreift, was eine Gemeinschaft bedeutet, und deshalb auch keinerlei praktische Folgerungen damit verknüpft. Es kann nur der einzelne für sich seinen Weg gehen. Trifft er einen andern, der ihm gleichgestimmt ist, so ist das schön und erfreulich. Aber ein engeres, dauerndes Verhältnis kann sich, darf sich dabei nicht ergeben; sonst würde sofort eine „Rotte und Parthey" daraus. — Damit geht Hand in Hand ein fast völliges Zurücktreten des sozialen Sinns [4]). Franck hat über den Bauern-

---

1) Alle diese Stellen in „Von den zweyen höchsten gebotten der lieb Gottes und des nächsten." Karlstadt leitet seine Deutung der Nächstenliebe mit den großspurigen Worten ein „drumb das diß gebott biß auf diesen tag ungenügsam verkleret ist ... von den hohen meystern ist es kaum angerührt." Er, der doch ehedem scholastische Theologie studiert hatte, weiß offenbar nicht, daß die Scholastik gerade den Begriff des Nächsten eifrig erörtert hatte (vgl. oben S. 165); noch viel weniger merkt er, daß seine Deutung nur ein gewaltiger Rückschritt nicht bloß hinter Luther, sondern auch hinter die Scholastik war.

2) Franck Chronika S. 444 v. Vgl. auch Franck Chronika S. 448 v Ich wollt dißer weren der innerlichen welt und sünden so frey und abgestorben, als sy sich bedunken der äußerlichen. Ich mein der Eigenlieb, geistlichen hochfart, sicherheit, frevelem urteil.

3) Chronika S. 248 r Und schickt sich mit gewalt zum jüngsten tag, das ich acht, wir dorffen nit fast sorgen, wie wir unsere unmündige kinder wöllen. — Maßgebend ist dabei auch für Franck der trostlose Zustand der Kirchen, die Vorherrschaft namentlich des „gedichteten" Glaubens. Gerade die Bestimmtheit, mit der Franck in Bälde den Zusammenbruch erwartet, bildet den Grund für seine „Gelassenheit."

4) Dabei wirkt auch mit, daß Franck sich in nicht geringem Maß als Geistesaristokraten fühlt. Bezeichnend dafür ist das beflissene Lob, das er überall dem Erasmus spendet Chronika S. 335 v „wie Erasmo und andern gelerten und gottseligen zu unsern Zeiten von yren mißgünstigen täglich geschieht S. 419 r (Luther) bracht die heilig schrifft in Teutsch, wie Erasmus in Latein, wieder an tag S. 453 r darumb haben wir im Newen Testament des geists, wie Erasmus will, gar kein gepot von eusserlichen dingen." Mit Erasmus fühlt er sich in seiner Stimmung am meisten verwandt; nur hat er dabei

krieg — und wohlgemerkt, er nicht in der Hitze des Kampfes selbst — viel härter geurteilt als Luther [1]) und das Recht der Obrigkeit mit Gründen gestützt, die ein gutes Stück Menschenverachtung in sich schließen [2]). Die bestehenden politischen und sozialen Formen: Kaisertum und Demokratie, Adel und Leibeigenschaft wertet er als kühler Betrachter, der die geschichtlichen Gründe ihres Werdens kennt und neben den Schäden überall auch die Vorzüge wahrnimmt. Doch tadelt er die Demokratie heftiger als das Kaisertum [3]), und von einer Revolution will er so wenig wie Luther etwas wissen [4]). Aber am auffallendsten ist, daß er das Wirtschaftliche kaum berührt. Es bedeutet tatsächlich nicht viel, wenn er das Eigentum für der Natur zuwiderlaufend erklärt und einer vorsichtig bemessenen Gütergemeinschaft das Wort redet; denn in beiden Fällen nimmt er nur überlieferte philosophische und theologische Lehrmeinungen auf [5]). Praktisch ernsthafte Vorschläge für eine Besserung zu machen, fühlt er sich nicht gedrungen; bloß gelegentlich fallen über Zehnten und Fürkauf [6]) ein paar Bemerkungen ab [7]).

---

die für ihn niederdrückende Empfindung, daß es ihm an der Gelehrsamkeit fehlt, um es dem Erasmus gleichzutun.

1) Chronika S. 36 r Aber wie zu unsern Zeiten das wort der ermanung bei wenigen gilt und wie man in der Baurischen auffrur gesehen, da man die freiheit des geists gelert und die falschäugigen nach fleischlicher lust trachteten S. 237 r da war es zeyt, das jn Gott jren kolben zeyget, die larven, schandtedel und narrenkappen von den augen riß, das sy in eins andern namen lerten kriegen, dann je in seines suns Christi Jesu; drumb nam er jn hertz, mut und syn, daß sy, allein die feind ansichtig, zu eittel weiber wurden S. 435 v die die schrifft dahin zogen und deuteten, dahin es sich eben reymet, wie eyn schneck zu einem jagdhundt oder als der teufel zum Apostel. Für die freyheit des geystes lerten sie die freiheit des fleisch und hielten mit dem Evangelio übel hauß.

2) Chronika S. 239 v derhalb ist alle öberkeit von gott zugleich gut und böß ... also daß die oberkeit das mittel ist, dadurch Gott das wild tier vieler köpf, die welt mein ich, und den wilden ungezämpten bövel in einer Ordnung und regiment behielt.

3) Chronika S. 174 v (bei der Demokratie) ward erkannt — diß leret auch tägliche erfarung, das bey sovil hirten übel gehüt und böß regiment war, ja viel gerumpel kriegs und auffrur.

4) Chronika S. 236 v und ward auffrur wie billich mit tyranney begabt wie wiederum tyranney mit auffrur gestraft und begabt muß werden S. 237 v daß Gott kein auffrur je gefallen, gewalt leiden und nit auffruren lert.

5) Vgl. die Zusammenstellung von Francks Anschauungen bei A. Hegler, Geist und Schrift S. 182 f. Die vorsichtige Bemessung des wünschenswerten Kommunismus und die Beurteilung der altchristlichen Gütergemeinschaft zeigen deutlich Luthers Einfluß. Ueber die philosophischen Vorgänger vgl. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer und seine Quellen (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. Jahrg. 1919. 11. Abh.).

6) Chronika S. 250 r dartzu wird Gott die rechten heuschrecken (ich meyn die fürkäuffer) schicken.

7) Von Schwenckfeld ausführlich zu reden, besteht in diesem Zusammenhang kein Anlaß. Denn er hat es nicht zu einem scharf ausgeprägten Standpunkt gebracht. Die verschiedenartigen Antriebe, die er zu vereinigen strebt, sind am einfachsten aus seinem Judicium über die Augsburgische Konfession (Corp. Schwenckfeldianorum III 862 ff.) zu ersehen. Auch er betrachtet die unsichtbare Kirche, die Kirche Christi, die weder hie noch da, weder zu Rom, Wittenberg, Zürich, bei den Teuffern in Mehrenland noch anderswo angebunden ist, als die wahre Kirche (III 880, 24). Aber er will darum doch

Diese drei Standpunkte: Münzer, die Leidentlichen, Seb. Franck haben sich in der Geschichte der schwärmerischen Bewegung immer wiederholt und abgelöst.

Der Gedanke, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten und im Zusammenhang damit eine umfassende politische und soziale Reform durchzuführen, taucht in der englischen Revolution von neuem auf. Aber wie die Macht des Bestehenden sich als stärker erweist, schon unter Cromwell, „klären sich", wie man zu sagen pflegt, die enthusiastischen Richtungen ab zu einer Haltung des geduldigen Sichschickens und das Soziale nimmt, soweit es überhaupt aufrecht erhalten wird — bei den Quäkern —, die Richtung auf die Pflege des Allgemeinmenschlichen.

Wirklich durchgesetzt hat sich damals nur das dem letzten der drei Standpunkte Entsprechende, das, was sich auf den einzelnen bezog: die allgemeinen Menschenrechte. Aber man sieht hier im großen das wieder, was sich bei Seb. Franck schon vorgebildet zeigte. Denn wenn man die Verkündigung der allgemeinen Menschenrechte als eine große geschichtliche Errungenschaft preist — und wer möchte leugnen, daß sie eine solche sind? —, so soll man darüber nicht vergessen, daß ihre Verkündigung gerade für die Ursprungsländer zugleich eine starke Abschwächung des Gemeinschaftssinns bedeutete. Sie werden in England und Amerika nicht nur der Ausgangspunkt für eine Staatsauffassung, die die bürgerliche Freiheit als Freiheit vom Staat entwickelt, sondern sie drängen auch, indem sie das Recht eines jeden auf Bewegungsfreiheit betonen, die Rücksicht auf den Nebenmenschen innerhalb des Wirtschaftslebens zurück [1]). Es genügt auf die Tatsache hinzuweisen, daß in beiden Ländern die neuere soziale Bewegung kaum hat Fuß fassen können — erst in jüngster Zeit scheint sich darin in England ein Umschwung anzubahnen — und daß für eine soziale Gesetzgebung selbst heute dort nur mäßige Stimmung vorhanden ist. Es lag vielmehr in der Natur der Dinge, daß der den allgemeinen Menschenrechten freigegebene Wettbewerb vorwiegend dem Kapitalismus und dem Industrialismus zugute kam. Von dem, was die Landarbeiter in der großen Revolution für sich begehrten, ist so gut wie nichts verwirklicht worden. Und noch deutlicher spricht die Tatsache, daß Nordamerika, das von Natur zum Agrarland bestimmt schien, dem Kapitalismus anheimgefallen ist, und daß dort auch die Landwirtschaft im kapitalistischen Geist betrieben wird.

Es sieht ganz so aus, als ob wir dieselbe Aufeinanderfolge in unsern Tagen nochmals erleben sollten. Hinter denen, die in der Zeit der Revolution mit reli-

---

die sichtbare Kirche d. h. „die Christliche versammlung noch einicherley gute Kirchenordnung oder gehorsam, so mit der H. Schrift stimmt", nicht verachten (880, 31). Deshalb ist er, im Unterschied von Franck darauf ausgegangen, gewisse, wenn auch lose Gemeinden zu gründen. Aber er bringt es nirgends zu einem klaren Verhältnis zwischen der sichtbaren Ordnung und der unsichtbaren Kirche: kein äußeres Mittel, weder Sakrament noch Wort, erzeugt den Glauben; dadurch entsteht nur der gedichtete Glaube — und doch will Schwenckfeld weder die Taufe abschaffen noch den äußeren Dienst verwerfen. Er fordert nachdrücklich mit Münzer den gläubigen Prediger, Person und Amt sei nicht zu trennen (917, 29 ff.); aber er will deshalb doch kein Donatist sein (911, 24). Er predigt das geduldige Leiden, das Kreuztragen, aber er erkennt daneben nicht nur die Obrigkeit als solche an, sondern tritt auch dafür ein, daß ein Christ selbst Oberer sein könne (932, 1 ff.).

1) Näheres darüber in der nächsten Abhandlung.

giösen Gründen für eine stürmische Sozialisierung eintraten, melden sich bereits die Enttäuschten, die erklären, daß die Religion mit Politik und Sozialismus schlechterdings nichts zu tun habe, und wir finden auch bereits in nicht wenigen Vertretern den einzelnen unter uns, der die oben kennzeichnete mystische Stimmung dazu benützt, um sich völlig auf sich selbst zurückzuziehen.

Ist nun jene Aufeinanderfolge der drei Stufen zufällig oder liegt ihr eine innere Notwendigkeit zugrunde?

Zweierlei kommt darin, wie ich meine, zum Vorschein. Erstens bestätigt das Schlußergebnis, was schon eine einfache Ueberlegung der Sache an die Hand gibt, daß die bei den Täufern sich darstellende Verbindung zwischen einer mystisch gearteten Frömmigkeit und dem sozialen Reformgedanken nicht im inneren Wesen dieser Frömmigkeit selbst begründet ist. Alle mystische Frömmigkeit ist von Haus aus selbstisch. Jeder einzelne macht seine religiöse Erfahrung für sich. Auch die Bergpredigt wird bei diesen Richtungen immer nur von der Seite her aufgefaßt, wie sie dem einzelnen Anweisungen für sein persönliches Verhalten gibt. Deshalb kann eine Reform der äußeren, der sozialen Zustände von dem Mystiker jederzeit nur unter dem Gesichtspunkt erstrebt werden, daß es gilt, Freiheit für seine persönliche Frömmigkeit zu gewinnen, und sie wird nur so lange erstrebt, bis dieses Ziel erreicht ist. Am klarsten vielleicht tritt diese Sachlage bei den Quäkern heraus. Wie George Fox anfängt, Gemeinden zu gründen und Ordnungen in ihnen einzuführen, stößt er damit bei einem Teil seiner Anhänger auf entschiedenen Widerspruch [1]). Begreiflicherweise. Der Grundsatz des inneren Lichts, der dem einzelnen seine schlechthinige Selbständigkeit verbürgt, sperrt sich gegen eine als Gesetz auftretende Form. George Fox muß daher gewisse Einschränkungen an seinem Lehrsatz vornehmen, um den Gemeinschaftsgedanken damit in Einklang zu bringen. Er behauptet jetzt die religiöse Autorität der unter der Wirkung der Kraft Gottes stehenden Versammlung gegenüber dem einzelnen [2]) und macht geltend, daß das Gewissen des einzelnen unter Umständen einer Berichtigung vom Ganzen her (oder durch den Profeten) bedarf [3]). Man sieht hier deutlich die Grenze, bei der die aus dem Gedanken des inneren Lichts zu entwickelnde Pflicht gegen den Nebenmenschen an sich endigt. Der Glaube an das innere Licht kann vermöge der — nicht selbstverständlichen — Annahme, daß dieses Licht in jedem Menschen verborgen glimmt, wohl Gerechtigkeit, Menschenfreundlichkeit und Zu-

1) Vgl. bes. Journal II 198 ff.

2) Vgl. Journal II 204 and now, friends concerning faithful men and women's meetings which were set up in God's counsel: whoever should oppose them and the authority and tenure of them, I say they oppose the power of God.

3) Vgl. bes. Journal II 261 and therefore we see the same rough and high spirit cries now for liberty (which the power and spirit of Christ cannot give) and cries imposition and yet is imposing; and cries liberty of conscience and yet is opposing liberty of conscience... and this spirit cries, we must not judge conscience, we must not judge matters of faith and we must not judge the spirits of religions etc. Yes; they that be in the pure spirit and power of God, which the apostles were, they judge of conscience, whether it be a seared conscience or a tender conscience; they judge of faith, whether it be a dead one or a living one.

trauen zu jedermann bewirken — und wir Deutsche haben es in den letzten Jahren wahrlich erfahren, welcher Segen aus diesen den Quäkern in Fleisch und Blut übergegangenen Tugenden kommen kann —; aber der Antrieb zu einer inneren *Verbindung*, zu einem Zusammenwirken, zur *Liebe* im wahren Sinn ist in ihm unmittelbar nicht enthalten. Er stammt auch bei den Quäkern nicht aus ihrem Grundsatz an sich, sondern aus etwas daneben Hinzukommendem, aus den Bedürfnissen und Erfahrungen des *Gottesdienstes*. Dort empfinden sie die *Gemeinschaft* im Geiste, die die Scheidewand zwischen den einzelnen durchbricht.

Damit hängt das Zweite zusammen, was jene Aufeinanderfolge der Standpunkte offenbart. Die Tatsache des Wandels der Ideale bezeugt an sich schon, daß die schwärmerische Richtung *in sich selbst keinen sichern Maßstab für ihre Forderungen besitzt*. Den *Inhalt* dessen, was sie verlangten, entnahmen die Schwärmer zu allen Zeiten der augenblicklichen wirtschaftlichen und politischen Lage. Er war ein anderer bei Münzer, ein anderer in der englischen Revolution und ist wiederum ein anderer im heutigen Tolstoismus und Bolschewismus. Und doch wollten sie — darauf ist Gewicht zu legen — jedesmal etwas *Endgültiges* schaffen. Denn das Reich Gottes aufrichten heißt etwas Endgültiges schaffen. Aber es war immer schwer oder vielmehr es war unmöglich, aus dem Gottesbegriff abzuleiten, daß *Gott gerade dieses Bestimmte*, wornach man strebte, als etwas Endgültiges und Letztes wolle. Denn, das erprobt sich hier aufs neue: dieser *Gottesbegriff selbst war leer*; er wies nicht einmal in eine sichere Richtung, geschweige daß er ein klares Ziel zeigte. Nicht zufällig haben deshalb diese Bewegungen — im Gegensatz zur Reformation — gerne auf das „Naturrecht" zurückgegriffen. Auf festen Boden kamen sie freilich damit ebensowenig. Denn das Naturrecht ist gleichfalls nur ein Formbegriff, der seinen Inhalt immer erst aus den bestimmten Nöten und Wünschen der Zeit gewinnt.

Heute, wo die ehedem grundlegende eschatologische Erwartung auch in den erregten Kreisen allgemein aufgegeben ist, versucht man es mit einer andern Wendung[1]). „*Religiös denken heißt radikal denken*" lautet das jetzt beliebte Schlagwort. Gott schafft, so erklärt man uns, nie etwas Endgültiges; er ist nie fertig, er fängt immer ganz von neuem an. Und den Willen haben, ihm darin zu folgen, den Willen zu einer *völligen* Umgestaltung der Dinge, das heißt das Werk Gottes treiben und das Reich Gottes aufrichten. Es ist auch ein Zeichen der Zeit, daß zwei so verschieden geartete Geister wie Tillich und Barth in diesen Sätzen übereinstimmen. Aber bei solcher Deutung tritt der Schade im Gottesbegriff nur noch greller heraus. Gott ist nun bloß derjenige, der immer wieder alles umstürzt und neu macht, *ohne daß jemals ein bestimmtes Ziel sich zeigte oder Dauerndes aus seinem Schaffen hervorginge*. „Gott ist nie fertig", aber er scheint auch nie um einen Schritt vorwärts zu kommen. Wenigstens verraten all jene „Einbrüche des Unbe-

---

1) Vgl. dazu auch die Schlußbetrachtung von Em. Hirsch in Deutschlands Schicksal² S. 155 ff.

dingten in das Zeitliche und Bedingte"[1]) dem Menschen nie etwas darüber, was Gott positiv will. Der „Einbruch" gibt immer bloß die Verneinung. Warum er gerade jetzt erfolgt, ob die verschiedenen Einbrüche unter sich einen zusammenhängenden Sinn haben, bleibt dem Menschen immer verschleiert. Deshalb ergibt sich auch nie eine klare Richtlinie, wie die Sache etwa besser zu machen wäre. Was nach einem solchen Einbruch von dem Menschen geschaffen wird, fällt sofort wieder unter dasselbe Gericht[2]). Es hilft auch nicht weiter, wenn bei Barth im Hintergrund des Ganzen die Hoffnung auf das jenseitige Reich Gottes auftaucht. Denn es bleibt dann erst recht dabei, daß Gott der Welt und der Zeit gegenüber — der Welt und der Zeit gegenüber, die er doch selbst geschaffen hat und ununterbrochen schafft, — nur der ewig Verneinende ist. Er scheint „dem Knaben gleich, der Disteln köpft". Oder anders gesprochen: Gott ist dann nur noch ein Name für die ewige Unrast und das Zickzack in der geschichtlichen Bewegung.

Luther ist von seinem inhaltsvoll bestimmten Gottesbegriff aus auch zu andern Schlüssen über das religiöse und staatliche Zusammenleben gelangt. Bei ihm war der Gedanke der unsichtbaren Kirche, den er zuerst in den Mittelpunkt gerückt hat, nicht wie bei Franck und Schwenckfeld nur ein Notbehelf, sondern der gegebene Ausdruck für das Werk, das Gott in der Welt schuf. War Gott mehr als nur das „ganz Andere", war er Liebe, so hieß das, daß er Gemeinschaft wollte; Gemeinschaft mit sich, die aber die Gemeinschaft der Menschen untereinander als notwendige Folge in sich schloß. Diese Gemeinschaft sah und empfand Luther als eine Wirklichkeit, obwohl sie sich in einer unsichtbaren Kirche darstellte. Denn Luther wußte etwas von dem lebendigen Verkehr, in dem Menschen, auch wenn sie sich nicht kennen, gerade innerhalb des Höchsten miteinander stehen. Er hörte die unsichtbare Kirche reden, selbst wenn gelegentlich nur ein Kind zu ihm sprach, und predigte es ununterbrochen, daß man die „Heiligen" nicht in irgendwelcher nebelhaften Ferne oder in der Vergangenheit, sondern in der nächsten Umgebung suchen müsse. In der so sich erbauenden innerlichen, persönlichen Gemeinschaft erblickte Luther das Reich Gottes, das ewige Ziel Gottes, das Bleibende, d. h. das immer wieder sich Erneuernde und Vollendende in allem Wandel der Geschichte.

Luther wahrt die Unabhängigkeit dieses Ewigen von der Zeit und von allem Irdischen mit voller Strenge. Das Reich Gottes kann, dies betont er gerade gegenüber den Täufern, bestehen selbst unter den allerdrückendsten Verhältnissen. Denn

---

1) Was die Heutigen mit diesem gesuchten Ausdruck meinen, hat Luther einfacher und verständlicher den „Zorn Gottes" genannt. Gerade an diesem Ausdruck tritt der Abstand von Luther besonders deutlich zutage. Denn 1. hat bei Luther der Zorn Gottes die klare Beziehung auf das Sittliche, das Gewissen, die dort wegfällt, 2. offenbart sich bei Luther der Zorn Gottes nur im Dienst der Liebe d. h. des positiv Schaffenden.

2) In seinen letzten Aufsätzen „die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" (Kantstudien B. 27 S. 446 ff.) und namentlich in „Kairos" (Tat 1922 S. 330 ff.) scheint mir Tillich einen Ansatz dazu gemacht zu haben, um ein positives Verhältnis Gottes zur Zeit zu begründen. Aber mehr als einen Ansatz vermag ich bis jetzt nicht wahrzunehmen.

es besteht durch das Wort, das aus Gottes Mund geht, und es ist nur da vorhanden, wo es rein um seiner selbst willen gesucht wird. Trotzdem oder eben darum ist Luther imstande, von diesem Höchsten und Einzigartigen aus die Formen des Weltlebens zu erfassen und sie darnach zu regeln. Die Gemeinschaft der Liebe, die im Reich Gottes begründet wird, muß sich, das war auch seine Ueberzeugung, auswirken im ganzen Gesellschaftsleben. Aber — und damit schied er sich von den Täufern — eben weil es eine Gemeinschaft der Liebe ist, kann sie den Wandel, den sie gegenüber dem Rohen und Verengten bewirken soll, nur zuwege bringen in den Formen und durch die Mittel der Liebe.

Paßt dann dazu der Staat? Die Täufer wollten ihn entweder blind über den Haufen rennen oder als etwas für sie nicht Bestehendes behandeln. Beidemal ohne tiefere Ueberlegung. War es schon merkwürdig, daß Münzer, der die Fürsten als Tyrannen betrachtet, doch die sächsischen Kurfürsten aufforderte, mit ihrem Schwert dem Reich Gottes zu helfen, so war es nicht minder kindlich, wenn die leidenswilligen Täufer den Staat ablehnten, ohne zu ahnen, daß ihr ganzer Handel und Wandel auf eben diesem Staat beruhte. Luther war nicht ebenso gedankenlos. Er hat sich die Frage ganz klar gestellt: wozu braucht es überhaupt neben der Kirche (der sichtbaren und der unsichtbaren) einen Staat? Führt, so würden wir es heute ausdrücken, der Weg zur Einigung der Menschheit im Reich Gottes über die Auflösung von Volk und Staat oder sind Volk und Staat ein Mittel, um jene Einheit zu bereichern und zu vertiefen?

Luther ist dazu gelangt, den Staat anzuerkennen. Denn er sah etwas von der natürlichen Ungleichheit der Menschen, die nicht bloß auf dem Unterschied der Verstandes-, sondern namentlich der Willens- und Charakterkräfte beruht. Und er war nicht, wie schon eine starke Strömung der Schwärmer der Reformationszeit, geneigt, die Macht der wilden Triebe im Menschen zu unterschätzen. Er fand aber auch nichts den Menschen Entwürdigendes darin, wenn jemand die irgendwie begründete Ueberlegenheit des andern anerkannte und sich ihr fügte. Die wahre, die unantastbare, die auf dem Gottesverhältnis beruhende Menschenwürde wurde ja davon gar nicht berührt. Die aus dem natürlichen Kräfteverhältnis erwachsende Ueberordnung eines andern sich gefallen lassen, stand für ihn auf derselben Stufe, wie anerkennen, daß man das Kind seiner Eltern war. Erst innerhalb dieser durch Natur und wohlerworbene Rechte geschaffenen Ordnung begann für ihn die Pflicht der Liebe. Aber da mußte sie auch einsetzen. Ihr Sinn konnte nie darauf hinauslaufen, jene gegebenen Unterschiede zu beseitigen, d. h. eine unabhängig vom Willen des Menschen vorhandene und allen Gleichheitsgelüsten zum Trotz sich immer wiederherstellende Wirklichkeit zu leugnen. Vielmehr wenn Liebe so viel hieß, wie sich gegenseitig dienen, so gewann sie auf Grund jener Unaufhebbarkeiten die bestimmtere Bedeutung, daß der Starke seine Kraft und seine Begabung dazu besitzt, um dem Schwachen zu helfen, wie umgekehrt auch der Schwache, indem er Gott für die auch ihm zum Segen gereichenden besonderen Gaben des andern dankt, doch als sich Einfügender wiederum seinen eigenen Wert empfindet. Damit wurde das, was die Menschen zu trennen schien, etwas Verbindendes und die Ueber- und Unterordnung ein Mittel, um beide Teile

zu heben. Zugleich aber entsprang aus einer derartigen Auffassung notwendig der Antrieb, das, was in der rechtlichen Ordnung dieser Verhältnisse drückend, unerträglich war, nach Billigkeit zu mildern und fortzubilden.

In diesem Sinn verstand Luther auch den Staat. Er schätzt ihn als die Macht, die im Kampf mit der rohen Selbstsucht des natürlichen Menschen — und deshalb auch gegenüber den für sanftere Mittel Unempfänglichen mit hartem Zwang — Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Ordnung begründet und so jene tiefste Menschlichkeit, die sich als Liebe kundgibt, in ihrer breiten Wirkung erst ermöglicht.

Auf solcher Grundlage ist unsere deutsche, die sogenannte organische Staatsauffassung und darüber hinaus unser Gedanke einer umfassenden Menschheitsgemeinschaft entstanden. Beidemal war die Gemeinschaft nicht so gedeutet, daß natürlich vorhandene Ungleichheiten in eintönige Gleichheit verwandelt werden sollten. Sondern wie innerhalb des Verhältnisses von Mensch zu Mensch gerade die Ungleichheit die Bedingung für eine tiefer gefaßte Verbindung wird, so sollte auch die Herausarbeitung des Eigentümlichen der einzelnen Völkerpersönlichkeiten die Grundlage für eine aus dieser Besonderung der Gaben erwachsende Völkergemeinschaft bilden. So verstanden schloß die Völkergemeinschaft auch den Krieg nicht aus. Hat jedes Volk seinen eigenen, den von Gott ihm verliehenen Beruf und wird es erst dadurch ein Volk, daß es diesen Beruf erkennt, so ergibt sich daraus Recht und Pflicht jedes Volks, sich für das ihm besonders Anvertraute zu wehren. Die Entscheidung des Kriegs stellt dann das Urteil — nicht notwendig das Endurteil — Gottes dar, der die Grenzen der Völker bestimmt und aus ihnen allen den großen Plan der Weltgeschichte gestaltet [1]).

Darin scheidet sich unsere deutsche Auffassung scharf von der durch jene Sekten beeinflußten englisch-amerikanischen. Für uns gilt der Zusammenhalt im Staat, die Förderung und Vertiefung der Volksgemeinschaft als ein Gut, das uns höher steht, als die Bewegungsfreiheit des einzelnen. Dort wird umgekehrt der staatliche Zwang als etwas Lästiges empfunden, den man nach Möglichkeit zu beschränken sucht. Und während wir geneigt sind, jedes Volk die ihm zusagenden Einrichtungen entwickeln zu lassen, erblickt man dort in den eigenen politischen Formen das Alleingültige, dem die ganze Welt sich anpassen muß.

Damit haben wir nun den Punkt erreicht, wo wir die zu Eingang gestellte Frage beantworten können.

Als die wahren Träger des Fortschritts, als die Männer von heute dürfen die Schwärmer nur unter einer doppelten Voraussetzung gelten. Wenn man nämlich

1. jene verdünnte, die Gewissensbeziehung vernachlässigende mystische Frömmigkeit als die heute allein noch mögliche betrachtet, und

2. die Anschauung teilt, daß die englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung die unbedingt und allein richtige sei [2]).

---

1) Vgl. dazu das die Gedanken Luthers bewußt weiterführende schöne Büchlein von Paul Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza 1923.

2) Bei Troeltsch macht sich in seinen Soziallehren der eigene politische Standpunkt überall höchst aufdringlich bemerkbar. Er beeinflußt allenthalben nicht bloß seine Beurteilung,

Wir bestreiten es heute nicht, daß auch die Schwärmer ihre Sendung gehabt haben. Sie waren an ihrem Platz, wo man in den Reformationskirchen vergaß, durch die dogmatischen Formeln hindurch zur Sache, d. h. zu Gott zu dringen, oder wo das Luthertum unter dem landesherrlichen Kirchenregiment unbeweglich zu werden drohte. Wir verkennen es auch nicht, daß der Angloamerikanismus, der dem einzelnen innerhalb des Staates ein reiches Maß von Bewegungsfreiheit verstattet, dafür an der gesellschaftlichen Sitte ein mächtiges Mittel der Erziehung und Bändigung der ungeschlachten Masse besitzt.

Aber nicht die Schwärmer, die bloß aufrüttelten, sondern Luther hat die inhaltsreiche, die schöpferische religiöse Wahrheit vertreten. Und sein Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont, steht dem letzten Sinn des Christentums näher als der andere, dem die „Freiheit" das ein und alles ist. Uns dünkt eine Einebnung der Standesunterschiede, die dafür die viel peinlichere Abstufung nach der Zahl der erworbenen Millionen schafft, ebensowenig begehrenswert, wie eine staatliche Freiheit, innerhalb deren es doch dem einzelnen tatsächlich unmöglich ist, gegenüber dem Druck der öffentlichen Meinung sein selbständiges Urteil zu behaupten.

Deshalb stehen wir zu Luther und grüßen wir den, der am heutigen Tage von der Wartburg herbeieilte, um sein Werk an Stelle des im schwärmerischen Geist Begonnenen aufzurichten.

---

sondern auch schon die Auffassung und Darstellung. Am lehrreichsten vielleicht ist seine Abstufung von Gladstone und Bismarck. Bei dem „liberalen" Gladstone ist er sehr geneigt, (vgl. S. 769 A. 418), aufrichtige Frömmigkeit auch als Triebfeder seiner Politik anzuerkennen, während Bismarck ihm nur als der „Gewaltpolitiker" gilt. Andere werden denken, daß sich die Christlichkeit des Staatsmanns Bismarck mit der Gladstones recht wohl messen könne. Troeltsch hat kein Auge dafür, daß Gladstones „Liberalismus" in allem die gefestigte Macht des englischen empire voraussetzt, und daß man auch in der Form des „Liberalismus" entschlossene Machtpolitik betreiben kann.

8. Die Kulturbedeutung der Reformation[1]).

Wer in heutiger Zeit einen Gegenstand, wie den von mir bezeichneten zu behandeln unternimmt, sieht sich sofort vor eine schwere grundsätzliche Frage gestellt. Spengler hat im 2. Band seines Werks S. 263 die kühlen Worte geschrieben: „Ein Herrscher, der die Religion in der Richtung auf politische, praktische Ziele verbessern will, ist ein Tor. Ein Sittenprediger, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede, Versöhnung in die Welt der Wirklichkeit bringen will, ist ebenfalls ein Tor. Kein Glaube hat je die Welt verändert und keine Tatsache kann je einen Glauben widerlegen." Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Anschauung einer zumal unter den Geschichtschreibern weithin verbreiteten Stimmung entspricht. Auch wo man es ablehnt, mit Karl Marx die Religion selbst samt der übrigen „Ideologie" auf die wirtschaftlichen Vorgänge zurückzuführen, betont man doch gerne die strenge „Eigengesetzlichkeit" der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung gegenüber allem Sittlichen und Religiösen. Natürlich bestreitet kein ernsthafter Forscher, daß die Religion an gewissen Wendepunkten, wie z. B. eben in der Zeit der Reformation, tief in den Gang der Ereignisse eingegriffen habe. Die Tatsachen liegen ja offenkundig vor. Aber sie hat nach dieser Auffassung doch immer nur mitgewirkt. Das Ausschlaggebende war auch in solchen Fällen nicht das Religiöse, sondern die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Der Glaube bildet eine Welt für sich, zu der jedermann Stellung nehmen mag, wie es ihm beliebt. Der wirkliche, im Leben stehende Mensch hat sich nie darnach gerichtet oder, wenn er sich darnach zu richten meinte, sich dies nur vorgeredet. Der strengen Wissenschaft, die sich nicht mit den Träumen, sondern mit den tatsächlichen Antrieben der Menschen zu befassen hat, geziemt es, diese nüchterne Wahrheit auch im Gang der Geschichte aufzudecken[2]). — Erst recht gilt dies von der Geschichte der

1) Vortrag, gehalten in Berlin, Pfingsten 1911, wiederholt in Stuttgart, 3. Januar 1918.

2) Schroff tritt dieser Standpunkt in dem Buch von E. Fueter, Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492—1559, München und Leipzig 1919, zutage. Hier wird die Reformation geradewegs totgeschwiegen. Aber auch Johannes Haller in seinem Vortrag „Die Ursachen der Reformation" Tübingen 1917 nähert sich ihm stark. Seine Einschätzung der Reformation beruht auf zwei von ihm aufgestellten Sätzen: 1. auf dem immer wiederholten, „daß das allermeiste, was Luther sagte und forderte, ja eigentlich alles, schon vor ihm gesagt und gefordert worden war", 2. auf der Behauptung: „Luthers Auftreten zündete nicht darum, weil er die Lehre Roms von Ablaß und Gnade bestritt und bekämpfte, sondern weil er sich gegen die Macht der Kirche erhob." Der erste Satz wird durch das aus Doumergue entnommene Wort des Faber Stapulensis nur recht mangel-

Kultur. Auch hier, wenigstens in den Anfängen der Menschheit, eine starke Mitwirkung der Religionen. Aber, man weiß das seit Comte, der wirkliche Fortschritt der Kultur vollzieht sich gerade in der Befreiung von der Religion. Vollends mit der Renaissance kehrt sich das Verhältnis um. Die Kultur treibt jetzt ihrerseits die Religion vorwärts. Diese mag dann innerhalb der allgemeinen Fortschrittsbewegung noch eine gewisse Unabhängigkeit behaupten: zuweilen als Stütze des Aufstiegs, sofern sie das Errungene mit einer höheren Weihe umgibt, ebenso oft freilich als Hemmung, wenn sie vermöge der ihr eigenen Zähigkeit das anderwärts bereits Ueberwundene noch festhält und verteidigt. Die schöpferischen Kräfte jedenfalls entspringen nicht aus ihr, sondern aus dem sich ununterbrochen steigernden allgemeinen Lebensdrang.

Daneben steht jedoch eine Anschauung, wie sie M. Weber in seiner berühmten Abhandlung über den Geist des Kapitalismus vertrat. Der von ihm versuchte Nachweis, daß etwas scheinbar so weit von der Religion Abliegendes wie die neuzeitliche Wirtschaftsform doch zuletzt in religiösen Antrieben wurzle, hat seines Eindrucks nicht verfehlt [1]). Und man darf vielleicht annehmen, daß die Verallgemeinerung dieser Betrachtungsweise, die er in seinen Aufsätzen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen durchgeführt hat, noch weiter wirken wird. Aber die Auseinandersetzung mit ihm hat sich bisher weit mehr mit seinen Einzelaufstellungen, als mit dem Grundsätzlichen befaßt. Auch Troeltsch ist noch in seinem letzten Werk dem Gegensatz, um den es sich hier handelt, eher ausgewichen; immerhin ist es wohl bezeichnend, daß er bei der Gesamtwürdigung der neuzeitlichen Kultur dem „konfessionellen Zeitalter" nur die Bedeutung eines Rückschlags oder eines Uebergangs zuzuerkennen sich veranlaßt gesehen hat [2]). Die

haft gestützt. Sieht Haller nicht, daß es ein Unterschied ist, ob jemand als bloßer Ausleger der Gedanken eines andern (des Paulus), dazu fußend auf einer nie ganz abgerissenen Ueberlieferung (vgl. Holl, Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung, Festgabe für Harnack, S. 73 ff.) das sola fide aus Paulus entnimmt oder ob einer, der selbständig, auf Grund von ihm vertiefter sittlicher Anschauungen in eine verzweifelte innere Lage gedrängt worden war, die paulinischen Anschauung als die ihn befreiende Lösung wieder entdeckt? Was aber das zweite anlangt, so begreife ich nicht, wie Haller sich ein wirkungsvolles Bekämpfen der Macht der Kirche vorstellt ohne das gleichzeitige (oder vielmehr vorausgehende) Bekämpfen der Lehre. Die Macht der Kirche beruhte doch auf ihrer Lehre; auf dem Glauben, daß sie in ihrer bestehenden Form die von Christus gestiftete Anstalt sei. Bestritten haben diesen Glauben vor Luther schon andere, aber erst Luther vermochte ihn zu zertrümmern, weil er die Gewissen zu überzeugen vermochte, daß der Weg zu Gott nicht über die unbedingte Auktorität der Kirche führe. Und das Ueberzeugende war eben Luthers Rechtfertigungslehre.

1) Vgl. auch sein von dem Hallers und Fueters stark abweichendes Urteil über die Bedeutung der Religion im Reformationszeitalter Ges. Aufs. z. Rel.-Soz. I 163 „in einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war, an der Zulassung zum Abendmahl die soziale Position des Christen hing, die Einwirkung des Geistlichen in Seelsorge, Kirchenzucht und Predigt einen Einfluß übte, von dem — wie jeder Blick in die gesammelten „consilia", „casus conscientiae" usw. ergibt — wir modernen Menschen uns einfach keine Vorstellung mehr zu machen vermögen, sind die in dieser Praxis sich geltend machenden religiösen Mächte die entscheidenden Bildner des „Volkscharakters".

2) Der Historismus und seine Probleme S. 764 „(die moderne Welt) beginnt mit dem Spätmittelalter, mit den Anfängen des souveränen und absoluten Staates, dem zugleich

Frage bleibt also bestehen, ob die Religion die Menschen wirklich dauernd zu wandeln die Kraft besitzt und ob die aus ihr fließenden Antriebe gegenüber den „natürlichen", d. h. den wirtschaftlichen, soziologischen, politischen sich zu behaupten und aufzukommen vermögen.

Geht man mit ihr an Luther heran, so ist man davon überrascht, daß er selbst einer Anschauung, wie sie etwa Spengler vertritt, in weitem Umfang zuzustimmen scheint. Wenn man ihn zugespitzt gefragt hätte, ob sein Evangelium darauf hinausliefe, die Kultur auf eine höhere Stufe zu heben, so würde er gewiß zunächst mit einem runden Nein erwidert haben. So schroff, wie er es im einzelnen Fall den Bauern gegenüber tat, hätte er dann auch grundsätzlich erklärt: „Mein Evangelium hat nichts zu schaffen mit den Dingen dieser Welt. Es ist eine Sache für sich, die ausschließlich die Seelen angeht. Die Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens zu fördern und zu schlichten, ist nicht meines Amts, sondern der hiezu Berufenen: des Kaisers, der Fürsten, der Obrigkeiten. Und die Quelle, aus der sie dabei schöpfen müssen, ist nicht das Evangelium, sondern die Vernunft, das Herkommen und die Billigkeit" [1]).

Es kam ihm in der Tat alles darauf an, die Unabhängigkeit und die Eigenbedeutung der Religion den Zeitgenossen wieder zum Bewußtsein zu bringen. Die Religion ist ihm nicht nur der Höchstwert, in dem die andern Lebenswerte gipfeln und sich zusammenfassen, geschweige daß sie als Mittel für irgendeinen andern Zweck, etwa den der Kultur, der Weltbeherrschung oder der Lebenstüchtigkeit dienen dürfte. Sie gilt ihm überhaupt nicht als ein „Wert", den man mit irgendeinem andern vergleichen oder dadurch steigern könnte. Sie beruht ihm vielmehr auf einer für sich bestehenden Beziehung, auf einem Sollen, auf einer ursprünglichen, schon in der Tatsache, d. h. dem Geschenk des Lebens an sich begründeten und durch die Gabe des Christus vertieften Verpflichtung; einer Verpflichtung, die unverändert bleibt, mögen die sonstigen Bedingungen des Daseins sich gestalten, wie sie wollen.

---

das Aufkommen einer wieder souveränen, freien und individuellen geistigen Bildung sowie eine ungeheure Steigerung der intellektuellen und technischen Zivilisation entspricht. Das konfessionelle Zeitalter des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des dreißigjährigen Krieges und der englischen Revolution, die der letzte Akt der großen Kirchenrevolution ist, bedeutet einen Rückschlag und ein Zeitalter des Uebergangs. Darauf folgt das Zeitalter der vollendeten absoluten Monarchie und der großen Mächte, zugleich das Zeitalter der großen neuen Philosophie und einer internationalen jetzt weltlichen künstlerischen und literarischen Kultur, ausmündend in die Aufklärung und in die amerikanische und französische Revolution."

1) Vgl. z. B. WA LII 268, 25 ff.: Ich alß ein Prediger und von Christo gesandter soll dich nichts vom haußhalten, vom ackerbaw, vom weib nemen, von der narung und anderm lehren. Denn zu solchem hat dir Gott dein vernunfft geben. Wo du aber dich in vil ding nicht recht kannst schicken, da magst Juristen und andere welt weyse leut zu brauchen, die darinn radten können. Mein befelh aber unnd regiment gehet nur auff die sünde, das ich dich lehre wie du deiner sunden halb hettest ewig müssen verloren sein, wo Christus dafür nicht begabet und gnug tun hett WA XVIII 321, 29 ff. so doch das Evangelium sich weltlicher sachen gar nichts annympt und das eußerliche leben alleyn in leyden, unrecht, creutz und verachtung zeytlicher guter und lebens setzt.

Jedoch was bedeutet es daneben, daß Luther die Ordnung der weltlichen Dinge der „Vernunft" zuweist? Geht Luther auch darin mit Spengler zusammen, daß er — nur aus anderer Stimmung heraus, aus Verzweiflung an der „Welt" — der Machtgier und dem Glücksstreben freie Bahn hätte gewähren und beides bloß durch kluge Zweckmäßigkeitsüberlegung und die Rücksicht auf den eigenen wohlverstandenen Vorteil hätte eingeschränkt wissen wollen? So ist Luther tatsächlich vielfach verstanden worden. Allein ihn so verstehen heißt ihn gründlich mißverstehen. Hätte Luther dies gemeint, so wäre er dem Grundgedanken seiner Sittlichkeitslehre, daß der Glaube sich in der Wirklichkeit[1]), in der harten Alltäglichkeit bewähren müsse, an der entscheidenden Stelle untreu geworden. Allein das war nicht der Fall. Wohl sieht Luther mit nüchternem Blick ins Leben: er erkennt, wie unter den Bedingungen des irdischen Daseins sich beim Menschen zunächst das Streben nach Wohlfahrt und Glück regt — ein Verlangen, das Luther nicht gewillt ist, von vornherein und als solches zu verdammen[2]) —; er erkennt weiter, daß der Streit, in den das Glücksstreben der einzelnen unter sich unvermeidlich gerät, die Aufrichtung einer Ordnung notwendig macht, und er preist die Vernunft, die solche Ordnung setzt und die Gegensätze schlichtet. Ja noch mehr: er erkennt an, daß diese von der Vernunft geschaffenen Ordnungen, vornehmlich der Staat, auch unter dem Christentum bestehen bleiben. Das Evangelium kann und will sie nicht ersetzen. Denn einmal wirkt das Evangelium nur auf einen engeren Kreis, auf diejenigen, die für Gott empfänglich und darum innerlich guten Willens sind, während die weltlichen Ordnungen notwendig alle, d. h. auch die Rohen, die Stumpfen, die Verbrecherischen mitumfassen müssen. Weiter aber erfordert die Handhabung jener Einrichtungen bestimmte fachmännische Kenntnisse, die man aus dem Evangelium nicht holen kann. Das Evangelium gibt Anleitung, wie man Seelen gewinnen und führen soll. Aber wie man einen Staat regiert, kann man aus ihm so wenig lernen, als wie man ein Handwerk zu betreiben hat.

Indes mit alledem hat Luther sein letztes Wort über die „Vernunft" noch nicht gesagt. Wenn er ihr die Ordnung der weltlichen Angelegenheiten als ihr eigenes Gebiet zuweist, so schließt das für ihn nicht aus, daß noch ein tieferer Antrieb in sie selbst hineinwirkt, und beim Christen fordert er ausdrücklich, daß er hineinwirkt. Denn sind alle Beziehungen in Staat und Wirtschaft, obwohl zunächst rechtlicher und geschäftlicher Art, doch Beziehungen zwischen Menschen, so gebührt es sich auch, daß die Pflicht, die für den Christen unbedingt gilt, die Liebe,

1) Man kann Luthers ganzes Werk auf den Gesichtspunkt zurückführen, daß er gegenüber dem im Katholizismus steckenden Als-Ob die Wirklichkeit wieder zur Geltung bringt. Wie er im Religiösen das Als-Ob bekämpft — dort Hochschätzung des Priesters, „als ob" durch seinen Mund kraft seines Amtes Gott redete; „Demut" und „Gehorsam" gegenüber dem kirchlichen Vorgesetzten, „als ob" dies selbst schon Demut und Gehorsam gegenüber Gott wäre —, so auch im Sittlichen: darum Verwerfung der „guten Meinung", die ein bestimmtes Werk (oder auch ein Leiden) so auffassen lehrt, „als ob" man damit Gott einen Dienst erwiese oder ihm ein Opfer brächte.

2) Es ist selbstverständlich eine ganz andere Frage, ob dieses Luststreben innerhalb der Religion oder der Sittlichkeit eine Rolle spielen darf.

auch in solchem Fall mit zu ihrem Recht kommt [1]). Sie steckt dem Zusammenleben ein noch höheres Ziel als bloß den gemeinen Nutzen oder das größtmögliche Glück für jedermann [2]). Denn sie lehrt in dem Nebenmenschen den Nächsten erkennen. Dadurch hebt sie aber die Vernunft selbst auf eine höhere Stufe, und erst *die* Vernunft gilt Luther als wirkliche „Vernunft", die *von der Liebe mitbestimmt* ist. Vernunft in diesem wahren Sinn wird gleichbedeutend mit Billigkeit, Rücksicht, Schonung, *Suchen einer persönlichen Gemeinschaft* durch alle Nüchternheit der Rechtsbeziehungen hindurch. Es kann sich freilich dabei nie darum handeln, jene weltlichen Ordnungen als solche aufzuheben; wohl aber sie zu *veredeln*, zu *versittlichen*, sie aus ihrer ursprünglichen Härte ins Menschliche weiterzubilden.

Mit dieser Forderung hat Luther aber seinerseits ein *Kulturziel* aufgerichtet, und zwar ein solches ganz bestimmter Art. Stillschweigend abgelehnt ist darin eine „Kultur", die bloß auf das *Sachliche*, auf die Vermehrung der Güter oder auf die Verfeinerung der Lebenshaltung ausgeht und darüber die Menschen vergißt; ebenso aber auch eine Auffassung, die die Kultur nur auf den einzelnen als solchen bezieht und in der Ausgestaltung von „Persönlichkeiten" das letzte Ziel erblickt. Die wahre Aufgabe der Kultur liegt nach Luther *im Menschen selbst*; aber doch nicht schon in ihm als Einzelwesen — so wichtig diese Seite auch bei Luther ist —, sondern im *Verhältnis von Mensch zu Mensch*, in der Vertiefung und Bereicherung der *Gemeinschaft*.

Luther gibt mit dieser Wendung das, was er zunächst über das Evangelium und sein Verhältnis zur Welt gesagt hatte, nicht preis. Die Kultur bleibt als rein diesseitiges Ziel immer unterhalb des eigentlichen und höchsten, des Reiches Gottes. Auch in ihrer Vollendung gedacht kann sie nie mit diesem zusammenfallen, geschweige es ersetzen. Trotzdem erscheint auch die Arbeit an dieser Aufgabe bei Luther als Christenpflicht; ja man muß in Luthers Sinn sogar sagen: *nur der* Christ wird sich dieses Ziel ernsthaft setzen und nur er wird es mit ganzer Kraft

1) Vgl. oben S. 247 ff. und S. 263, dazu WA X 3; 380, 5 ff.: Nun wöllen wir anzeigen von der weltlichen Oberkeit, worinnen die iren schwanck haben söl, das man die auch recht haltten mög. Ich will nit anzeigen, wie der in allen Dingen zu halden sei, ich wil das *der vernunfft* lassen und heimgeben, Sündern ich wil sagen, *wie darinnen söl die lieb gegen dem nechsten erzeigt werden* [söl]. Was dörff ich dem schneider sagen und in lernen einen rock zu machen? er weis es vorhin. Darumb söl ich ihm allein sagen, *sein Hantwerk wol und cristlich zu gebrauchen*. Also gebürt mir auch nit einen Fürsten in dem zu unterweisen, Ich söl im allein sagen, das er Christlich handel. Unnd also söllen die hern und weltlichen Regentten das schwertt ganz Christlich annemen und haben, damit sie den andern dienen, schüczen und hanthaben. Es ist gar ein gros weitleuftig Ding, das weltlich Regimentt, und wil anzeigen, *das man allein die lieb darinnen suchen söl* WA L 553, 16 dieweil zu solchen eußerlichen Sachen die Vernunft, von Gott gegeben, genugsam ist zu ordnen, das der heilige Geist hiezu nicht von nöten ist", aber daneben 567, 6 so leret es ja die Billickeit und *Vernunft* auch, das man hierin nicht trotzen noch hindern, sondern dienen und fördern sollte *nach dem Gebot: Liebe deinen Nehesten*.

2) WA XL 1; 410, 3 nos debemus diligenter distinguere philosophiam et Theologiam; quae (sc. philosophia) habet etiam bonam voluntatem, rationem ... Aristoteles, Sadducaeus, civilis homo vocat hoc rectam rationem, bonam voluntatem, si quaerat communem utilitatem.

verfolgen. Denn die Liebe, die die treibende Kraft bilden soll, wird ein nachhaltiger Antrieb bloß da werden, wo das Bewußtsein der Verbundenheit in Gott sie immer aufs neue hervorruft.

Gewollt hat Luther also eine Einwirkung der christlichen Liebe auf die Menschen und die Ordnungen des Weltlebens. Aber scheiterte nun diese Absicht an der „Eigengesetzlichkeit" der Weltverhältnisse oder bewahrheitete es sich an Luther, daß nur derjenige wirkliche Kultur schafft, der noch etwas Höheres kennt als sie?

Man muß, um diese Frage zu beantworten, sich zuvörderst vergegenwärtigen, was die Antriebe, die Luther aus seinem Gottesverhältnis gewann, für die Tätigkeit in der Welt des Näheren besagten. Wie schon angedeutet, sind es zwei große, eng zusammengehörige Gedanken gewesen, die Luther als wirksame Kräfte in die Kulturbewegung seiner Zeit hineinwarf: eine neue Vorstellung von Persönlichkeit und eine neue Vorstellung von Gemeinschaft.

Luthers Persönlichkeitsbegriff wurzelt in dem durch ihn gesteigerten Verantwortungsgefühl. An dem Gedanken des jüngsten Gerichts war es ihm zuerst aufgegangen, daß, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein ganz unmittelbares ist, so auch die Verantwortung für das eigene Tun und Meinen von niemand auf einen andern, auch auf keinen Priester abgewälzt werden kann. Die Entdeckung der Rechtfertigungslehre hob die so begründete Selbständigkeit des einzelnen noch auf eine höhere Stufe. Aus dem Freigefühl der Einheit mit Gott leitet Luther nunmehr das Recht und die Pflicht für den Gläubigen ab, auch ohne Bindung durch ein Gesetz zu handeln, d. h. auch die Form des Sittlichen im einzelnen Fall aus dem eigenen Gefühl für das Gottgewollte selbstschöpferisch zu erzeugen. Luther dehnt damit das Recht der Einzelpersönlichkeit in einem — von Paulus abgesehen — bisher unerhörten Maße aus, aber er hängt zugleich eine Verantwortungspflicht von entsprechender Schwere daran. Indem er beides fordert, aber beides nur zusammen gelten lassen will, zertrümmert er mit einem Schlage die einander entgegengesetzten Wunschbilder, die die Zeit beherrschten. Seine Auffassung der Persönlichkeit richtete ihre Spitze zunächst gegen die als fromm geltende Verantwortungsscheu des katholischen Gläubigen, sie traf aber nicht minder ein das Gewissen hintansetzendes, nur auf die Macht des eingeborenen Drangs und das Recht des Stärkeren sich berufendes Uebermenschtum. Beidem gegenüber behauptet er es als Grundsatz, daß das Maß der Verantwortung und des Verantwortungsbewußtseins die Höhe der Persönlichkeit bestimmt.

Diese Betonung der Selbstverantwortlichkeit veränderte jedoch sofort die Stellung des einzelnen innerhalb der geltenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Mochte Luther es im übrigen noch so scharf bekämpfen, daß aus dem religiösen Verhältnis, aus der „Freiheit eines Christenmenschen", Folgerungen für politische oder wirtschaftliche Freiheitsrechte gezogen wurden — er sah darin eine Trübung, einen Mißbrauch der Religion zu selbstsüchtigen Zwecken —, das eine mußte er doch unweigerlich aufstellen, daß die Freiheit des Gewissens, das

Recht auf persönliche Ueberzeugung in religiösen Dingen, etwas schlechthin Unantastbares sei. Hier mußte er es dem einzelnen sogar zur Pflicht machen, sich jedem Druck, der von außen her kam, wenigstens soweit sein Inneres dabei berührt werden sollte, schlechthin zu widersetzen. Denn daran hing für jeden einzelnen sein Seelenheil. War die Religion, die jemand betätigte, nur eine ihm aufgedrungene, unfreiwillig geübte, so war es eine persönlich falsche, eine erheuchelte Religion. Aber Gott wollte keinen erzwungenen Dienst. Und hatte der einzelne die Pflicht, dieses sein Grundrecht gegenüber einer ihn vergewaltigenden Kirche zu verteidigen, so zweimal gegenüber dem Staat und der Gesellschaft [1]). Innerhalb der bestehenden, auf Autorität und Zwang gestellten Ordnung tritt damit etwas Eigengerichtetes, Hartes, Unbeugsames auf, an dem sie sich brechen oder wandeln mußte.

Luthers Persönlichkeitsgedanke griff aber darüber hinaus noch bis ins Wirtschaftliche hinein. Es gehört für Luther mit zum Wesen des in Gott neugewordenen Menschen, daß er an der Tätigkeit seine Freude hat. Wie Gott für Luther der immerdar Schaffende und Wirkende ist, und der Glaube des Menschen „das lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding, das ohn Unterlaß wirkt und immer im Tun ist", so zieht es nach ihm den Christen überall in die Tätigkeit hinein. Der wirkliche Christ kann nicht müßig gehen oder, wo er es tut, plagt ihn darüber das Gewissen [2]). Der „alte Adam" ist wohl ein Faulenzer, der immer gedrungen und getrieben sein will [3]). Denn er gehört zur Welt und die Welt ahnt den Segen der Arbeit nicht. Der Vorzug des Christen ist es dagegen, daß er mit innerer Lust arbeitet [4]). Luther erhebt damit die „Arbeit um der Arbeit" willen zum christlichen Grundsatz. Nur ist es nötig, die Art, wie er den Gedanken faßt, bestimmt gegen spätere Entstellungen abzugrenzen. Luther schöpft den Antrieb zur Arbeit ausschließlich aus der Lebendigkeit seiner Gottesvorstellung, ohne daneben andere künstliche Beweggründe, wie etwa den sogenannten „Bewährungsgedanken", beizuziehen. Auch der asketische Wert der Arbeit ist beim reifen Luther nicht mehr der entscheidende Bestimmungsgrund [5]).

---

1) WA XI 267, 1 ff. Wenn nu deyn furst oder weltlicher herr dyr gepeut, sonst oder so zu gleuben oder gepeutt dyr bücher von dyr zu thun, solltu also sagen: Es gepürtt Lucifer nicht neben Gott zu sitzen. Lieber herr, ich bynn euch schuldig zu gehorchen mit leyb und gutt, gepietet myr nach ewr gewalt maß auff erden, so will ich folgen. Heyßt yhr aber mich glewben und bücher von myr thun, so will ich nicht gehorchen.... Denn ich sage dyr, wo du yhm nicht widderspríchst und gibst yhm raum, das er dyr den glawben odder die bücher nympt, so hastu warlich gott verleucket.... Nicht eyn blettlin, nicht eyn buchstaben sollen sie uberantwortten bey verlust yhrer seligkeyt. Denn wer es thut, der ubergibt Christum dem Herodes ynn die hende, denn sie handeln als Christmörder wie Herodes.

2) Tischreden II 299, 4 ff. deus ordinavit, ut omnes homines vescantur in sudore vultus pane suo atque id ita ordinavit, ut qui hanc sudorem non vult, sudorem cogatur ferre malae conscientiae.

3) WA XII 464, 9 der allt Esel ist flaisch und blut, der darzu gezwungen und gedrungen wirt, das er arbait, und dennoch faul ist.

4) Vgl. oben S. 261 f., dort auch die Auseinandersetzung mit der entgegengesetzten Behauptung von Troeltsch.

5) Luther nennt ihn freilich immer noch wegen des auch im Christen fortwirkenden

Das wichtigste ist indes, daß Luther, so sehr er die Arbeit als solche rühmt, doch einer geistlosen, gegen den Inhalt der Arbeit gleichgültigen Geschäftigkeit so fern wie möglich steht. Er legt, man vergleiche dafür nur den Sermon von den guten Werken, gerade Gewicht darauf, daß dem sich Betätigenden der Sinn seiner Arbeit immer gegenwärtig ist. Die Gewißheit, daß die Arbeit wertvoll, daß mit ihr Gott und dem Nächsten wirklich ein Dienst geleistet ist, bringt erst die ganze innere Freude an ihr hervor, die Luther für das Tun fordert. — Diese Schätzung der Arbeit führt Luther folgerichtig weiter zur Aufstellung eines ihr entsprechenden Ehrbegriffs. Jener Stolz des Paulus, der nicht von den Gaben seiner Gemeinden abhängen, sondern lieber das Nötige mit seiner Hände Arbeit sich verdienen wollte, ist bei Luther wieder aufgewacht [1]). Der Christ erweist nach ihm seinen Selbstwert und seine Selbständigkeit auch darin, daß er nicht auf Kosten anderer lebt, nicht deren Gutmütigkeit, auch wenn es christliche Brüder sind, für sich in Anspruch nimmt, sondern selbst schafft, um womöglich seinerseits andern etwas abzugeben [2]). Das berührte sich nahe mit Anschauungen, die innerhalb der Städte bei der sich emporarbeitenden Bürgerschaft bereits anerkannt waren. Aber die religiöse Begründung, die Luther seinem Gedanken gab, verlieh diesem erst die volle Durchschlagskraft. Die Reformation erst konnte den Kampf mit dem Bettel entschlossen aufnehmen, weil für sie der Bettel das religiöse Ansehen, das die katholische Kirche ihm einräumte, eingebüßt hatte. — Noch ein dritter Zug endlich kennzeichnet Luthers Auffassung der Arbeit. Er will die Arbeit als geordnete, d. h. als Tätigkeit im Beruf [3]). Luther hat nicht nur den Gehalt des Worts Beruf, sondern auch das Wort selbst umgeprägt. Das Neue ist, daß er (in der Zeit seiner Reife) den „Ruf" Gottes ausschließlich in den weltlichen Aufgaben erblickt, also gerade die zwei Dinge miteinander verknüpft, die für das katholische Denken sich schwer vertragende Gegensätze waren. Nur schüchtern hatte sich dort die Anschauung hervorgewagt, daß man auch in der Welt und ihrer Arbeit einem Ruf Gottes gehorchen könnte [4]). Indem Luther gerade die weltliche Tätigkeit entschlossen unter diesen höchsten Gesichtspunkt eines von Gott verliehenen Auftrags stellte, führte er ihr all die religiöse Kraft zu, die sich bisher neben der Berufsarbeit in „guten

---

„Fleisches" z. B. WA XV 367, 17 das die arbeyt soll seyne übungen seyn ynn diesem Leben, das fleysch zu zwingen.

1) Enders III 219, 61 modo non sim tandem onerosus et molestus his hominibus, neminem enim vellem per me gravari.

2) WA XV 302, 33 denn Christen sind brüder und eyner lest den andern nicht. So ist auch keyner so faul und unverschampt, das er on erbeyt sich auffs andern gut und erbeit verlasse und zeren wolle mit müssiggang von eyns andern habe. E. A. 9, 319 denn das ist die rechte Auslegung des Gebots „Du sollst nicht stehlen" das ist du sollst mit deiner eigen Arbeit dich nähren, damit du etwas eigenes habest und dem Dürftigen auch könnest geben. Das bist du schuldig und wo du nicht also thust, so wird dich Gott auch für keinen Christen, sondern einen Dieb und Räuber urteilen: erstlich darum, daß du müssig gehest und nicht selbst arbeitest davon du dich nährest, sondern der andern Blut und Schweiß genommen hast. Zum andern, daß du deinem Nächsten vorhältst und nimmst, das du ihm schuldig bist zu geben."

3) Vgl. oben S. 259.

4) Ich habe oben bereits angekündigt, daß ich auf diesen Punkt noch zurückkommen werde.

Werken" ausgelebt und zersplittert hatte. Umgekehrt bringt er damit aber auch in die Arbeit das bewußt Zielhafte hinein. Das Stück, das der einzelne leistet, ist nur ein kleiner Teil der Gesamtarbeit, die die Berufe im Verein miteinander zum Nutzen des Ganzen vollbringen. Aber es ist an seiner Stelle unentbehrlich und es erfüllt seinen Zweck nur dann, wenn es mit Treue und Hingebung, im Blick auf das höchste Ziel geleistet wird.

Neben diesen entwickelten Persönlichkeitsgedanken stellt Luther einen ebenso scharf ausgeprägten Gemeinschaftsbegriff.

Was Gemeinschaft im wahren Sinne heißt, ist Luther deutlich geworden, als er seinen Kirchenbegriff gestaltete [1]). In dieser Form, in der Form einer Kirche, d. h. der im Religiösen begründeten Seelengemeinschaft, sieht er das Höchste verwirklicht, was sich für eine Verbindung von Menschen untereinander als Ziel denken läßt. Denn diese Gemeinschaft ist — das sind für ihn die entscheidenden Merkmale — zugleich eine vollkommen freie und doch die allerengste und fruchtbarste. Ihre Glieder sind ohne Zwang zusammengeführt durch das in ihrem Herzen mächtig gewordene Wort Gottes; sie berühren sich und wirken aufeinander, selbst ohne sich zu kennen; sie sind bereits mit dem Höchsten begabt und doch in dessen Aneignung niemals fertig, deshalb auch auf den Austausch untereinander, auf ein Mitteilen und Empfangen des Innerlichsten, was sie besitzen, hingedrängt. Luther hat diese unsichtbare Kirche losgerissen von allen irdischen Formen, namentlich auch von der Gleichsetzung mit der sichtbaren katholischen Kirche. Aber sie verflüchtigt sich ihm dabei nicht zu einem bloßen Gedankending. Sie ist als eine spürbare und den einzelnen tragende Wirklichkeit um ihn her da. Jeder Gläubige hat das Recht, sich als ihr Glied zu fühlen, und ebenso die Pflicht, für sie zu wirken.

Von diesem tiefen Gemeinschaftsgedanken aus wird für Luther das neutestamentliche Liebesgebot gerade in seiner Strenge verständlich. Er hat den ursprünglichen Sinn dieses Gebots wiederhergestellt und auch damit einen entscheidenden Durchbruch durch die katholische Ueberlieferung vollzogen [2]). Er begreift die Vorschriften der Bergpredigt wieder als strenge Gebote, die jeden Christen angehen, und räumt auf mit all dem Schutt von Einschränkungen, Erleichterungen und Vorzugsbelohnungen, unter dem die katholische Kirche die schlichte Eindringlichkeit jener Forderungen begraben hatte. Und er tut das nicht aus unbedachtem Ueberschwang, sondern weil ihm die Sache selbst in ihrer Notwendigkeit und in ihrem Sinn klar geworden war. Beunruhigt durch die Zugeständnisse, die Augustin und ihm nach die Scholastik der Selbstliebe gemacht hatten, hat er sich die Frage scharf gestellt, ob es neben oder gar vor der Nächstenliebe noch eine Selbstliebe geben könne. Er hat sie entschieden verneint, in dem sichern Gefühl, daß eine Liebe, die den andern erst hintendrein ankommen ließe, überhaupt keine wirkliche Liebe wäre. Das bedeutete eine Umwälzung in der ganzen Auffassung der Liebe. Die Nächstenliebe entstand nun nicht aus der Selbstliebe durch deren Erweichung oder durch eine Erweiterung des Ich, die ins Unbegrenzte ausge-

1) Vgl. die Abhandlung über die Entstehung des Kirchenbegriffs.
2) Vgl. oben S. 210 ff.

dehnt zuletzt die ganze Menschheit umfassen mochte: so wie sie ja auch die neuere Philosophie (einschließlich Tolstoi) allein zu verstehen vermag. Bei Luther ist sie ein Bruch mit der Selbstliebe, eine Zurückstellung des eigenen Ich gegenüber der Forderung der Gemeinschaft. Aber solcher Bruch erschien auch im Blick auf das Ganze, dem der Christ angehörte, als unvermeidlich. Nur dann paßte die Liebe zu dem Zielgedanken der unsichtbaren Kirche. Denn die Gemeinschaft in der unsichtbaren Kirche war tatsächlich ein Erstes, das dem einzelnen voranging, in das er erst aufgenommen wurde, und zwar als bloßes Glied aufgenommen wurde. Sein Ich galt nur, sofern es in diesem Ganzen lebte. Und war es Glaubenspflicht, jedem Nebenmenschen mit dem Vorurteil entgegenzutreten, daß er zu dieser Kirche gehörte oder doch von Gott für sie bestimmt sei, bewährte sich, wie Luther immer betonte, der Glaube an die Wirklichkeit der unsichtbaren Kirche gerade darin, daß man sie ernsthaft in die Leute der eigenen nächsten Umgebung hineinsah oder hineinzusehen versuchte, dann erschienen auch die schweren Opfer, die die Bergpredigt forderte, nur als der selbstverständliche Erweis der inneren Verbundenheit, die ein Bruder dem andern schuldete.

Aber — und auch dies scheidet ihn von der katholischen Ueberlieferung — Luther führt gleichzeitig auch in die Uebung der Liebe Ueberlegung, Urteil, Zielbewußtsein ein. Wenn er nach dem Wort des Evangeliums ganz ernsthaft verlangt, daß man dem Widersacher nicht nur den Mantel, sondern auch den Rock lassen solle, so meint er deshalb nicht, daß man ihn dem Gewalttätigen nachwerfen müßte. Der Mißhandelte ist vielmehr verpflichtet, dem Räuber sein Unrecht vorzuhalten [1]). Das fordert gerade die Liebe von ihm, die ihn an die Seele des andern denken heißt. Ebenso konnte Luther es nur mißbilligen, daß man wahllos, auch an die Arbeitsscheuen, Almosen ausstreute und damit bloß die Faulheit unterstützte [2]), oder daß man, um anderen zu helfen, den Seinigen das Unentbehrliche wegnahm [3]); eine Ermahnung, die Luther übrigens einigen Grund hatte, zuvörderst

1) WA VI 36, 23 ist nit ßo zuverstehen, als ettlich meynen, man soll yhm den mantel hyn nach zum rock werfen, ßondern das man den mantel auch lasse faren, nit widderstrebe noch ungedultig drob sey noch widder hole.... 37, 14 dan das ist eyn Christliche bruderliche trewe, ßo du ihn erschreckist und yhm seyn unrecht und gottis gericht fur heltist, der dir unrecht thut und bist yhm schuldig zu sagen alßo „wolan, du nympst mir den rock, diß und das, thuestu recht daran, du wirsts müssen verantworten." Unnd das mustu tun, nit umb deyns schadens willenn furnehmlich, auch nit yhn zu bedrawen, ßondern yhn zu warnen und seins vorterbens zu erynnern. So er sich nit dran keret, ßo las gehn, was gehn will und ymer mehr nehmen.

2) WA LI 383, 1 ff. Zum Andern So heisset solcher yderman nicht der, so sonst genüg hat oder haben kann, denn es sind (sonderlich dieser Zeit) uber alle masse viel boser schelcke, die sich arm notturfftig bettelisch stellen und die leute betriegen, welchen man solte Meister hansen lassen sein almosen geben mit dem strange und sacke ... so sind auch der faulen leute itzt noch viel mehr, die frisch, gesund und stark wol erbeiten, dienen und sich neren kundten ... Solchen zu geben hat Christus hie nicht geboten. E. A. 8, 298 wie es auch noch not ist unter den Christen, daß, die rechte Armen (nicht faule Bettler oder Landstreicher) sind, ... vorsehen und unterhalten werden.

3) WA XV 303, 10 Denn du bist am meysten und ersten schuldig, deynem weyb und

an sich selbst zu richten [1]). Luther macht solche Vorbehalte nicht, um die Unbedingtheit des Gebots hinterher wieder abzuschwächen; er meint diese vielmehr eben durch jene Näherbestimmungen erst recht zu vertiefen. Was er einprägen will, ist die einfache, aber in der katholischen Kirche des Ostens wie des Westens immer vergessene Wahrheit, daß die Liebe nur dann ihren Namen verdient, wenn sie das Ziel klar im Auge behält, dem andern wirklich zu nützen und ihn, womöglich auch innerlich, weiterzubringen. Dazu genügt weder eine bequeme, alles über sich ergehen lassende Leidsamkeit, noch eine gedankenlos ihre Gaben ausstreuende Wohltätigkeit. Die Liebe muß, auch wo sie nachgibt, willenhafter Entschluß sein, und ihr Schenken muß, wie Luther sich ausdrückt, „aus dem Glauben gehen" [2]), d. h. sie muß dabei wissen, was sie mit ihrer Gabe erreichen will. Zu diesem Zweiten gibt Luther noch eine Anmerkung, die erst die ganze Zartheit seines Empfindens offenbart. Er hat gern den Gedanken ausgeführt, daß in der Liebe der eine dem andern „Gott" werden dürfe [3]). Aber er benutzt das gleiche Stichwort, um auch die Gefahr zu kennzeichnen, die hinter jeder Liebesübung lauert [4]). Er hat ein deutliches Gefühl dafür gehabt, daß das Wohltun den Geber immer in die Versuchung führt, sich als den „Gott" des andern zu gebärden, d. h. sich als den Ueberlegenen zu geben, den andern niederzudrücken oder gar ihn sich leibeigen zu machen. „Einfältig" schenken zu können, so daß man sich über dem andern vergißt, dünkte ihm eine hohe Kunst, die erst in strenger Selbstzucht gelernt sein wollte.

Diese grundlegenden Gedanken Luthers sind Gemeingut der ganzen von ihm ausgehenden Bewegung geworden. Sie sind aufgenommen worden nicht bloß von Zwingli und Calvin, sondern, was man heute besonders unterstreichen muß, auch von den „Schwärmern" und „Sekten". Die Schwärmer dürfen neben Luther nicht als selbständige Geister genannt werden. Sie haben ihre Abhängigkeit von Luther selbst anerkannt; eben mit dem Urteil, das sie über ihn fällten. Wenn sie ihm vorwarfen, er sei mit seiner Reformation auf halbem Wege stehen geblieben, so lag darin das unfreiwillige Eingeständnis, daß sie die von ihnen betonten Grundsätze von Luther gelernt hatten. Tatsächlich waren sie ihm nicht nur für die Befreiung vom Papsttum — was an und für sich doch schon

---

kind und gesind die notturft zu schaffen und mußt yhn dasselb nicht entwenden, das yhn von dyr gepürt, vgl. Tischreden II 645, 26 ff.

1) Tischreden II 647, 6 Es wollte verweilen alles bei mir reich werden, des bettelns war kein Ende. WA XX 714, 3 et saepe ludimur a validis mendicantibus. WA XXVI 639, 14 Ich bin selbs diese Jahr her also beschissen und versucht von solchen landstreichern und zungendreschern, mehr denn ich bekennen will.

2) WA VI 272, 25 on . . . glauben ist die Mildickeit nichts nutz, sondern mehr ein unachtsam vorschuttung des geltis.

3) Vgl. oben S. 101.

4) WA LI 394, 4 Aber das ist ein schwer und seltzam leihen wie droben gesagt ist vom geben, daß ich soll einfeltiglich oder aus einfeltigem Hertzen leihen, nichts dafür zur frün begehren oder den nehesten damit nicht gefangen nemen oder zu leibeigen machen . . . Und Summa, Solcher jamer und hertzeleid, das ein mensch gern des andern Gott were kompt vom Apffel her ym paradies, da Adam und Eua yns teuffels namen wollten Götter sein.

nichts Kleines ist —, sondern auch für ihren Persönlichkeitsgedanken und zumal für ihre Deutung der Bergpredigt verpflichtet. Mochten sie den Persönlichkeitsgedanken anders als Luther, d. h. nicht durch die Rechtfertigungslehre, sondern mystisch oder rational unterbauen, das Entscheidende ist doch, daß die von ihnen darin hervorgehobenen Züge: Selbstverantwortung, Selbstbestimmung, Heilsgewißheit nicht aus der Mystik, sondern aus Luther herstammen. Und noch offenkundiger ist der Zusammenhang mit Luther bei ihrer Auffassung des Liebesgebots. Aus den lahmen Ausführungen des Erasmus oder aus der Verwertung der Bergpredigt bei den mittelalterlichen Sekten konnten sie den „Radikalismus" nicht beziehen, mit dem sie für die Durchsetzung des dort Geforderten eintraten. Luther hat ihnen zuerst über den Sinn des neutestamentlichen Gebots die Augen geöffnet und an seinem Eifer hat sich ihre Leidenschaft entfacht. Auch was die Täufer aus Luthers Anschauungen gemacht haben, gehört daher, mag Luther es gebilligt haben oder nicht, mit zu den Ausstrahlungen der Reformation.

Aber noch etwas anderes gilt es in Betracht zu ziehen, wenn man die geschichtliche Wirkung jener Grundsätze in ihrer bestimmten Gestalt begreifen will. Der Persönlichkeits- und der Gemeinschaftsgedanke stehen untereinander in einer gewissen inneren Spannung. Luther hat dies gefühlt und dem entgegengearbeitet. Gerade an der Stelle, wo seine Persönlichkeitsvorstellung den Gipfel erreichte und deshalb am ehesten gegen den Gemeinschaftsgedanken ausbrechen konnte, bei der Entwicklung des Begriffs des „Starken", betont er mit besonderem Nachdruck, daß der Starke sich der Gemeinschaft einfügen und seine Gaben dazu gebrauchen müsse, um dem Schwachen damit zu helfen[1]). In der Wirklichkeit erwies es sich freilich als überaus schwer, beides ins richtige Gleichgewicht zu setzen. Es mochte trotz Luthers Mahnung dahin kommen, daß der Persönlichkeitsgedanke, der von Haus aus den stärkeren Rückhalt besaß, und dessen Bedeutung der Gegensatz gegen den Katholizismus noch steigerte, sich gegen den Gemeinschaftsgedanken wendete, ihn abschwächte oder gar, wie dies bei den großen Individualisten, am entschiedensten bei Sören Kierkegaard, eingetreten ist, ihn völlig auflöste. Dem Luthertum lag diese Gefahr besonders nahe, weil hier die Kirche, die berufene Vertreterin des Gemeinschaftsgedankens, neben dem Staat nicht zur kraftvollen Entfaltung gelangte. Aber auch der Calvinismus ist ihr auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, wenigstens zum Teil, unterlegen.

Die Tragweite von Luthers Grundsätzen bekundete sich nun zuvörderst und am augenscheinlichsten gegenüber dem Staat. Sie haben hier die Doppelwirkung geübt, auf der einen Seite die Anschauung vom Staat zu vertiefen, auf der andern seiner Macht eine bestimmte Grenze zu ziehen.

Sie sprengten vor allem denjenigen Gedankengang, auf Grund dessen die mittelalterliche Kirche dem Staat das Recht zur vollen Selbständigkeit verweigert

1) Vgl. oben S. 228 f.

hatte. Ihre Befugnis, den Staat unter Aufsicht zu halten, leitete die Kirche daraus ab, daß sie als Hüterin der Offenbarung auch in den sittlichen Fragen, die anerkanntermaßen den höchsten Staatszweck bildeten, in den Fragen von Recht und Gerechtigkeit, das zuletzt entscheidende Urteil besitze. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum hob dieses von der Kirche beanspruchte Vorrecht auf. Die Wahrheiten der christlichen Sittlichkeit sind nicht einem bestimmten Stande allein zur Hut anvertraut; sie sind, wie sie jeden Christen verpflichten, so auch für jedermann durchsichtig und klar. Wie soll dann nicht auch eine christliche Obrigkeit — denn nur um eine christliche Obrigkeit kann es sich selbstverständlich in der Auseinandersetzung mit der Kirche handeln — zur selbständigen Anwendung dieser Grundsätze auf ihre Angelegenheiten befähigt sein, so gut wie jeder einzelne Christ die Vorkommnisse seines Berufs darnach zu beurteilen berechtigt und verpflichtet ist?

Luther durfte sich jedoch nicht damit begnügen, die Unabhängigkeit des Staats von der Kirche zu erweisen. Für ihn ersteht dahinter — von seinem Gemeinschafts-, d. h. dem Reichsgottesgedanken aus — die weiter greifende Frage nach der Berechtigung des Staates an sich. Gerade heute empfindet man die Tatsache als doppelt bemerkenswert, daß Luther zuerst[1]) diese Frage scharf gestellt und sie gerade an dem Punkt erfaßt hat, wo sie der Gegenwart am schwierigsten erscheint. Das Urchristentum hat die grundsätzliche Seite auf sich beruhen lassen. Jesus hat sich darauf beschränken können, das andersartige Verhalten, das im Kreis seiner Jünger herrschen müßte, bestimmt zu kennzeichnen (Matth. 20, 25), ohne daß er den Staat als solchen zu bekämpfen oder zu verteidigen sich berufen gefühlt hätte. Auch Augustin greift nur den Groß staat an, während er gegen den, innerhalb der Grenzen eines bestimmten Volkes sich haltenden Kleinstaat nichts einzuwenden hat[2]). Für Luther wurde die Frage in ihrer Grundsätzlichkeit dringlich, weil er auf der einen Seite so entschieden wie nur die Besten im Urchristentum das Wesen der höchsten Gemeinschaft, des Reiches Gottes, in der Liebe, der Freiwilligkeit, dem gegenseitigen Dienenwollen wiederfand, und daneben doch in einer Zeit lebte, in der nicht nur Großstaaten, sondern gerade kleine und kleinste Staaten ein ausgreifendes Machtstreben und harten Zwang im Innern betätigten. Dadurch wurde ihm die Reibung zwischen den beiden Gemeinschaftsformen gewissermaßen handgreiflich vor Augen geführt.

Trotzdem hat Luther die Frage nicht im Sinn der Täufer beantwortet. Aber er mußte, wenn es sich nun um die Vereinbarkeit der Kirche mit dem Reich Gottes handelte, auf das Tiefste im Christentum selbst zurückgreifen. Gegenüber dieser Frage genügte es nicht darzutun, daß der Staat für die Welt und die Erhaltung ihrer Güter unentbehrlich sei und daß die Ordnung, die er schuf, mochte sie im einzelnen ausfallen wie sie wollte, doch eben als Ordnung etwas „Vernünftiges" und darum zu Billigendes sei. Denn was nur die Vernunft billigte, war für den Christen noch nicht schlechthin gerechtfertigt.

1) Daß nicht die Täufer die Frage zuerst gestellt haben, möchte ich auch hier wieder betonen.

2) Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. Berl. Akad. 1922, Nr. 4 S. 41.

Der Christ hatte Ursache, der bloßen „Vernunft“ gerade in sittlichen Dingen zu mißtrauen. Es reichte auch noch nicht ganz zu, wenn Luther hervorhob, daß das Evangelium, das nur einen *Teil* der Menschheit ergriffe, niemals eine Ordnung für die Gesamtheit werden könnte. Das erweckte wiederum den Anschein, wie wenn der Staat aus einer Schwäche des Evangeliums hergeleitet würde. Vielmehr, sollte der Staat vor dem *christlichen* Gewissen bestehen, so mußte Luther einen *positiven* Grund aufzeigen, um dessenwillen diese weltliche Ordnung *für das Gottesreich* wertvoll war. An diesem Punkt hat Luther die Frage aufgegriffen. Er fand den Rechtsgrund für den Staat in der Tatsache, daß das Gottesreich *in der Welt* sich ausbreiten und entwickeln soll. In der Welt, d. h. inmitten einer Menschheit, deren größere Hälfte sich für jene höchste Sittlichkeit als unzugänglich erweist. In solcher Lage leistet der Staat dem Reiche Gottes die Hilfe, daß er seine sonst schutzlosen Glieder — und damit auch das Christentum — vor der Vernichtung durch jene Mehrheit der Selbstsüchtigen und Gewalttätigen behütet; er sichert durch den Frieden, den er herstellt, die ungestörte Predigt des Evangeliums und bereitet zugleich durch seine nach dem Maß der Billigkeit gehandhabte Gerechtigkeit mit den Boden für dessen Aufnahme [1]).

Am höchsten Maßstab gemessen ist also der Staat für Luther *nicht Selbstzweck*, sondern nur Mittel für ein anderes Unbedingtes. Aber er gewinnt doch eine unantastbare Würde, sofern er, für die Zeitlichkeit wenigstens, ein unentbehrliches, das nach der Kirche wichtigste Mittel für *das* Unbedingte ist.

Heute nennt man eine derartige Anschauung vielfach „mittelalterlich“. Aber man kann dies doch nur tun, wenn man jede Beiziehung des religiösen Gesichtspunkts schon als „mittelalterlich“ betrachtet. In Wahrheit hat Luther auch an dieser Stelle das Mittelalter nach mehr als einer Seite hin durchbrochen. Denn einmal ist das Höhere, dem der Staat zu dienen hat, bei Luther nicht wie für das Mittelalter die *sichtbare* Kirche, sondern das Reich Gottes; der sichtbaren Kirche gegenüber bleibt es bei der Selbständigkeit des Staats. Die Vertreter der *Kirche* können — man erinnere sich an dasjenige, was oben über das Verhältnis von Vernunft und Liebe ausgeführt wurde — in Fragen, die das Sittliche berühren, wohl raten, mahnen, eine öffentliche Meinung zu bilden suchen; aber nichts mit geistlichen Mitteln *erzwingen*. — Dann aber hat Luther, indem er das Recht des Staates in einem positiven religiösen Ziel sicherstellte, sich zugleich über all die *naturrechtlichen* Lehren des Mittelalters erhoben. Troeltsch [2]) und vor ihm

1) Vgl. oben S. 103 f. u. 253 f.

2) Troeltschs Artikel „Naturrecht“ (Religion in Gesch. und Gegenwart IV 697 ff.), in dem er seine Anschauung zusammenfaßt, reizt mich fast in jedem Satz zum Widerspruch. Ich will hier nicht noch einmal wiederholen, was ich oben schon (S. 243 A. 2, vgl. S. 251 und S. 263 ff.) über die Zweideutigkeit des Begriffs von lex naturae bei Troeltsch, über seine Auffassung des Unterschieds von Kirche und Sekte und über den Begriff der „Vernunft“ bei Luther gesagt habe. Aber wo ist bei Luther und Melanchthon die von Troeltsch ihnen unterschobene Abstufung zwischen dem *absoluten* Naturrecht des Urstands und dem *relativen* Naturrecht des Sündenstandes zu finden? Wo macht einer von ihnen auch nur den leisesten Versuch, den Urstand und das dort (annahmeweise) gültige Recht sich näher auszumalen und von da aus etwas zu folgern? Und wenn sie allerdings bei ihrer Begründung des

schon M. Weber haben allerdings die gegenteilige Behauptung aufgestellt. Sie meinen, daß Luther hier wie sonst dem Naturrecht, der sogenannten lex naturae, einen maßgebenden Einfluß auf seine Anschauungen eingeräumt, ja daß die Reformation an der Weiterbildung dieses Begriffs wesentlich mitbeteiligt sei. Allein sie haben dabei Dinge zusammengeworfen, die geschichtlich wie sachlich getrennt werden müssen, und in Luther Anschauungen hineingetragen, die ihm nicht nur fremd sind, sondern die er geradewegs bestreitet. Lex naturae faßt bei ihnen zweierlei zusammen[1]): Erstens die unabänderlichen Bedingungen der äußeren Natur und der Natur des Menschen. Auf sie greift Luther hier allerdings insofern zurück, als er bei einem Teil der Menschen — wohlgemerkt nur bei einem Teil! bei den übrigen ändert Gott die Natur — den bösen Trieb für etwas endgültig Unausrottbares erklärt. Aber es fällt Luther darum doch nicht ein, das Recht und die Aufgabe des Staates nur auf die Notwendigkeit der Unterdrückung der Bösen zu gründen. So roh denkt Luther bloß nach Troeltsch, daß ihm das Strafen und Zwingen wie ein Selbstwert erschienen wäre. Der wirkliche Luther beweist das Recht des Staats nicht aus diesem Verneinenden, sondern aus dem Positiven, aus der Erziehung zur Gerechtigkeit und Gemeinschaft, die der Staat bei seinen Untertanen übt und durch die er in seiner Weise das Reich Gottes unterstützt, ja verwirklichen hilft. Auch dem nach Luther immer erst werdenden Christen tut solche Erziehung unter Umständen not. Zweitens aber — und dies kommt näher an den geschichtlichen Begriff heran — ist für sie Naturrecht das auf die ursprüngliche Natur, d. h. die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und die ursprüngliche Gemeinschaft der Erde gegründete richtige Recht im Gegensatz zu all den künstlichen Schöpfungen der Kultur. Das Naturrecht in diesem Sinn hat Luther jedoch vollkommen verworfen. Schon der bloße Gedanke, daß aus dem natürlich Gegebenen unmittelbar ein Recht folgen könnte, läuft seinem ganzen Sinn zuwider. Deshalb ist bei ihm von all dem, was das Mittelalter in dieser Richtung entwickelt hatte, von angeborenen Rechten des Menschen, von Volkssouveränität, Herrschaftsvertrag und ähnlichem nie die Rede oder wird es in aller Form bekämpft. Und nicht anders als bei Luther verhält es sich in dieser Hinsicht bei dem angeblich noch mehr für das Naturrecht ein-

Staats auf die Tatsache der Sünde — übrigens nicht nur auf sie — Bezug nehmen, kann man dann gleich sagen, daß sie den Staat „aus der Sünde hergeleitet" hätten? Vollends ein Satz wie der, daß „hier das Recht der Gewalt proklamiert sei, wie die aufständischen Bauern das gründlich zu spüren bekamen", durfte in einem wissenschaftlichen Buch überhaupt nicht geschrieben werden. Troeltsch hat dabei, wie freilich andere mit ihm, ganz vergessen, daß Luther genau dasselbe, was er den Bauern auferlegte, auch von den protestantischen Fürsten dem Kaiser gegenüber forderte. Kann man dann etwa behaupten, Luther hätte in diesem Fall das „Gewaltrecht" des Kaisers proklamiert? Troeltsch meint zum Schluß über das lutherische Naturrecht „Es ist eine überaus grobe, rohe und aphoristische Theorie". Ich finde Luthers (wirkliche) Anschauung weniger „roh" als die von Hobbes, der man doch sonst in der Philosophie eine gewisse Achtung entgegenbringt.

1) Die Frage, wieweit Troeltsch das antike und das mittelalterliche Naturrecht selbst zutreffend wiedergegeben habe, lasse ich ganz beiseite. Eine Auseinandersetzung darüber würde zu weit führen. Das Buch der Brüder Carlyle, aus dem Troeltsch vornehmlich geschöpft hat, bedarf in mehr als einem Punkt der Berichtigung.

genommenen Melanchthon. Melanchthon erklärt die Lehre, die den Staat nur mittelbar von Gott, unmittelbar dagegen aus der gottverliehenen Vernunft herleite, sogar ausdrücklich für unzureichend [1]). Und ebenso weist er Occams Satz zurück, daß die Macht des Fürsten auf der Zustimmung des Volkes beruhe [2]); das Recht der Obrigkeit sei vielmehr durch das vierte Gebot festgelegt. Die Wahrheit ist also das gerade Umgekehrte von dem, was Troeltsch und Weber behaupten: Die Reformation drängt überall das Naturrecht zurück und ersetzt die von dorther geholten Beweise durch solche, die der christlichen Sittlichkeit entnommen sind.

Eben darum, weil Luther den Staat nicht von unten, sondern ausschließlich von oben, zuletzt von Gottes Heilsabsicht, herleitet, prägt er ihn streng als „Obrigkeitsstaat" aus. Den Sinn hat die Einbeziehung der Pflicht gegen die Obrigkeit in das vierte Gebot. Es gibt daher für die Untertanen keinerlei Revolutionsrecht. Selbst dann nicht, wenn der Fürst „nach fürgestellten Artikeln" regiert und sich einen Bruch seines Versprechens zuschulden kommen läßt [3]). Auch in solchem Fall erhebt Luther gegen eine Revolution den Einwand, daß der Aufrührer Richter in eigener Sache sein wolle, was ihm als schlechthiniger Widersinn gilt. Luther wünscht demgemäß auch, daß die Obrigkeit ihre Stellung kräftig handhabt. Er beklagt sich bitter über die schlaffe Zucht, die gegenwärtig sowohl im Reich als auch in den einzelnen Staaten herrsche [4]). Aber wenn er Ordnung im Staate verlangt und die Obrigkeit dazu auch ihre Gewalt nachdrücklich brauchen heißt, so meint er doch nicht, daß die Gewalt für sich genügte. Er hat nicht umsonst den Staat als der „Vernunft höhest Werk" bezeichnet. „Vernunft" — und zwar in dem oben (S. 471) näher umschriebenen Sinn — muß immer in der Gewalt sein. Daß eine Herrschaft, die mit Unlust, Widerwillen und Feindschaft ertragen wird, nicht bestehen kann [5]), daß es übel ist, wenn ein Volk seinen Herrn nicht liebet, sondern allein fürchten muß [6]), daß überhaupt Gewalt ohne Vernunft nicht bleiben

1) C. R. XXI 991 Paludanus sic tantum a deo ortum esse politicum ordinem dicit, quia homini ratio sit indita et notitia legum naturae, quae iudicat hunc ordinem inter homines necessarium esse. etsi vera est haec sententia. tamen nondum satis de causa civilis societatis seu imperiorum dixit. nam solis humanis consiliis et viribus nequaquam retineri honestae leges et civilis societas possunt. sciamus ergo voce dei institutum esse hunc ordinem et comprobatum et vere ab eo iuvari.

2) C. R. XVI 438 et in hoc praecepto institutum imperium: honora patrem et matrem. hic enim praecipitur obedientia erga superiores. quidam falso dicunt, quod imperium det tantum consensus populi, sicut Occam inquit: nam principes iure etiam invitis imperant et iure occupant imperia non modo per electionem aut suffragia et consensum populi, sed etiam per legitima bella, oppressis latronibus, per legitimam successionem etc.

3) WA XIX 640, 20 ff.

4) WA XVI 537, 12 venit aus dem lahmen regiment in Germania. WA XVII 1; 149, 14 non habemus Caesarem, regem. Quisque facit quod vult. Principes, magistratus non straffen inferiores, donec deus einen hauffen in den andern wirfft. WA XXV 505, 20 Drumb gehts so zu in Germania, daß gar kein Regiment ist, ging man aber unterweilen hindurch und unus et alter capite plecteretur . . . esset pax.

5) E. A. 53, 325 So ist nicht gut, Herr sein mit Unlust, wider Willen und Feindschaft der Untertanen; es hat auch keinen Bestand.

6) WA XVIII 437, 33 Denn es keinen Bestand haben mag, wo eyn volk seynen herrn nicht liebet, sondern allein fürchten muß.

kann[1]), das sind Wahrheiten, die er immer wieder eingeprägt hat. Schon ein rein absolutistisch verwalteter Staat, in dem es gar keine niederen „Obrigkeiten", sondern nur Beamte als Werkzeuge des Herrschers gibt, dünkte ihm etwas Unerträgliches, Tyrannisches[2]).

Noch deutlicher zeigt sich die Rücksicht auf das „Vernünftige" und dabei auch der Einfluß des Christlich-Sittlichen in der Art, wie Luther die Aufgabe des Staates des Näheren bestimmt. Er gebraucht zwar in der Regel dafür die recht bescheiden klingende Formel, daß der Staat für die „leibliche Wohlfahrt" der Untertanen zu sorgen habe. Aber tatsächlich dehnt er dieses „Leibliche" sehr weit aus. Er rechnet dazu, daß der Staat Schulen errichtet, daß er, um Unkeuschheit zu hindern, frühzeitige Eheschließungen befördert, daß er der musicá und den artes seine Pflege angedeihen läßt, so daß schließlich das ganze Gebiet der Kultur mit unter diesen Begriff fällt. Melanchthon hat diese Auffassung in seiner Weise festgeschlagen, indem er das Stichwort von der „Hut der beiden Tafeln", die der Obrigkeit anvertraut sei, ausgab.

Die Reformation hat demnach, so darf man dies zusammenfassen, auf lutherischem Boden der Anschauung, die in dem Staat das dem Einzelwillen Uebergeordnete, eine Stiftung, das für alle Bestrebungen des Volks Richtunggebende, erblickt, zum Sieg verholfen und zugleich für die Fortbildung des Rechtsstaats zum Kulturstaat den entscheidenden Anstoß gegeben.

Aber die Reformation war es wiederum, die gegenüber der Allgewalt des Staats zuerst eine feste Schranke aufrichtete. Luther hat die Verteidigung seiner Gewissensfreiheit dem einzelnen zur strengen Pflicht gemacht, indes gleichzeitig auch von seiten des Staates her das Nachgeben in diesem Punkt als das Vernünftige und Geforderte begründet. Die Mittel, die der Staat anwendet und anwenden muß, sind zugleich die Grenzen seiner Macht. Mit dem Zwang, den er übt, kann er wohl den Körper sich unterwerfen; an die Seelen kommt er nicht heran; versucht er es, so schafft er damit nur Heuchler.

Dieser Grundsatz Luthers ist von seinen Anhängern aufgenommen worden. Schon bei der ersten Gelegenheit, die sich für seine Anwendung bot, bei der kursächsischen Visitation von 1527/28, wurde er befolgt. Der Kurfürst von Sachsen verzichtete bei diesem Anlaß ausdrücklich darauf, seine Untertanen zu seinem Glauben herüberzuzwingen. Es sei, so heißt es in der Instruktion, seiner Meinung nicht, jemand zu verbinden, was er halten oder glauben soll. Der Kurfürst stellt es deshalb den von ihm Abweichenden frei, das Land zu verlassen. Dieser Vorgang in dem kleinen deutschen Ländchen hat weltgeschichtliche Bedeutung. Er war ein

1) E. A. 53, 302 Denn E. F. G. wohl siehet, wie man die Welt nicht allein mit Gewalt jetzt regieren kann und . . wo nicht Lehrer und Prediger wären, weltliche Gewalt nicht lange stehen würde. WA XIX 440, 7 ff., so ist von nöten, das man nit allein mit gewalt darzu thu, wie es schon itzt gehet, sondern auch mit vernunft, dan eytel gewalt on vernunft kann nit bestehen und behelt die untertanen in ewigem haß wider die oberkeit.

2) WA XXX 2; 128, 25 ff. Er (d. h. der Türke) ist auch gar Müntzerisch, denn er rottet alle Oberkeit aus und leidet keyne ordnung in weltlichem stande (als Fürsten, Graven, Herrn, Adel und andere lehenleute), sondern ist alleine herr uber alles ynn seinem lande, gibt nur solt von sich und keine guter oder Oberkeit.

Bruch mit einer mehr als tausendjährigen Ueberlieferung, eine erste grundsätzliche Selbstbescheidung des Staats und eine erste förmliche Anerkennung des persönlichen Rechts in Glaubenssachen.

Die Tragweite des Ereignisses wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß das vom Staat Zugestandene sich zunächst noch in gewissen Grenzen hält, d. h. daß der Landesherr die nicht mit ihm Uebereinstimmenden zur Auswanderung nötigt und daß auch der evangelische Staat in gewissem Umfang ein Ketzerrecht fortbestehen läßt [1]). Bezüglich des ersten fehlte es bei der maßgebenden Stelle an einem Gefühl für die Härte des — übrigens in Sachsen nicht praktisch gewordenen — Verfahrens nicht. Der Kurfürst macht jedoch geltend, daß sonst „Aufruhr und allerlei Unrichtigkeit" im Lande folgte. Er steht unter dem Eindruck, daß ein Land mit zwei Bekenntnissen überhaupt nicht zu verwalten wäre; eine Annahme, die als das Ergebnis einer vielhundertjährigen Gewöhnung nicht unbegreiflich erscheint. Aber eine geschichtliche Betrachtung hat in diesem Fall nicht auf das Auswandernmüssen, sondern auf das Auswandern dürfen den Nachdruck zu legen. Denn darin liegt der Fortschritt, dessen Größe die Verweigerung dieses Rechts durch Ludwig XIV. gegenüber den Hugenotten erst ins volle Licht rückt. Zumal da in Sachsen der Abzug in allen Ehren vor sich gehen sollte. Der evangelische Staat fällt seinerseits kein Urteil über den Glauben des Auswandernden. Es ist weder damals noch sonst überhaupt ein Katholik um seines Glaubens willen vom protestantischen Staat als „Ketzer" gebrandmarkt, geschweige dafür bestraft worden [2]). Und dieser Verzicht beruhte auf tief religiösen Gründen. Wie Luther auch auf der Höhe des Kampfes es nicht vergaß, daß er selbst doch aus der katholischen Kirche hervorgegangen war und in ihr nicht nur Wertloses gelernt hatte, so prägte er es wiederum seiner Kirche ein, daß die katholische Kirche trotz allem und allem noch Kirche Christi sei. Auch in ihr sei das Evangelium, obwohl verschüttet, noch erhalten [3]). Dadurch verbot es sich für den Protestanten, den Katholiken als solchen „Ketzer" zu nennen. Die Möglichkeit bestand ja bei jedem einzelnen, daß er unter Benützung jenes Echten zum wahren Glauben gekommen war. Der Katholik konnte sogar im Lande bleiben, wenn er sich stille verhielt. Das Ketzerrecht, das auch der evangelische Staat noch für nötig erachtete, bezieht sich nur auf solche, die die Lehren von der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi bestreiten, d. h. nicht auf solche, die von der besonderen evangelischen Lehre abweichen, sondern auf die, die eine allgemeinchristliche Grundlehre

1) Vgl. dazu oben S. 369 ff.

2) Auch in England nicht. Dort werden die Katholiken verfolgt, weil man sie, zumal seit der Pulververschwörung, im Verdacht hat, Hochverräter zu sein. Cromwell schließt sie von der Toleranz aus, weil sie unzuverlässig sind, weil ihr Ja nicht Ja, ihr Nein nicht Nein ist.

3) Vgl. oben S. 367 A. 1 u. 369 f. — Ich hebe hervor, daß auch Calvin, den die übliche Geschichtschreibung für einen fanatischen Katholikenfeind hält, diese Anschauung Luthers übernommen hat; vgl. das in meiner Calvinrede (Tübingen 1909) S. 54 A. 43 Zusammen gestellte. — Man halte aber daneben, daß unter den von Leo X. verurteilten Sätzen Luthers der 33. lautet: Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus.

angreifen, eine Lehre, deren Wahrheit als so gesichert erschien, daß ihre Antastung als unzweifelhafte Gotteslästerung gelten mußte. Und überdies tritt das protestantische Ketzerrecht, im Gegensatz zum katholischen, erst dann in Kraft, wenn einer öffentlich gegen diese Lehren redet.

Es wird demnach der Reformation doch der Ruhm verbleiben müssen, den ihr nur eine voreingenommene oder oberflächliche Geschichtsschreibung hat absprechen können, daß sie zuerst in neuerer Zeit der Gewissensfreiheit im Staat Bahn gebrochen hat. Alle weiteren Errungenschaften bezüglich der Toleranz beruhen auf diesem ersten Schritt bei der sächsischen Visitation. Und dies gilt, obwohl mit dem Sieg der melanchthonischen Lehre, daß dem Fürsten auch die Hut der ersten Tafel, d. h. auch die Fürsorge für den rechten Gottesdienst anvertraut sei, der Druck auch in protestantischen Ländern sich steigerte. Denn das Entscheidende, die Auswanderungsfreiheit, blieb als letzte Zuflucht für die Gewissensfreiheit immer erhalten. Im Augsburger Religionsfrieden gelingt es dem Protestantismus, das in den lutherischen Ländern bereits Gewährte auch für das Reich, d. h. auch für die katholischen Gebiete durchzusetzen. Der westfälische Friede besiegelt das endgültig. Auch außerhalb Deutschlands sind es die protestantischen Staaten, die in der Toleranz vorangehen. Erst die Erkenntnis, daß sie sich durch ihre Intoleranz selbst schädigten, veranlaßt auch die katholischen Länder, diesem Beispiel nachzufolgen [1]). Und nicht das Durchdringen eines „relativen Wahrheitsbegriffs" in der Aufklärung oder das Emporsteigen der Vernunft gegenüber dem Autoritätsglauben hat für die noch weitergehende Religionsfreiheit der neueren Zeit den Damm geöffnet — es ist schon oben darauf hingewiesen worden [2]), daß die Vernunft nicht nur auf religiösem, sondern auch auf ihrem eigenen Gebiet sehr intolerant sein konnte und noch sein kann —, sondern die aus dem praktischen Versuch der Staaten gewonnene und nur aus ihm zu gewinnende Erfahrung, daß auch ein Staat mit mehreren Bekenntnissen doch in leidlicher Ordnung gehalten werden kann. Dieser Versuch ist aber wiederum zuerst in Brandenburg-Preußen [3]) und England-Amerika in eindrucksvoller Weise gemacht worden.

Vom protestantischen Standpunkt aus kann man sogar die Härten, die der Auswanderungszwang in der Anfangszeit mit sich brachte, nicht einmal schlechthin bedauern. Sie waren eine Probe der Charaktere und in ihrer Wirkung ein Ruhm für den Protestantismus. Die Scharen, die regelmäßig bei der gewaltsamen Rekatholisierung das Land verließen, die Hunderte von Pfarrern, die ihr Amt opferten, stellen den Beweis dafür dar, wie tief Luthers Gewissensernst seine Anhänger ergriffen hatte. Katholische Gegenbeispiele gibt es dafür nirgends. Aber auch die

1) Das gilt namentlich auch für die katholischerseits immer gerühmte Stiftung von Baltimore. Sie ist kein Beweis dafür, daß die katholische Kirche zuerst Toleranz gewährt hätte. Denn die katholische Kirche ist dabei völlig unbeteiligt. Die „Toleranz" hat naheliegende wirtschaftliche Gründe. Für eine rein katholische Kolonie hätte sich nie eine genügende Anzahl von Ansiedlern gefunden. Soweit überhaupt von Toleranz dabei die Rede sein kann, liegt sie nicht auf seiten der katholischen Kirche, sondern auf der des englischen Königs.

2) Vgl. oben S. 367 A. 1.

3) Vgl. über Johann Sigismund U. Stutz, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1922, S. 4 ff.

Aufklärung sticht darin von der Orthodoxie nicht zu ihrem Vorteil ab. Wenn man, um nur einzelne zu nennen, neben Flacius, der sich lieber immer wieder fortjagen läßt, als daß er seine Ueberzeugung preisgäbe, oder neben Paul Gerhardt das entsprechende Verhalten eines Lessing, eines Semler, eines Kant, eines Rousseau stellt, so sieht man, daß der Fortschritt zu einer „relativen" Betrachtungsweise, den die Aufklärung brachte, doch auch seine peinliche Kehrseite hat.

Jedoch auch außerhalb des religiösen Gebiets war es wenigstens Luthers Meinung nicht, daß der Untertan, weil er nicht Aufruhr machen sollte, deshalb alles, was die Obrigkeit anordnete, ohne weiteres auch als recht und gut erkennen müßte [1]). Er selbst hat, wo ihm etwas verkehrt erschien, es an Deutlichkeit nie fehlen lassen, und die Gnesiolutheraner haben darin ihm nachzueifern sich bemüht. Aber neben Luthers Einfluß und stärker als dieser wirkt der Melanchthons. Melanchthon ist es allerdings, der seinen Studenten unaufhörlich die Demut des beschränkten Untertanenverstandes predigt. Der Untertan hat nach ihm die Pflicht, an die höhere Weisheit der Regierenden zu glauben, weil er selbst doch die Dinge nicht zu übersehen vermag und weil das Bestehende immer besser ist, als es namentlich der stürmischen Jugend erscheint [2]).

Dieses tatsächliche Uebergewicht Melanchthons über Luther tritt noch an einem Punkt von besonderer Bedeutung zutage. Troeltsch hat es der Reformation zum Vorwurf gemacht, daß sie nicht den Anstoß zu einer eigenen Rechtsbildung gegeben hätte. Luther gegenüber trifft dieses Urteil nicht zu. Er besaß einen genialen Blick für den Geist einer bestimmten Gesetzgebung, für die Vorzüge und die Schattenseiten des römischen, des germanischen und des mosaischen Rechtes [3]), er sah auch, was niemand in seiner Zeit so deutlich erkannte, die Bedingtheit alles Rechts durch die bestimmte Volksart, und ihn lüstete es noch in seinen letzten Lebenstagen, als ein Poltergeist unter die Juristen zu fahren [4]). Aber, was Troeltsch sich nicht überlegt

---

1) WA XXXI 1; 197, 9 und 29 das nicht aufrührerisch ist, die Obrigkeit strafen, wo es geschieht nach der Weise, die hie berührt stehet, nemlich daß es durch göttlich befohlen ampt und durch gottes wort geschehe, offenlich, frei und redlich. WA XII 334, 16 (über 1. Petri 2, 17) er sagt nicht, daß man viel von den herren und königen halten soll, sondern daß man sie dennoch ehren soll. WA XV 44, 34 Fürsten und Herren solltens tun, aber sie haben aufm Schlitten zu fahren, zu trincken und yn der mummerey zu laufen und sind beladen mit hohen, merklichen geschefften des kellers, der küchen und der kammer.

2) CR XXI 1002 disserui autem prolixius, ut iuvenes commonefaciam, ut assuefaciant mentes ad amandum politicum ordinem et admoniti agnoscant in eo lucere sapientiam, iustitiam et bonitatem dei erga genus humanum. usitatum est iuvenibus ostentare ingenii acumen in legum et morum civilium reprehensione. sed illam Cynicam sapientiam et petulantiam sciamus fugiendam et detestandam esse. Mit besonderer Wendung an die Prediger 1008 iudiciorum autem et fori gubernationem sciant aliis artificibus commendatam esse et praecepti usitati meminerint, ut suam quisque Spartam ornet.

3) Vgl. oben S. 247 f u. 269 f. Bemerkenswert erscheint, wenn man an die Geschichte Sachsens denkt, namentlich auch sein Urteil über die Erbteilungen Tischreden II 427, 28 Mosis autem ordinatio optima erat, ubi primogeniti tantum habebant regiam functionem, ceteri autem subditi erant. Also gehts noch heutes tages in oriente et nobiscum esset saluberrima ordinatio.

4) Enders-Kawerau XVII 29, 34 (7. Febr. 1546) Ich bin nu auch ein Jurist worden, Aber es wird ynen nicht gedeyen, Es were besser, sie liessen mich einen Theologen bleiben,

hat, der Zeitpunkt, in dem die Reformation auftritt, fällt mit dem anderen zusammen, wo ein schon fertiges, großartiges Recht in Deutschland siegreich vorwärts dringt. Luther hat sich durch das römische Recht nicht blenden lassen. Er hat es nicht abgelehnt, es aber auch nicht als das Höchste empfunden. Melanchthon war anderer Stimmung. Der preist das römische Recht, schon weil es aus dem Altertum stammt, mit der ganzen Begeisterung des nichtfachmännischen Humanisten. Das römische Recht ist so voll Billigkeit und Menschlichkeit — Luther hatte am römischen Recht im Vergleich mit dem mosaischen gerade die wahre menschliche Rücksicht vermißt —, daß die Deutschen sich nur dazu beglückwünschen können [1]). Jede Frage, die sich auf dem Zwischengebiet von Recht und Sittlichkeit bewegt, ist für Melanchthon schon dadurch entschieden, daß das römische Recht eine bestimmte Lösung vorträgt [2]); auch etwa die, ob der Bauer das Recht hat, im Wald zu jagen [3]). Aus derselben Stimmung heraus hat Melanchthon aber auch das kanonische Eherecht, also gerade dasjenige Stück, um dessenwillen Luther mit den Juristen immer im Streit lag, seinerseits gebilligt [4]). Man sieht an dieser Stelle besonders deutlich, daß das Bündnis zwischen Reformation und Humanismus keineswegs in allem ein Vorteil gewesen ist. Es hat auch die Folge gehabt, daß die Antriebe, die aus der lutherischen Auffassung des Sittlichen für eine Weiterbildung des Rechts entspringen konnten, im Keime erstickt und zugleich der Verzicht auf das eigene Urteil in rechtlichen und politischen Fragen bei den „Untertanen" gefördert wurde.

Das tatsächliche Ergebnis war, daß in den lutherischen Staaten die Obrigkeit die allein maßgebende Stelle wurde. Das Vordringen des Absolutismus in Deutschland ist durch die Reformation nicht gehindert, sondern eher unterstützt worden [5]). Was Luther über die Notwendigkeit von niedrigen Obrigkeiten und Melanchthon über den Wert von „Ephoren" — vgl. darüber später — gesagt hatten, bewirkte auf die Dauer nur, daß im Staatsrecht die Erinnerung an den ständischen Gedanken nie ganz entschwand. Eine gerechte Beurteilung muß indes daneben anerkennen, daß Luther doch nicht umsonst den Fürsten bezüglich ihrer Pflichten so ernsthaft

---

kom ich unter sie, so ich leben sol, ich mocht ein poltergeist werden, der yhren Stolz durch Gottes gnade, kemmen mochte.

1) CR XVI 442 alibi regum potestas legibus circumscripta est et quaedam libertas concessa populis. sicut in Germania, quia Romano iure utuntur principes (!), ideo non ubique omnes subditi proprie servi sunt. 446 iam ut aliae nationes aliquando de suis legibus iure questae sint, certe hoc tempore Germanos minime decet queri, quum Romano iure utimur, quod est plenum humanitatis atque aequitatis, quod ab hominibus reipublicae regendae peritissimis scriptum est, quod hanc gentem, cuius olim summa barbaries fuit, ad mitiorem et humaniorem vitam traduxit.

2) Besonders auch die Frage des Wiederkaufs und des Zinsnehmens CR XVI 133 f.

3) CR XX 655.

4) Repet. Conf. August. CR XXVIII 432 servantur et regulae Juris Canonici de aliis propioribus gradibus, ut extant ordinationes gravi deliberatione traditae consistoriis.

5) Immerhin ist bemerkenswert, daß die Vormächte der Gegenreformation viel schärfer und viel früher mit der Aufrichtung des Absolutismus begonnen haben. Maximilian von Bayern und Ferdinand von Oesterreich II. haben gerade den Kampf gegen die Reformation dazu benutzt, um den Freiheiten in ihren Ländern ein Ende zu machen.

ins Gewissen geredet hat. Das ganz in Luthers Geist[1]) gesprochene Wort vom Fürsten als dem ersten Diener des Staats hat nicht nur Friedrich der Große selbst wahr gemacht. Und bei den Untertanen erwuchs aus der Ueberzeugung von dem sittlichen Wert des Staates eine Hingabe an das Ganze, die auch zu schweren Opfern bereit war[2]). Die innere Kraft der Staaten ist dadurch mächtig gesteigert worden. Daß sich die protestantischen Gebiete nach dem Dreißigjährigen Krieg so rasch erholten[3]), daß das kleine dünnbevölkerte Schweden eine Zeitlang eine europäische Rolle spielen, daß das arme Preußen eine Großmacht werden konnte, hat darin seinen Grund.

Dagegen nach außen zu, im Verhältnis von Staat zu Staat, wirkten Luthers Gedanken von vornherein mehr lähmend als kraftsteigernd. Luther hat aus seinem Gemeinschaftsgedanken und seiner Auffassung des Liebesgebots auch für die Politik die Folgerungen gezogen. Er will den Krieg höchstens als Verteidigungskrieg zulassen und legt es nicht nur dem einzelnen, sondern auch dem Staat auf, gelegentlich ein Unrecht über sich ergehen zu lassen[4]). Er mutet damit dem Staat neben dem Verzicht auf das ihm natürliche Ausdehnungsstreben auch die Unterdrückung des für das Staatsbewußtsein so wichtigen Ehrgefühls zu. Und wenn er für den Krieg und seine Männlichkeit, da wo ein solcher unumgänglich war, Verständnis besaß[5]), so ging ihm dagegen für Politik, für das Ergreifen und Ausnützen des Augenblicks und vollends für das berechnende Ränkespiel der Diplomatie, der Sinn völlig ab. Er tröstet sich immer damit, daß die Sache wohl nicht so schlimm würde und in letzter Stunde noch immer alles anders kommen könnte. Die politisch Begabten, wie Philipp von Hessen und Butzer, sind darin nicht gegen ihn aufgekommen. Ganz in diesem Sinn hat auch Melanchthon das Streben nach einer „Universalmonarchie" als ein widergöttliches Unternehmen gebrandmarkt[6]).

---

1) Von den vielen Aussprüchen Luthers, die hier angeführt werden könnten, hebe ich hervor WA XIV 550, 23 ff. simul quod magistratus officium sit labores, onera et iurgia populi ferre, ut servum non dominum sese agnoscat, id quod charitas requirit. qui vero commoda, ocium et quietem in magistratu querunt, perversi faciunt, ut sibi populus potius serviat et illius incommodo fruantur ad suam libidinem.

2) Ueber die Bedeutung dieses Punktes wird man sich nur klar, wenn man die katholische Sittlichkeitslehre und die dort vertretene Anschauung über Eid, Pflicht zur Wahrhaftigkeit vor Gericht, Pflicht gegenüber der Besteuerung daneben hält. Ich erwähne als Beispiel, daß der Tübinger Ethiker W. Koch einen heißen Kampf gegen die Auffassung der Steuergesetze als „Pönalgesetze" geführt hat, der aber mit seiner Niederlage endigte.

3) Vgl. über den Anteil, den die Fürsten dabei hatten, Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Tübingen 1917. S. 60 ff.

4) Vgl. oben S. 267 f.

5) Vgl. auch seine lebendige Schilderung einer Schlacht in damaliger Zeit E. A. 15, 86 denn mit dem Wort „Krieg mit Ungestüm" malet er ab und stellet gleich eine Feldschlacht vor die Augen, da sichs alles reget und weget: da gehet die Trommel, hier die Trometen; da ruft man, hier das Roß; hier klippts, da klappts; hier blickts Schwert, da glänzt Spieß und geht wüst ineinander; da fleußt Blut über Kleider und ist ein greulich Ansehen; wer was Stilles und Friedliches sehen will, der darf keinem Kriege zusehen.

6) CR XVI 438 porro quidam disputaverunt Romanum imperatorem esse monarcham totius orbis terraram et citaverunt ex evangelio Luc. 2, 1 . . . item Matth. 22, 21 . . .:

Und dies alles in einer Zeit, in der eine rein auf das „Interesse" der Staaten eingestellte Politik zur Kunst entwickelt wird, wo man die „Reputation" des Staates in ihrer Bedeutung zu schätzen beginnt und wo in dem gewaltigen Ringen zwischen Habsburg, Spanien und Frankreich der Gedanke der „Monarchie", das alte Kaiserideal ablösend, in neuer Form emporsteigt [1]). Trotzdem ist das Luthertum in den Bahnen Luthers geblieben. Man darf es wohl als eine Wirkung seines Geistes betrachten, daß es auf diesem Boden zwar eine ungezählte Menge von ausgezeichneten Verwaltungsmännern, aber nicht allzuviele Politiker großen Stils gegeben hat. Und selbst bei denen, die diesen Namen verdienen, spürt man deutlich den Einfluß der lutherischen Stimmung. Gustav Adolfs religiöse Kriegsbegeisterung nährte sich auch von dem Gedanken, daß es gälte, gegen eine „Monarchie" sich zu wehren: wie er den Boden Deutschlands betritt, gibt er das Schlagwort von dem „affektierten Dominat" des Kaisers aus, der wie das vierte danielische Weltreich in sich zusammenbrechen müsse [2]). Auch er Grundsatz der raison d'état ist hier, wie er anfing, den Staatsmännern geläufig zu werden, sofort auf scharfen Widerspruch gestoßen [3]). Selbst Friedrich der Große hat es für nötig gehalten, seinen Antimacchiavell zu schreiben. Und den Größten, Bismarck, braucht man nur mit Cromwell zu vergleichen, um sofort die lutherische Art seiner Staatskunst zu erkennen. Bismarck ist abgesagter Feind des Präventivkriegs, er maßt sich nie an, den Krieg im Sinn eines Strafgerichts zu führen [4]), und er hat, wenn er Deutschland zum **lebensfähigen** Staat zu gestalten trachtete — das ist seine angebliche „Gewaltpolitik" —, daneben immer und nicht bloß beim Friedensschluß, sondern auch in der laufenden Politik die Lebensnotwendigkeiten der andern Völker mit in Rechnung genommen [5]). Es hat vielleicht nie einen Staatsmann gegeben, der das, was er für sich selbst in Anspruch nahm — das Recht, den Vorteil des eigenen Staats voranzustellen —, so aufrichtig und uneingeschränkt auch dem Gegenspieler

---

Sic igitur sentiemus nec Romanum pontificem nec Caesarem totius orbis terrarum monarcham esse, sed singuli reges apud suos imperant, quemadmodum semper in mundo diversa regna fuerunt.

1) Vgl. dazu namentlich die eindringende Abhandlung von Meinecke, Die Lehre von den Interessen der Staaten im Frankreich Richelieus, Hist. Zeitschr. Bd. 123 S. 14 ff.

2) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 8 f.

3) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 70.

4) Vgl. Gedanken und Erinnerungen II 46. Ich erwiderte, wir hätten nicht eines Richteramts zu walten, sondern deutsche Politik zu treiben; **Oesterreichs Rivalitätskampf gegen uns sei nicht strafbarer als der unsrige gegen Oesterreich**... Ich wiederholte, daß wir nicht vergeltende Gerechtigkeit zu üben, sondern Politik zu treiben hätten.

5) Man vergleiche, was Bismarck noch in seiner letzten Ministersitzung auseinandersetzte, Gedanken und Erinnerungen III 166: „Rußland bedürfe der Existenz Frankreichs wie wir der Oestreichs als Großmacht." Wäre ein englischer, amerikanischer oder vollends ein französischer Staatsmann einer derartigen Erwägung überhaupt fähig gewesen? — In den Untersuchungen über Bismarcks Frömmigkeit finde ich nirgends die Tatsache gebührend gewürdigt, daß Bismarck seine Bekehrung einem **nicht** erhörten Gebet verdankte. Man vergleiche dies etwa mit der Bekehrung von A. H. Francke und man wird sofort erkennen, daß dann die Ergriffenheit durch Gott bei Bismarck eine unvergleichlich tiefere gewesen sein muß als bei dem gefeierten Führer der Pietisten.

zugestand. Das war echt lutherische Haltung. Vollends im deutschen Volk war zufolge dieser lutherischen Ueberlieferung die allgemeine Stimmung einer weit ausgreifenden Politik nie günstig. Für einen „Imperialismus" im Sinn einer Vorherrschaft in der Welt oder gar einer alleinigen Weltherrschaft war das deutsche Volk überhaupt nie zu haben. Das wäre jene „Universalmonarchie" gewesen, vor der man sich graute. Die deutsche Sozialdemokratie ist pazifistischer geworden als die irgend eines andern Landes, obwohl K. Marx selbst kein Pazifist war. Und bei großen Erfolgen auf dem Gebiet der äußeren Politik stellte sich hier regelmäßig — ganz im Geist Luthers, aber für einen Engländer völlig unverständlich — die bange Befürchtung ein, ob das äußere Glück nicht mit dem Schaden der Seele erkauft sei. Im Weltkrieg hat sich das erschütternd geoffenbart. Es war nur nötig, das deutsche Volk zu überreden, daß es jetzt keinen Verteidigungskrieg mehr, sondern einen Eroberungskrieg führe, so war auch seine Kraft dahin.

Nach der entgegengesetzten Seite hin haben im Calvinismus die reformatorischen Gedanken den Staatsbegriff beeinflußt.

Dort wird ein Punkt von grundlegender Wichtigkeit, der im Luthertum nur vorübergehend Bedeutung besaß und zuletzt bloß noch eine lehrhafte Rolle spielte, die Frage nach dem Recht des bewaffneten Widerstands gegen die Obrigkeit.

Luther[1]) hat dieses Recht für den einzelnen rundweg verneint und auch für das Verhältnis der „niederen" zu den höheren Obrigkeiten, d. h. der Fürsten zum Kaiser, die Möglichkeit seiner Bejahung erst dann in Betracht gezogen, als ihm aus dem positiven Recht gewichtige Gründe entgegengehalten wurden. Von „naturrechtlichen" Auffassungen wollte er auch da nichts wissen. Es bewährt sich an dieser Stelle, daß die Reformation das Naturrecht bewußt zurückschiebt. Denn obwohl sie selbst tatsächlich einen Bruch mit dem Bestehenden darstellt, sind ihre Vertreter, ist insbesondere Luther — ganz im Gegensatz zur Aufklärung — doch von tiefer Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen erfüllt, weil dieses, davon sind sie überzeugt, nicht ohne Gottes Willen geworden ist (vgl. S. 316 und 323). Mußten sie darüber hinausgehen, so strebten sie doch, soweit irgend möglich, den Zusammenhang mit dem bisher Geltenden zu wahren. In der Frage des Widerstands insbesondere wollte Luther, als er den staatsrechtlichen Gründen wich — die Verantwortung für ihre Richtigkeit schob er dabei immer den Juristen zu —, daraus nur gefolgert wissen, daß man Widerstand leisten dürfe, nicht daß man ihn leisten müsse. Ihm erschien es immer als christlicher, wenn die Fürsten auf das ihnen zustehende Recht verzichteten und in leidendem Gehorsam die Sache Gott anheimgäben. Diese Stimmung lastetete noch auf den deutschen Protestanten, als sie sich notgedrungen zum wirklichen Widerstand entschlossen. Weder der Schmalkaldische noch der Dreißigjährige Krieg ist von ihnen mit dem Nachdruck geführt worden, den die Sache forderte. Vollends dachte man nicht daran, das bei diesem Anlaß durch die Tat bekräftigte Widerstandsrecht der Stände späterhin etwa als

1) Vgl. darüber die abschließende Untersuchung von Karl Müller, Luthers Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitz.-Ber. der Bayr. Akad. 1915, 8. Abhandlung).

Kampfmittel gegen den heraufkommenden Absolutismus zu verwenden. Melanchthon hat zwar wissenschaftliche Ausdrücke geschaffen [1]), die die Staatsrechtslehre verwertete, um die (auch in der deutschen Rechtsanschauung enthaltenen) Ansätze zu einer Lehre von den allgemeinen Menschenrechten weiterzubilden [2]); aber praktisch blieb das in Deutschland völlig bedeutungslos.

Ganz anders war von vornherein die Stimmung im Calvinismus [3]). Wohl lehnt Calvin sich auch in seiner Staatslehre aufs engste an Luther an [4]); es ist nur eine der landläufigen Fabeln, als ob Calvin das Staatswesen in Genf nach seinen religiösen Forderungen umgestaltet hätte [5]); er teilt deshalb auch in unserer besonderen Frage Luthers Standpunkt, daß nur das geschichtliche Recht und nicht das Naturrecht in Betracht kommt. Aber wie er in allen Stücken den Ton bezüglich der Anteilnahme des Christen am Staat steigert, wie

---

1) Ich denke dabei namentlich an die immer wiederholte Bezeichnung der Stände als Ephoren, die, soweit ich sehe, von Melanchthon eingeführt worden ist, vgl. CR XVI 440 tales reges non sunt omnino αὐτοκράτορες seu ἀνυπεύθυνοι hoc est, non habent ita summam potestatem, ut nemini liceat de eis iudicare aut eorum actionibus adversari. ac fere nunc talia regna sunt. habent enim leges, habent et custodes, in Germania sunt electores, in Gallia certi principes curiae parlamenti, tanquam ephori regum. sed alibi plus, alibi minus possunt. — Melanchthon hat jedoch, im Unterschied von Luther, es dabei nicht abgelehnt, in seinen Gutachten das Naturrecht beizuziehen.

2) Vgl. Gierke, Johannes Althusius 3. Ausgabe S. 112 ff. 346. 381.

3) Vgl. dazu das gründliche Buch von Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (Unters. z. deutschen Staats- und Rechtsgeschichte herausgeg. von Gierke 126. Heft) 1916. Ich schätze es an dem Buch besonders, daß hier der Uebergang vom geschichtlichen zum Naturrecht innerhalb der reformatorischen Bewegung reinlich festgestellt ist. Einzelne Irrtümer, die Wolzendorff namentlich bei der Benutzung Calvins mit untergelaufen sind, berichtige ich stillschweigend.

4) Ich unterstreiche besonders, daß auch Calvin ganz wie Luther die „Vernunft", d. h. zuletzt die Liebe zum obersten Maßstab für alle Gesetze und Rechte macht CR Calv. opp. I 237 lex itaque moralis... cum duobus capitibus contineatur, quorum alterum pura deum fide et pietate colere, alterum sincera homines dilectione complecti simpliciter iubet, vera est aeternaque iustitiae regula gentium omnium ac temporum hominibus praescripta . . . 238 in legibus omnibus duo haec,ut decet, intueamur: legis constitutionem et aequitatem, cuius ratione constitutio ipsa nititur . . . iam cum dei legem, quam moralem vocamus constat non aliud esse, quam naturalis legis testimonium et eius conscientiae, quae hominum animis a deo insculpta est, tota huius . . . aequitatis ratio in ipsa perscripta est. proinde sola quoque ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit, oportet.

5) Das neueste Werk, das diese Frage streift, das sonst gediegene Buch von Gottlob Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. Gütersloh 1923 bringt gleichfalls S. 163 für Calvin die Formel: „das Reich Gottes als souveräne Gottesherrschaft erzwingt vom Staat bestimmte Gestaltungen, auch solche der Gesetzgebung", aber Belege dafür sucht man in der folgenden Ausführung vergebens. In Wirklichkeit hat Calvin selbst bei der Aufrichtung der Kirchenzucht dem Staat sehr große Zugeständnisse machen müssen. Das weiß jeder, der auch nur die articles concernant l'organisation de l'église et du culte und die ordonnances ecclésiastiques aufmerksam gelesen hat. Vgl. dazu meine Rede Johannes Calvin. Tübingen 1909 und die von mir mit angeregte Abhandlung von Hans Hausherr, Schriften d. V. für Ref.-Gesch. 1922.

er deshalb die Meinung bekämpft, als ob der Staat nur ein notwendiges Uebel wäre und dem Christen z. B. ohne Vorbehalt das Recht, Prozesse zu führen, zuspricht, so geht er auch in diesem Punkt über Luther hinaus. Wo Stände in einem Volk vorhanden sind, freilich nur, wo solche vorhanden sind — denn von einem Revolutionsrecht des „Volkes" will Calvin so wenig wie Luther etwas wissen —, da haben sie nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, einem ungerechten Handeln der Regierung sich zu widersetzen. In den schärfsten Ausdrücken legt Calvin den hiezu Bestellten die Aufgabe ans Herz. Schon in der institutio von 1536 schreibt er, daß es eine verbrecherische Treulosigkeit, ein Verrat an der von Gott ihnen zur Hut anvertrauten Freiheit des Volkes wäre, wenn die Stände sich dieser Pflicht entzögen [1]). In der zu Straßburg ausgearbeiteten zweiten Auflage von 1539 fügt er bezüglich der städtischen Magistrate einen gleichlautenden Satz hinzu [2]). Und im Hintergrund seiner Mahnung erscheint bei Calvin noch die Gestalt eines „Rächers", den Gott, wenn die Berufenen ihre Pflicht versäumten, erwecken könnte, um ein geknechtetes Volk zu befreien. Schon Luther hatte bei Gelegenheit ähnliches gestreift, indem er bedeutsam an das Auftreten der alttestamentlichen Richter erinnerte; aber er hatte den Gedanken praktisch sofort unwirksam gemacht: wer darf heute es sich herausnehmen, sich ähnlich wie Simson als von Gott berufen zu fühlen? Auch Calvin warnt nachdrücklich davor, daß einer, nur weil es ihn so gelüstete, sich selbst für diesen Rächer hielte. Aber in dem Zusammenhang, in dem er den Gedanken ausspricht, gewinnt der Hinweis auf diese Möglichkeit trotzdem die Bedeutung einer gewissen Drohung [3]).

Erst der Druck einer entsetzlichen äußeren Lage hat den Calvinismus über die von Calvin innegehaltene Grenze hinausgedrängt. Zu Anfang des Kampfs um ihren Glauben haben Calvins Anhänger zwar überall, in den Niederlanden wie in Schottland und Frankreich, ganz in Calvins Sinn unter der Losung gestritten, daß sie zugleich die überlieferten ständischen Freiheiten verteidigen wollten. Aber wie es auf Leben und Tod ging, stellte es sich heraus, daß dieser Gesichtspunkt nicht

1) CR Calvini opera I 248 nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti, quales olim erant qui lacedaemoniis regibus oppositi erant ephori aut romanis consulibus tribuni plebis aut Atheniensium senatui Demarchi et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, cum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, qua populi libertatem, cuius se dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt.

2) CR Calvini opera I 1105 f. quin etiam huc summa diligentia intenti magistratus esse debent, ne qua in parte libertatem, cuius praesides sunt constituti, minui nedum violari patiantur: si in eo sunt segniores et parum solliciti, perfidi sunt in officio et patriae suae proditores.

3) CR Calvini opera I 247 nam modo ex servis suis manifestos vindices excitat ac mandato suo instruit, qui de seclerata dominatione poenas sumant et oppressum iniustis modis populum e misera calamitate eximant, modo furorem aliud cogitantium et aliud molientium hominum eo destinat . . . neque enim si ultio domini est, effrenatae dominationis correctio, ideo protinus demandatam nobis arbitremur, quibus nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum. de privatis hominibus semper loquor.

zureichte. Denn nirgends war es doch so, daß die Stände *als solche* sich geschlossen für den Calvinismus erklärt hätten. Wollte der Calvinismus sich nicht selbst aufgeben, so mußte er um einen Schritt weitergehen. Unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht haben die Monarchomachen in Frankreich dies gewagt und von dem positiven Recht, mit dem auch sie immer in erster Linie arbeiten [1]), *auch* auf das *Naturrecht* zurückgegriffen. Sie taten es nur zögernd, in sorgfältiger Abstaffelung der Gründe. Erst im äußersten Fall, wenn auch der Adel nicht nur versagt, sondern sich selbst noch an der Tyrannei beteiligt, soll nach du Plessis-Mornay das „Volk" das Recht haben, Widerstand zu leisten. Zu einem ähnlichen Schluß, mit gleicher Abstufung, war vorher schon John Knox in Schottland gelangt. Dadurch gewann der Calvinismus die Möglichkeit, die *Massen* aufzubieten und so den Kampf durchzufechten. Aber das im Drang der Not Vorgebrachte blieb doch gegenüber dem ursprünglichen Gedanken auch praktisch immer nur ein Hilfsmittel. Das Ziel war nirgends die Aufrichtung einer Volksherrschaft, sondern neben der Erkämpfung der religiösen Freiheit *nur die Sicherung der ständischen Rechte*. Dieses Ziel hat der Calvinismus in den Niederlanden und in England tatsächlich erreicht. Er hat damit der *Ausbreitung des Absolutismus in Europa* seinerseits *einen festen Damm entgegengesetzt*. Und man ist berechtigt, dem religiösen Antrieb, d. h. der Reformation, mehr als der mit ihr verbündeten rein politischen Bewegung den schließlichen Erfolg zuzuschreiben. Denn ohne die stürmische Kraft, die der Calvinismus dem Widerstand lieh und nur er ihr leihen konnte, wäre der Parlamentarismus nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in dem England der Stuarts so gut wie im übrigen Europa zugrunde gegangen.

In *England* [2]) entwickelt sich jedoch aus diesen Kämpfen noch etwas Weitergehendes, auf den *einzelnen* Zugespitztes. Das hier neu Auftretende ist indes bedingt durch die eigentümliche *Fortbildung*, die die *religiösen* Gedanken des Calvinismus dort erfuhren.

Schon im *Puritanismus* sieht man jene Verschiebung in dem Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft sich vorbereiten, auf die oben S. 479 kurz hingedeutet wurde. Der Puritanismus hat es zufolge des Drucks, der auf ihn gelegt wurde, im Unterschied vom festländischen Calvinismus nicht zu einer geordneten Kirchenverfassung gebracht. Das blieb nicht ohne Wirkung auf das religiöse Selbstgefühl seiner Anhänger. Dem einzelnen fehlt hier der starke religiöse Rückhalt, den er im echten Calvinismus an der Gemeinschaft findet. Er fühlt sich in höherem Maße auf sich selbst gestellt und muß in sich allein die Kräfte der inneren Erneuerung suchen. Daher fällt hier auf das *persönliche Erlebnis der Bekehrung*, auf die Kennzeichen und die persönliche Bewährung des Christenstandes in einem

1) Gerade dies hat Wolzendorff schlagend nachgewiesen.

2) Die zur Zeit beste Darstellung dieser Verhältnisse ist die von Karl Müller, Kirchengeschichte II 2 § 266 ff. Ich stimme Müller namentlich auch darin bei, daß der Einfluß des festländischen *Täufertums* weit geringer, als bisher üblich, anzuschlagen ist. Immerhin bedarf es den neueren Selbstdarstellungen dieser Sekten gegenüber einer gewissen Vorsicht. Sie alle gehen — gingen wenigstens vor dem Weltkrieg — darauf aus, ihren Zusammenhang mit den alten Täufern möglichst zu verleugnen. Mit Münzer und den Münsterern wollte man nichts zu schaffen haben.

vollkommenen Leben, ein weit stärkeres Gewicht, als es sonst im Protestantismus der Fall war. Diese Vereinzelung des Gläubigen steigerte sich noch in den kleineren Gemeinschaften, die aus dem Puritanismus hervorgingen, den Independenten, den Baptisten, den Seekern, den Quäkern und wie sie alle heißen. Bei ihnen löst sich unter dem Einfluß teils enthusiastisch-mystischer, teils liberaler Gedanken die altreformatorische Anschauung auf, daß es möglich sei, jeden Beliebigen in einer bestimmten, allgemeingültigen Form zur religiösen Gewißheit zu bringen. Gott selbst bekehrt den einzelnen unmittelbar, und er geht mit jedem seine besonderen Wege; man muß warten, bis die Stunde kommt und darf deshalb auch nicht durch plumpes Zwischengreifen die Entwicklung des anderen stören. Der einzelne tritt demgemäß in die Gemeinde ein, nachdem er bekehrt ist; er erlebt nicht seine Bekehrung innerhalb der Gemeinde. Die Einführung der Erwachsenentaufe bei den Baptisten war nur eine Besiegelung der in England selbständig gewonnenen Grundanschauung.

Aus der Betonung dieses Punktes ergab sich erst recht ein leidenschaftlicher Gegensatz gegen die Staatskirche, die mit ihrer „Uniformität" den einzelnen vergewaltigen und ihn um das Beste, um die persönliche Gotteserfahrung, betrügen will. Aber es floß daraus auch die Forderung der Duldung in einem neuen Sinn. Hier wird, wenigstens bei den religiös Ernsten, ein Standpunkt erreicht, wo man die Duldung nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern um der Religion willen verlangt. Und zwar als Duldung nicht nur für eine Gemeinschaft oder eine Gruppe, sondern — das war die letzte Folgerung — für jeden einzelnen.

Aber in England waren nun auch, anders als auf dem Festland, die Bedingungen dafür vorhanden, daß die religiösen Grundsätze sich politisch auswirkten. Schon Butzer, dessen Schriften auch den Puritanismus stark beeinflußten, hatte in de regno Christi den religiösen Gedanken des Reiches Gottes dazu verwertet, um tief ins einzelne gehende Reformvorschläge für Staat und Gesellschaft aus ihm abzuleiten. Auf dem Punkt, den die religiöse Entwicklung innerhalb der Sekten erreicht hatte, griff aber noch etwas besonderes, ausgesprochen Englisches ein. Die Mystik, die sie pflegten, hat alle diese Sekten weder der Welt, noch ihrem Volk, noch auch ihrem völkischen Selbstgefühl entfremdet. Ihre Vertreter bleiben alle mit Bewußtsein Engländer, die auf ihr England und auf ihre Geburt als Engländer stolz sind. Das gilt von jedem einzelnen dieser Richtung, auch von Männern wie George Fox [1]). Nichts offenbart so deutlich die Stärke, die das völkische Hochgefühl in England damals bereits gewonnen hatte, wie daß es auch neben und innerhalb der sonst alle Unterschiede auslöschenden Mystik sich zu behaupten vermochte. Ja, in diesen Sekten findet, zusammen mit dem erhöhten religiösen Bewußtsein, eher noch eine Steigerung des völkischen Selbstgefühls statt. Einzelne unter ihnen, die Diggers und die Quintomonarchisten, betonen sogar das reine Angelsächsische im Gegensatz zu dem durch die Fremdherrschaft, durch die normännische Eroberung, Hereingebrachten. Deshalb haben

1) Vgl. oben S. 440 u. 443 A. 1.

ihre Anhänger in ihrer Mehrzahl keine Lust, dauernd in ein fremdes Land auszuwandern — man vergesse nicht, daß die „amerikanischen" Kolonien damals englisch sind und daß die dorthin Ausgewanderten fortfahren, sich als Engländer zu fühlen —; sie wollen in der Heimat bleiben, sie pochen auf ihr Recht, das ihnen vermöge ihrer Geburt zukommt, gerade in diesem Land zu wohnen und dort ungestört auch ihres Glaubens zu leben.

Unter diesen ganz eigentümlichen geschichtlichen Bedingungen konnten die Forderungen der religiösen und bürgerlichen Freiheit in der Beziehung auf den einzelnen sich miteinander verschmelzen, so daß nunmehr die religiöse Freiheit als das Kernstück der bürgerlichen und umgekehrt die bürgerliche als die notwendige Ergänzung der religiösen erschien. Daraus entsprang, wie Jellinek gezeigt hat [1]), der das Religiöse und das Bürgerliche zusammenfassende Gedanke der allgemeinen Menschenrechte, der in Stiftungsbriefen einzelner nordamerikanischer Kolonien und der Bill of rights zuerst ausgesprochen, dann durch die Verfassung der Vereinigten Staaten und die französische Revolution zur Weltbedeutung gelangt ist.

Das war eine Entwicklung, die über das von den Reformatoren Gewollte hinausführte. Denn ganz ebenso wie Luther hat auch Calvin es schlechthin abgelehnt, daß aus der religiösen Freiheit Folgerungen für das Politische gezogen werden dürften [2]). Trotzdem hätte nach Jellineks Nachweis nie wieder bestritten werden sollen, daß das Religiöse, das aus der Reformation Herstammende, die eigentlich treibende und die Durchsetzung erzwingende Kraft gewesen ist. Gewiß läßt sich der Gedanke der allgemeinen Menschenrechte sogar bis ins Mittelalter zurückverfolgen; aber dabei handelt es sich immer nur um Menschenrechte, die der Engländer als Engländer, der Deutsche als Deutscher, der Niederländer als Niederländer besitzt. Jetzt werden zum erstenmal in einem bestimmten Staat Rechte verkündigt, die der Mensch als Mensch besitzt [3]). Diese Erhebung über das Völkische war nur möglich auf Grund des religiösen Gedankens; allerdings auch nur in Amerika, wo die Angehörigen der verschiedenen Völker zusammentrafen. Dazu: die religiöse Freiheit war etwas klar und deutlich Umschriebens, bei dem man wußte, wofür man stritt und über dessen Anerkennung man einig war; während die mit ihr in Verbindung gesetzten sonstigen „Menschen"- und „Naturrechte" ihrem Inhalt nach immer durch die augenblickliche wirtschaftliche Lage und die besonderen Wünsche der einzelnen Klassen bedingt waren. Daß das Religiöse den Ausschlag gab, offenbart sich endlich aber auch in der Schranke, innerhalb deren die erreichten Menschenrechte sich hielten.

---

1) Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 3. Aufl. 1919.

2) CR Calvini opera I 228 tenenda illa est distincto . . ., ne quod multis vulgo accidit, haec simul duo imprudenter permisceamus, quae diversam prorsus rationem habent. Illi enim cum in evangelio promitti libertatem audiunt . . ., nullum libertatis suae fructum capere se posse putant, quamdiu aliquam supra se eminere potestatem vident . . . . at vero qui inter corpus et animam, inter praesentem hanc fluxamque vitam et futuram illam aeternamque discernere noverit, neque difficile intelliget, spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas.

3) Die Indianer in diesem Sinn als „Menschen" anzusehen fühlte man sich allerdings nicht veranlaßt.

Die *sozialistischen* Forderungen der Leveller, der Quintomonarchisten und der Diggers sind gescheitert. Nicht weil sie an sich „utopisch" gewesen wären — denn vieles von dem, was die Leveller wollten, wurde später verwirklicht —, sondern weil sich mit ihnen keine überzeugende *religiöse* Kraft verband. Der religiöse Gedanke, der in den Sekten entwickelt wurde, zielte *nur auf den einzelnen*. Er konnte darum auch bloß dasjenige wirksam unterstützen, was sich auf den einzelnen bezog. Das sozialdemokratische Urteil, das in den allgemeinen Menschenrechten nur die Verwirklichung der Forderungen der *bürgerlichen* Schicht erblickt, hat seine Berechtigung. So wie sie damals und auch noch in der französischen Revolution verkündigt wurden, sind sie ausreichend und ein Stolz nur für denjenigen, der *auch wirtschaftlich* als einzelner auf sich selbst zu stehen oder sich selbst fortzuhelfen vermag. Die Masse der Habelosen, der damals schon in seinen Anfängen sich bildende [1]) vierte Stand, kam dabei zu kurz.

Die Aufnahme der allgemeinen Menschenrechte in die Verfassung war nicht nur die Abänderung eines einzelnen Punktes, sie schloß eine *Wandlung des ganzen Staatsgedankens* in sich. Am offenkundigsten ist dies in Amerika, wo die Menschenrechte der *Ausgangspunkt* für den Staatsbegriff werden. Der einzelne mit seinen unantastbaren Rechten ist dort das Erste. Erst jenseits dieser Grenzen beginnt das Recht des Staates. Der Staat rückt damit in das Licht eines Zweckverbands, der nur das für das Zusammenleben Unerläßliche ordnet. Aber auch in England, wo die allgemeinen Menschenrechte nur als *Mindestmaß* der Rechte betrachtet werden, die der einzelne *innerhalb des Staats* für sich beanspruchen kann, wirken sie im selben Sinne auflockernd. Man steht also vor der merkwürdigen Tatsache, daß dieselben reformatorischen Gedanken, die in Deutschland das Staatsgefühl vertieften und der Staatsmacht bloß die scharfe Grenze der Gewissensfreiheit zogen, anderwärts vermöge der Voranstellung des Persönlichkeitsgedankens dazu mitgeholfen haben, um den Staat in einen bloßen Rahmen zu verwandeln.

In England wirkt diesem Auflösenden jedoch wieder eine Einigungskraft entgegen, die in ihrem Ursprung gleichfalls mit der Reformation zusammenhängt. Seit der Losreißung von Rom und der Begründung der ecclesia Anglicana stößt man in England auf ein eigenartiges, *religiös gefärbtes* Selbstgefühl, das sich auf das englische Volk als solches bezieht. Es stammt nicht, wie man gemeinhin glaubt, aus dem Puritanismus — wie hätte denn eine, zumal eine in Kampfesstellung befindliche Minderheit das allgemeine Volksgefühl beeinflussen können? —, sondern aus der *Staatskirche* [2]). So zufällig diese entstanden und so wenig

---

1) Vgl. S. 516.

2) Am einfachsten belehrt darüber der Index der Publications of the Parker society s. v. England p. 298 Gods privileges. (! Schon dieses Stichwort ist höchst bemerkenswert.) Ich hebe darnach folgende Stellen aus: *Becon*, Prayers and other pieces p. 11: that God yet once again is come on visitation to *this church of England* and made it a *glorious church* p. 206 what realm since the apostle's time was ever so abundantly replenished with the knowledge of Christs gospel? *Bradford*, Letters, treatises, remains p. 13: (Segnungen) as no people heretofore hath had *Norden*, Progress of piety p. 39: but also in regard of the daily experience of her most sacred

planvoll sie gebaut war, bereits unter Eduard VI. und vollends unter Elisabeth wird sie der Gegenstand eines hohen Stolzes. Man macht sich auf dem Festland selten klar, was es für das Selbstbewußtsein des Engländers bedeutete, daß hier nicht wie in Deutschland nur ein kleiner Kurfürst oder Herzog, sondern ein wirklicher König, ein souveräner Herrscher als „neuer Josias" an die Spitze der Reformation trat, und daß nicht nur eine „Bevölkerung", sondern ein Volk sich darin um ihn scharte. Daraus entspringt bereits unter Eduard VI. der Glaube an eine besondere religiöse Begnadigung des englischen Volkes. Er verdichtet sich zu dem Bewußtsein eines auserwählten Volkes und reißt in dieser Steigerung die Gesamtheit der Engländer mit sich fort. Er lebt in den Puritanern und den Angehörigen der Sekten nicht weniger als in Gliedern der Staatskirche. Dieses religiöse Volksgefühl, das das Staatsgefühl ersetzt, wird schon unter Cromwell die treibende Kraft des englischen Imperialismus. Denn in England kennt man die lutherische Abneigung gegen eine „Universalmonarchie" nicht; ebensowenig die Angst, ob der äußere Erfolg nicht zur Hybris führen könnte. Vielmehr stärkt hier jede weitere Ausdehnung des britischen Weltreichs nur die Ueberzeugung, daß mit ihr zugleich das Gottesreich wüchse. Dieser religiös begründete imperialistische Drang vermochte selbst aus dem ihm zeitweise hinderlichen „liberalen" Gedanken wieder Nutzen zu ziehen. War England der Hort der Freiheit und der Menschlichkeit, so besaß es auch das sittliche Recht, seine Macht, die zugleich die Trägerin der Humanität war, immer weiter auszubreiten.

Auf diesem völkischen Selbstgefühl baut sich auch die englische Auffassung des Krieges auf. E. Hirsch [1]) hat schlagend nachgewiesen, daß England sich die Lehre des Hugo Grotius [2]) im besonderen Sinn zu eigen gemacht hat, daß der Krieg als Rechts- und Strafverfahren aufzufassen ist. Das bringt für den, der die Rolle als Völkerrichter und „Friedensstifter" zu spielen sich getraut, den Vorteil mit sich, daß die schwierige Frage von Angriffs- oder Verteidigungskrieg von vornherein ausgeschaltet ist. Denn im Namen der Heiligkeit des Rechts kann der Krieg jederzeit selbst gegen einen Staat begonnen werden, der nicht an dem englischen Volk, sondern an einem Dritten sich „vergangen" hat, und man vermag ihn dann unter den höchsten Namen, unter Aufrufung aller christlichen und menschlichen Gefühle, zu führen [3]). Man wird ihn freilich — auch den Rat des Grotius hat England immer beherzigt — tatsächlich nur gegen einen Staat führen, dem man

government, which is such and so gracious as the like benefit hath not been extended to any nation before us. Private prayers of the reign of queen Elizabeth p. 477: for giving us such, so wise, so zealous, so godly and careful governors of thy chosen church of England. — Daß die Anfänge dieses Selbstgefühls schon in der Utopie des Thomas Morus sichtbar sind, hat H. Oncken Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1922, 2. Abh. gezeigt. Aber das Bewußtsein, gegenüber der ganzen Welt eine Sendung zu haben, ergab sich erst durch den Hinzutritt des religiösen Gedankens.

1) Deutschlands Schicksal. Göttingen 1920, S. 98 f.

2) Sie ist selbstverständlich nicht von ihm zuerst vertreten, aber von ihm erst wirklich ausgebaut worden.

3) Schon über Cromwell hat K. Müller KG II 2, 496 mit Recht geurteilt, daß für ihn die Interessen des Protestantismus da aufhörten, wo sie sich mit Englands Handelsinteressen kreuzten.

sich, sei es überhaupt oder im bestimmten Augenblick, an Macht überlegen weiß. Aus dieser Auffassung des Kriegs hat England aber weiterhin noch die Befugnis hergeleitet, den Besiegten wie einen Verbrecher zu behandeln, den man nicht nur mit der vollen Wiedergutmachung belasten, sondern auch bis zu seiner endgültigen „Besserung" unter Aufsicht halten darf. Darnach hat England wie jederzeit so auch im Weltkrieg gehandelt. Was in Deutschland als unerträgliche Selbstgerechtigkeit empfunden würde, was Bismarck, darin der echteste Verehrer deutschen Denkens, beharrlich von sich gewiesen hat, das wird vom Engländer auf Grund jener religiösen Selbsteinschätzung mit dem allerbesten Gewissen ausgeübt[1]).

Aehnliche Spannungen und Gegensätze konnten sich auch auf wirtschaftlichem Gebiet aus den von Luther miteinander verbundenen Antrieben ergeben. Indem Luther die Pflicht zur Arbeit und zwar der Arbeit um der Sache willen verkündigte und daneben genügsame Einfachheit predigte, gab er der wirtschaftlichen Gütererzeugung einen neuen kräftigen Anstoß. Aber gleichzeitig betont Luther, seinem Gemeinschaftsgedanken zufolge, nicht nur für den einzelnen die Pflicht der Rücksichtnahme und der Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten, sondern auch für die Gesamtheit die Pflicht, sich der Arbeitsunfähigen anzunehmen und die Erdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren zu verhüten. Es kam darauf an, wie beides sich im Verhältnis zueinander entwickelte.

Beim Ersten war es von vornherein entscheidend, daß Luther und die Reformatoren[2]) überhaupt auf die Wertschätzung der Arbeit auch die Anerkennung des persönlichen Eigentums begründeten[3]). Luther hat zwar grundsätzlich ausgesprochen, daß es dem Christen an und für sich gleichgültig sein müßte, ob er den Ertrag seiner Arbeit für sich behalten oder ihn mit andern zu einer Gemeinwirtschaft zusammenwerfen sollte. Aber eine Pflicht zum Kommunismus, wie sie die Täufer aufstellten, erkannte er nicht an, mochte man sich dafür auf Adam oder auf die Urgemeinde berufen. Um so weniger, als er vom Kloster her wußte, daß auch der Kommunismus das persönliche Eigentum nicht völlig aufzuheben imstande sei[4]), und daneben bemerkte, daß seine Verwirklichung in der Welt doch tatsächlich nur auf eine Ausnützung des Fleißigen und Tüchtigen durch den Trägen hinauslief. Ihm schien das christliche Liebesgebot, das die Täufer ins Feld führten, vielmehr

---

1) Sehr treffend hat H. Oncken a. a. O. S. 20 bemerkt, daß das, was der Engländer beim Deutschen „Machiavellismus" nennt, im Grund die deutsche Wahrhaftigkeit ist, die Abneigung, da fromme Redensarten zu gebrauchen, wo tatsächlich andere Absichten auch nur mitbeteiligt sind.

2) Vgl. oben S. 250 und für Melanchthon CR XVI 431.

3) Vgl. seine Begründung Disput. S. 536 Drews Th. 4 manifestum est, in secunda tabula praecipi omnia qaerere et possidere, dum dicit: furtum non facies. Th. 5 hoc est tuum, non alienum habeas, seu (ut Paulus dicit) laboret quilibet, ut habeat, quod det egenti.

4) Disput. S. 564 Drews quamvis referuntur in commune bona, tamen sunt et manent aliquantulum propria.

gerade das persönliche Eigentum zu bestätigen. Denn wer anderen geben und beispringen sollte, der mußte doch zuvor selbst etwas haben.

Indes wenn Luther Arbeit verlangte, so bedeutete dies selbstverständlich in jedem Sinne redliche Arbeit, und schon dies nötigte ihn, zu den herrschenden Formen des Wirtschaftsbetriebs Stellung zu nehmen.

Seine Auffassung der Lage war dadurch bestimmt, daß er in einem Staat lebte, wo der Ackerbau noch überwog und der sich ausbreitende Kapitalismus eben erst seine Wirkungen entfaltete. Luther sieht den Kapitalismus von seiner üblen Seite her. Er bemerkt — und darin bewährt er sich als guter Beobachter seiner Zeit — die Verwilderung der kaufmännischen Sitten, die „schwinden, bösen Griffe", die jetzt üblich werden, die Monopole, die Ringbildungen, das Zeitgeschäft, die Scheinverkäufe, den betrügerischen Bankrott und das leichtsinnige Umgehen mit dem Kredit; er beachtet aber auch die üblen Folgen des ausländischen Handels für die Volkssitte in der Steigerung des Luxus und dem Aufkommen neuer unsinniger Bedürfnisse.

Unter solchen Eindrücken ist Luther zunächst kräftig eingetreten für die Bedeutung und den sittlichen Wert der landwirtschaftlichen Arbeit. Sie erscheint ihm gegenüber Industrie und Handel als die natürlichste Betätigung. „Ich sihe nit vil gutter sitten, die yhe in ein land kommen sein durch kauffmanschaft, und got vortzeiten sein volk von Israel darumb von dem mehre wonen ließ und nit viel kauffmannschaft treyben ... das weyß ich wol, das viel gotlicher weere ackerwerck mehren und kauffmannschaft myndern und die viel besser thun, die der schrifft nach die erden erbeytten und yhr nahrung drauß suchen . . . Es ist noch viel landt, das nit umbtrieben und geehret ist [1])". Er hat damit, wenigstens was die Lehre anbetrifft, keineswegs nur das Selbstverständliche, das mit dem Ueberlieferten sich Deckende, ausgesprochen. Es gilt, sich daran zu erinnern, daß auch die Sittlichkeitslehre der Scholastik, insbesondere die des Thomas, überall nur den Städter schätzt. Der Bauer wird von ihr regelmäßig vergessen oder erscheint er nur als ein verachtetes Anhängsel der reichen Stadtbevölkerung. Es war eine Tat Luthers, daß er den Bauer wieder zu Ehren brachte, und wenn man glaubt, ihm seine Haltung im Bauernaufstand verübeln zu sollen, so müßte billigerweise sein Eintreten für die Bauernarbeit als Gegengewicht in die Wagschale geworfen werden. Der Bauernstand selbst scheint, mehr als die Ankläger Luthers von heute, ein Gefühl für diese Unterstützung gehabt zu haben. Denn es ist schließlich doch kein Zufall, daß gerade in diesem Stand die Reformation so feste Wurzeln geschlagen hat.

Um so schärfer hat Luther die sich entwickelnde Geldwirtschaft angegriffen [2]). Nicht nur ihre Ausschreitungen, die, wie er meinte, sich von selbst richteten, sondern auch ihre in der Zeit als unanstößig empfundenen oder doch geduldeten Formen. Er geht mit neuen, aus der Tiefe der eigenen Anschauung geschöpften Gründen gegen die damals üblichste Form des Geldgeschäfts, gegen den „Zinskauf", vor. Ihm war daran anstößig nicht erst, daß der Zinskäufer doch in der Regel die Notlage eines andern ausnützt, sondern schon dies, daß er „ohne

1) WA VI 466, 9 ff. 40 ff.
2) Vgl. für das einzelne oben S. 277 ff.

jede Mühe und Gefahr" seine sichern Zinsen einstreicht. Das lief gegen seinen Grundsatz von der Pflicht zur Arbeit. Und wenn der Zinskauf dazu noch als sogenannter „blinder" Kauf gehandhabt, d. h. Geld auf bloßen Kredit gewährt wurde, so dünkte ihm dies eine Schwindelwirtschaft, die für beide Teile verderblich werden müßte. Luther hat den Mut gehabt, dem herrschenden Brauch die Forderungen der Bergpredigt als ernsthaftes Reformprogramm entgegenzusetzen. Das dort Gebotene, Geld ohne Zinsen auszuleihen oder womöglich es dem Bedürftigen zu schenken, hält er als strenge Christenpflicht aufrecht, sofern nur einer selbst Ueberschuß hat und der andere nicht arbeitsscheu ist. Schon dies, meint Luther, würde, ernsthaft befolgt, in weitem Umfang eine Gesundung der Verhältnisse herbeiführen. Denn der größte Teil der jetzt abgeschlossenen Zinskäufe würde damit wegfallen. Soweit jedoch die Bedingung, daß einer Ueberschuß hat, nicht zutrifft und der Zinskauf demgemäß mit Rücksicht auf beide Teile als unentbehrlich, ja als nützlich erscheint, will Luther wenigstens dessen Form im christlichen Sinn veredeln. Vor allem muß der „blinde" Zinskauf abgetan werden. Kehrt man zum soliden Geschäft zurück, bei dem nur auf „benannte" Güter Geld geliehen wird, dann ist es auch möglich, die Zinsabgabe der Vernunft und Liebe gemäß zu gestalten. Denn da das betreffende Gut immer einen Ertrag abwirft, so kann der Zins je nach dem wirklichen Einkommen (immer den Fleiß des Schuldners vorausgesetzt) beweglich gehalten werden. Jedenfalls darf er 4 oder höchstens 6 vom Hundert im Jahr nicht übersteigen. — Auch über die Preisbildung beim Warenhandel hat Luther sich seine eigenen Gedanken gemacht. Er sucht einen neuen Weg, um den „gerechten" Preis zu bestimmen: so, daß die Arbeitsleistung dabei zugrunde gelegt, aber daneben die verschiedene Art der Arbeit gebührend berücksichtigt und für die Berechnung des Gegenwerts der Arbeit der Lohn des gewöhnlichen Taglöhners als unterste Grenze genommen wird [1]).

Angesichts so einschneidender Vorschläge ist es unverständlich, wie man Luther hat vorwerfen können, er hätte „vor der Eigengesetzlichkeit des Geschäftslebens kapituliert" und die Gebote der Bergpredigt tatsächlich außer Kraft gesetzt. Wenn auf irgendeinem Punkte, so hat Luther hier dafür gekämpft, daß christliche Grundsätze auch im Leben befolgt würden. Jedoch auch an dieser Stelle hat sich zwischen ihn und die Folgezeit Melanchthon [2]) eingeschoben. Melanchthon hat die Spannung zwischen Bergpredigt und Brauch des Geschäftslebens niemals so scharf empfunden wie Luther. Er teilt [3]) zwar bezüglich der Geldwirtschaft mit Luther die

---

1) Vgl. dazu oben S. 277.

2) Immer wieder drängt sich aus solchem Anlaß die Frage des persönlichen Verhältnisses zwischen Luther und Melanchthon auf. Luther schreibt noch im Jahr 1540 seine gewissenaufrüttelnde Schrift „An die Pfarrherrn vom Wucher zu predigen", und währenddem erzieht Melanchthon in seinen philosophischen und theologischen Vorlesungen die Studenten zu ganz anderen Anschauungen. Ist es denkbar, daß Luther davon nichts bemerkt hat? Und doch hat er darüber ebenso wie über die andern Unterschiede (landesherrliches Kirchenregiment u. ä.) nicht nur öffentlich, sondern auch in den Tischreden geschwiegen. Man sieht daraus erst recht, wie hoch Luther Melanchthon geschätzt und wie viel er, der angeblich so Rechthaberische, an seinem Freund ertragen hat.

3) CR XVI 128 ff., 428 ff., 495 ff.

Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes — wie durfte er dies bezweifeln, wo der Satz doch von Aristoteles herrührte? — und verurteilt deshalb das Zinsnehmen auf bloßes Geld als Wucher. Aber im Unterschied von Luther, der die Verschleierung durchschaut hatte, erklärte er den Wiederkauf und den Zinskauf auf benanntes Gut für einen richtigen Kauf, woraus dann folgt, daß das erstattete Geld, d. h. auch der Zins, kein Wucherzins ist. Und den von Luther in Grund und Boden verdammten Zinskauf auf unbenanntes Gut verteidigt er mit nicht weniger als vier Gründen, sogar wieder unter Zuhilfenahme des kanonischen Rechts; ebensowenig hat er gegen das von Luther bekämpfte „Interesse" etwas einzuwenden. Fürs Ganze gibt er die Regel, daß der Christ sich derjenigen Geschäftsformen bedienen darf, die die Gesetze, d. h. vor allem das römische Recht billigen und für anständig erklären [1]). Das hieß dann allerdings so viel wie auf eine Regelung nach christlichen Grundsätzen verzichten.

Die Stellungnahme des Luthertums zu diesen Fragen ist darum keine einheitliche gewesen. Auf den Durchschnitt gesehen haben die bequemen Anschauungen Melanchthons gesiegt. Infolgedessen hat sich das Luthertum mit ruhigem Gewissen am Geschäftsleben, so wie es sich entwickelte, beteiligt; ja norddeutsche protestantische Regierungen waren mit unter den ersten, die den Kampf gegen das Zinsnehmen als solches aufgaben; allerdings taten sie dies in der Absicht, um dem im Geheimen betriebenen Wucher desto wirksamer entgegenzuarbeiten [2]). Immerhin ist im Pietismus etwas von Luthers Stimmung wieder aufgewacht. Der Pietismus nimmt den Fleiß im Beruf auch innerhalb des Geschäftslebens als ernsthafte Christenpflicht und kommt von da aus zu einer gelegentlich weit ausgreifenden Unternehmungslust; aber er betrachtet es daneben als strengen Grundsatz, daß der Höhe des Gewinns auch die Leistungen für das Reich Gottes entsprechen müssen.

In anderer Lage als Luther hat Calvin sich befunden. Calvin stand innerhalb eines Gemeinwesens, das nur über ein ganz kleines, für die Nahrungsversorgung der Stadt bei weitem nicht zureichendes Landgebiet verfügte, in dem dazu noch Handel und Industrie durch die französische Wirtschaftspolitik einen tödlichen Schlag erhalten hatten [3]). Er hatte deshalb wenig Anlaß, über die Bedeutung der Landwirtschaft nachzudenken; aber um so mehr über die von Handel und Industrie. Wenn Genf überhaupt aufgeholfen werden sollte, so konnte es nur durch Neubelebung dieser beiden Tätigkeitszweige geschehen. Indes verzichtete Calvin von vornherein darauf, aus Genf eine Stadt wie etwa Venedig machen zu wollen [4]). Denn er hat

1) CR XVI 133 constat autem ex regula usitata, quod de rebus civilibus legum iudicium sequendum sit et quod Christiano liceat uti legibus et contractibus, qui approbantur a legibus. ib. 429 nos breviter respondemus, Christiano licere uti contractibus, quos leges probant et iudicant, quemadmodum licet Christiano uti aliis politicis ordinationibus.

2) Vgl. v. Below im Wörterbuch der Volkswirtschaft [3] II 1424.

3) Vgl. gegenüber irrigen Vorstellungen über die „Blüte" Genfs vor Calvins Eintreffen Holl, Johannes Calvin S. 29 und Anm. 59. — Es ist lehrreich zu beobachten, daß in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Frankreich und der Westschweiz sich genau das wiederholt, was schon im 15. und 16. Jahrhundert stattgefunden hatte.

4) Immer führt Calvin Venedig als Beispiel einer glänzenden und weltklug geleiteten Handelsstadt an; aber nur um zugleich anzudeuten, daß über kurz oder lang ihr Sturz er-

über all den Dringlichkeiten der äußerem Umstände doch sein Neues Testament nicht vergessen [1]).

So hat Calvin zwar einen wichtigen Schritt in der Richtung auf die Geldwirtschaft getan, indem er mit der aristotelischen Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes brach [2]). Denn er war nicht umsonst ein geschulter und selbständig denkender Jurist, der sich nicht durch das Ansehen des Aristoteles blenden ließ. Auch besaß er genug Einblick in die Wirklichkeit der Dinge, um zu erkennen, daß das „Interesse" eine innere Berechtigung hat, weil ohne dieses überhaupt kein Handel möglich wäre [3]). Aber daneben fühlt Calvin sich genau so streng wie Luther an die Bergpredigt gebunden, und seine Geschäftskenntnis ließ ihn die Schliche, die im Geldverkehr möglich sind, noch weit schärfer als die deutschen Reformatoren durchschauen. Er weiß nicht nur so gut wie Luther, daß der Titel des „Interesses" einer unendlichen Ausdehnung fähig ist; er hat, namentlich im Unterschied von dem harmlosen Melanchthon, auch eine Vorstellung davon, daß man innerhalb der schönsten gesetzlichen Formen den schlimmsten Wucher treiben kann [4]). Deshalb findet er sich genötigt, mit scharfen Unterscheidungen durchzugreifen. Vor allem gilt ihm das *gewerbsmäßige Geldausleihen* zum Zweck des Geldverdienens als *mit dem Christentum unvereinbar*. Also auch, wie er ausdrücklich sagt, der *Betrieb einer Bank*. Denn der Bankier ist ein Mensch, der selbst stillesitzend, ohne eigene Arbeit Geld erwerben will und der dazu noch zumeist gerade die Bedürftigen ausnützt. Das ist aber ohne Frage *Wucher* [5]). — Indes auch

folgen müßte, vgl. z. B. CR Calvini opp. XXXVII 163 atque hodie idem de Venetiis et aliis quibusdam dici posset, quae opibus abundant et delitiis und beatissimae hominum iudicio existimantur. nam haec verum conversio non minus ipsis quam Babyloniis extimescenda est: etiam quum longissime a periculo abesse videntur.

1) Wenn man die üblichen Darstellungen von Calvins Anschauung liest, so kann man sich immer nur fragen, wie lange es wohl her ist, daß jemand Calvin selbst über diese Dinge nachgeschlagen hat. Auch Troeltsch gibt, bloß in eigenartig vergröberter Form, nur die gemeine Anschauung wieder, vgl. etwa seinen Artikel Naturrecht (Rel. in Gesch. und Gegenw. IV 702): „Eine weitere Aenderung . . . vollzog Calvin in der Wirtschaftslehre, indem er das Zinsgeschäft und den Handel für naturrechtlich (!) und darum (!) auch christlich erlaubt erklärte. Das war in der Handelsstadt Genf gar nicht anders möglich und wurde dann (!) von dem Holländer Salmasius wissenschaftlich eingehend begründet."

2) Am eingehendsten CR Calvini opp. X a 247 f., vgl. auch XXIV 682 neque vero arguta illa ratio Aristotelis consistit, foenus esse praeter naturam, quia pecunia sterilis est nec pecuniam parit: poterit enim ille quem dixi frustrator ex aliena pecunia quaestum uberem facere negotiando, fundi emptor metet ac vindemiabit XXVIII 118 und 119 redet er von dem Satz: qu'argent n'enfante point argent als von einer raison frivolle und puerile.

3) CR Calvini opp. XL 432 quia aliter non possunt inter se negotiari homines XXVIII 117 il nous faudroit quitter toute marchandise: il ne seroit point licite de traffiquer en façon que ce fust les uns avec les autres.

4) CR Calvini opp. XXVIII 121 XL 431.

5) CR Calvini opp. XL 431 et certe foenerator semper erit latro, hoc est qui quaestum faciet ex foenore, ille predo erit . . . sed aliud est foenerari quam foenus accipere. quum enim quispiam *mensam erexit*, iam utitur ea arte perinde atque agricola laborem suum ponit in agris, colendis, sed poterit quispiam foenus accipere qui tamen non foenerabitur. Vgl. XXXI 148 est enim valde indignum, dum singuli laboriose victum

beim gelegentlichen Zinsnehmen gilt nach ihm für den Christen die strenge Regel Matth. 7, 12, d. h. die christliche Liebe. Ein Christ darf nicht auf Kosten anderer reich werden wollen [1]). Daraus folgt: Zinsnehmen ist überhaupt nur dem Vermögenden gegenüber gestattet [2]). Und selbst beim Geschäft mit einem Wohlhabenden gilt es noch, im einzelnen auf die Pflicht der Liebe zu achten: man darf nicht glauben, daß man immer 5 % nehmen müsse, weil das obrigkeitlich zugelassen sei [3]). Der Christ muß dem andern nicht nur auch einen, sondern womöglich den größeren Vorteil gönnen [4]). — Dagegen im Verkehr mit dem Armen tritt für jeden, der dazu imstande ist, die Pflicht nach der Bergpredigt zu handeln, unbedingt in Kraft. Das bedeutet: vom Bedürftigen darf überhaupt kein Zins gefordert werden [5]). Und wer etwa deshalb zwar nur von Vermögenden Zins nimmt, aber nie einem Armen eine Summe schenkt oder zinslos leiht, der versäumt gleichfalls seine Christenpflicht [6]).

---

sibi acquirunt, dum se agricolae quotidianis operis fatigant, opifices multum sudando aliis serviant, mercatores non modo se exercent laboribus, sed multa quoque incommoda et pericula subeant, solos trapezitas sedendo vectigal ex omnium labore colligere. ad haec scimus, ut plurimum non eos qui divites sunt foenore exhauriri, sed potius tenues homines qui potius levandi erant X a 248 ie nappreuve pas si quelcun propose faire mestier de faire gain dusure.

1) CR Calvini opp. XXIV 681 si tamen de re ipsa certo pronunciandum est, non aliunde quam ex communi aequitatis regula sumenda est definitio ac praesertim ex Christi sententia (d. h. nicht aus dem „Naturrecht" !), ex qua pendent lex et prophetae Matth. 7, 12 XXVIII 122 voici donc ce que nous avons à retenir: assavoir quand nous faisons question si toutes usures sont licites qu'il ne faut point prendre simplement ce mot d'usure, mais il faut regarder l'intention de Dieu. or pour la bien cognoistre, il faut venir à l'équité qu'il nous monstre en sa loy. et mesmes nous oyons ce que nostre Seigneur Jesus Christ dit Matth. 7, 12. XXIV 680 tam in foenore quam in aliis expilationibus parcendum est omnibus sine exceptione et erga extraneos quoque servanda aequitas. primum quidem gradum obtinent domestici fidei (sicuti Paulus iubet peculiariter illis benefacere Gal. 6, 10): postulat tamen communis generis humani societas, ne ditescere appetamus ex aliorum dispendio.

2) CR Calvini opp. XXIV 682 si cum divitibus negotium sit, liberum ius foenerandi permitti.

3) CR Calvini opp. XXVIII 121 car voila la loy, qui sera de cinq pour cent. or c'est une loy generale, d'autant que les magistrats ne peuvent point à chacun cas donner taxe certaine: mais ils ordonneront qu'on prenne cinq pour cent. et pourquoy? pour les traffiques, d'autant qu'on ne se peut passer de cela. Or est-ce à dire pourtant qu'il soit tousiours licite de prendre cinq pour cent? Nenni. CR Calvini opp. X a 249 en septiesme lieu quon nexcede la mesure que les lois publiques de la region ou du lieu concedent. Combien que cela ne suffit pas touiours. car souvent elles permettent ce qu'elles ne pourroyent corriger ou reprimer en defendant.

4) CR Calvini opp. X a 249 la quatriesme exception est, que celuy qui emprunte face autant ou plus de gain de largent emprunte.

5) CR Calvini opp. XXIV 680 haec igitur summa est primae sententiae, ut dives cui suppetit facultas, pauperem collapsum opitulando erigat vel nutantem confirmet. additur praeceptum mutuandi absque foenore quod tametsi politicum est, pendet tamen ex caritatis regula: quia fieri vix potest quin foenoris exactione exhauriantur inopes et prope exsugatur eorum sanguis. XL 431 a paupere semper foenus accipere nefas erit, vgl. X a 248.

6) CR Calvini opp. X a 248 la seconde exception est que celuy qui preste ne soit

Es ist also keine Rede davon, daß Calvin seiner Kirche erlaubt hätte, mit vollen Segeln in die Geldwirtschaft hineinzufahren. Er hat dieser vielmehr schwerere Hindernisse in den Weg gelegt als das von Melanchthon geführte Luthertum. Calvin selbst hat, wenn er alles überschlug, den Eindruck gehabt, daß das Zinsnehmen in jedem Fall doch für den Christen eine höchst bedenkliche Sache sei: etwas von Uebervorteilung des Nächsten laufe dabei immer mit unter [1]).

Aus den Weisungen, die Calvin gegeben hat, ist dann in seiner Kirche eine feste Lehre geformt worden. Sie wird von Viret, Danäus, Rivetus, Gisbert Voëtius, Perkins, Amesius in vollkommener Uebereinstimmung vorgetragen, gilt also in Holland und bei den Puritanern Englands so gut wie in Frankreich und Genf [2]). Man hält mit Calvin daran fest, daß von einem Bedürftigen überhaupt nie Zins genommen werden darf, vielmehr der Christ verpflichtet ist, ihn, wenn es ihm irgend möglich ist, mit einem zinslosen Darlehen oder einer Schenkung zu unterstützen. Beim Zinsgeschäft unter Vermögenden rechtfertigt man den Zins damit, daß er den schuldigen Dank gegenüber dem Geber oder den diesem gebührenden Anteil an dem Geschäftsgewinn darstelle. Aber man zieht aus dieser Auffassung zugleich die entsprechende Folgerung, daß, wenn der Entleiher schuldlos das Kapital verliert oder (ebenfalls schuldlos) keinen Gewinn erzielt, auch der Gläubiger keinen Anspruch auf Zins, ja kaum, jedenfalls nicht sofort, auf Wiedererstattung des Kapitals hat. — Es verdient noch eine besondere Hervorhebung, daß in England, ausgerechnet in England, eine Richtung ersteht, die über Calvin hinausgehend sogar wieder auf Luther zurückgreift, d. h. das Zinsnehmen überhaupt verbieten will. Gegen sie hat schon Butzer gekämpft [3]). Trotzdem hat Eduard VI., wohl auf Latimers Rat, wirklich durch Gesetz von 1551 auf 1552 das Zinsnehmen untersagt. Aber auch nachdem Elisabeth im Jahr 1571 einen Zins in Höhe von 10 % wieder gestattet hatte — Jakob I. hat ihn noch weiter auf 8% herabgesetzt —, hielt sich im Puritanismus nicht nur die calvinische, sondern auch die strengere lutherische Richtung. Die letztere fand selbst unter den Bischöfen in Jewel, Pilkington, Sandys und noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Lancelot Andrews höchst wirkungsvolle Vertreter.

Und das alles stand in den calvinischen Kirchen nicht bloß auf dem Papier [4]). Man

---

tellement intentif au gain quil defaille aux offices necessaires, ne aussi voulant mettre son argent sacrement il ne deprise ses pauvres frères XXIV 680 haec igitur summa est primae sententiae, ut dives cui suppetit facultas pauperem collapsum opitulando erigat vel nutantem confirmet.

1) CR Calvini opp. X a 246 que dy ie, mais usure a quasi tousiours ces deux compaignes inseparables, ascavoir cruaulte tyrannique et lart de tromper XL 432 tenendum semper est vix fieri posse ut qui foenus accipit non gravet fratrem suum.

2) Vgl. dafür und für alles Folgende die Belege in meiner Abhandlung „Die Frage des Zinsnehmens in der reformierten Kirche“ (Festgabe für K. Müller, Tübingen 1922, S. 178 ff.).

3) Vgl. Scripta Anglicana. Basel 1577, S. 789 ff. — Butzers Standpunkt ist dem Calvins sehr ähnlich.

4) M. Weber, der sich selbst in den Quellen umzusehen pflegte, hat von diesen Dingen etwas bemerkt (Ges.-Auff. zur Rel.-Soziologie I 26 A. 2 und 166 A. 1). Nur irrte er stark, wenn er von Calvins „unzweideutiger Stellungnahme“ sprach, und vermochte deshalb die von ihm hervorgehobenen Tatsachen nicht richtig einzuschätzen.

arbeitet mit allen Mitteln der calvinischen Kirchenzucht, um die Befolgung durchzusetzen. In Frankreich wird der Bankier des Presbyteramts für unwürdig erklärt. Man streitet sogar ernsthaft darum, ob auch nur die kirchliche Armenpflege ihr Geld auf Zinsen legen dürfe. Noch schärfer geht man in Holland vor. Dort wird der „Lombardier" und nicht nur er selbst, sondern auch seine Angehörigen und Gehilfen, in einzelnen Gegenden sogar die Hausangestellten, ohne Gnade vom Abendmahl ausgeschlossen. Man nimmt deshalb auch kein Geld von ihm für kirchliche Zwecke. Und selbst in England konnte Jewel es wagen, die „Wucherer" mit öffentlicher Namensnennung im Gottesdienst und mit Ausstoßung aus der Kirche zu bedrohen.

Das Bild ist also auch hier gerade umgekehrt, als man es sich gewöhnlich vorstellt. Es hat keine Kirche gegeben, die so ernsthaft wie die calvinische bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dem Wort des Herrn in der Bergpredigt nachzuleben sich bemühte, keine deshalb auch, die den „Kapitalismus" so nachdrücklich bekämpfte[1]). Erst Hugo Grotius und Salmasius[2]) haben sich gegen diese Strenge gewendet; auch sie nicht so, daß sie sich einfach auf das Naturrecht beriefen, wenigstens nicht auf ein Naturrecht nach Troeltschs Auffassung, so daß ihnen schon die Unumgänglichkeit der Sache als Beweis genügt hätte. Sondern beide suchen, nachdem sie die Bedeutung des Zinsnehmens für das Geschäftsleben dargelegt haben, es hintendrein auch sittlich zu rechtfertigen. Zunächst vom Boden der natürlichen Sittlichkeit aus (dies ist tatsächlich ihr Naturrecht): der Zins ist, so sagen sie mit der calvinischen Ueberlieferung, der schuldige Dank für die erwiesene Wohltat; dann auch einigermaßen vom Boden des Christentums aus: hier helfen sie sich, indem sie das Gebot der Bergpredigt für ein „Uebergebot" erklärten, das nur den Vollkommenen gälte. Aber gegen diese Abschwächung, gegen die tatsächliche Beiseiteschiebung der Bergpredigt und gegen die Mißachtung des Unterschieds, ob man einem Bedürftigen oder einem Vermögenden leiht, erhob sich zunächst ein Sturm der Entrüstung in der niederländischen Kirche. Insbesondere gegen Salmasius, den „Schildhalter der Lombardiere."

Indes der Geist der Zeit war stärker als die Kraft der calvinischen Kirche. Die Verwilderung durch die großen Kriege und der gleichzeitige mächtige Aufschwung des Geschäfts- und Handelslebens haben dem Calvinismus etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Aufrechterhaltung seiner Zucht unmöglich gemacht. Und nun erfüllte sich das Tragische, daß gerade die Tugenden, die der Calvinismus im bürgerlichen Leben seinen Gliedern anerzog — Ordnungsliebe, Berufstreue, Selbstzucht, Sparsamkeit, Entsagungsfähigkeit[3]) —, bei gewissen Ausläufern eine Art

1) Ich hebe noch besonders hervor, daß die Synode von Emden 1571 das Aufhäufen von Geld, um wieder Geld zu erwerben, und das Ausleihen auf Zinseszins ausdrücklich verboten hat, vgl. meine Abh. S. 184 A. 2. Auch Salmasius erklärt die Ausbildung des Zinsnehmens zur Kunst für etwas Unsittliches.

2) Vgl. meine Abh. S. 187 f.

3) Vgl. die Auslegung des 8. Gebots im Großen Westminsterkatechismus, wo aber — und das scheidet gerade den entstehenden kapitalistischen Geist von dem des alten Calvinismus — immer gleichzeitig die Pflicht der Wohltätigkeit hervorgehoben ist. Niemeyer app. S. 79

des geschäftlichen Betriebs erzeugten, in der man nicht mit Unrecht das Vorbild für den neuzeitlichen Kapitalismus gefunden hat. M. Webers [1]) berühmter Satz über die Entstehung des kapitalistischen Geistes aus dem — in bedenklicher Einseitigkeit entwickelten — Geist des Calvinismus scheint mir in der Hauptsache von ihm bewiesen [2]). Ich möchte jedoch noch stärker als er betonen, daß es nicht der echte Calvinismus, auch nicht der echte calvinische Puritanismus, sondern nur der in gewissen „Sekten" vertretene gewesen ist, der diese Richtung einschlug, und daß selbst bei diesen Sekten das „kapitalistische" Streben sich erst auf dem kolonialen Boden von Amerika voll entfaltete. Man sieht hier auf wirtschaftlichem Gebiet das genaue Gegenstück zu dem, was eben für das Politische festgestellt wurde. Innerhalb der von der Mystik beeinflußten Sekten erwächst jene feine religiöse Selbstsucht [3]), jenes Sichabschließen in

veritas fidelitas iustitiaque in contractibus ac hominum inter se commerciis, suum cuique tribuere, restitutio bonorum si quae iniuste ab iis ad quos iure spectant detineantur, largitio ac mutuatio gratuita, prout res nostrae tulerint ac necessitates aliorum flagitaverint; iudiciorum nostrorum, voluntatum et affectionum circa res mundanas moderatio; providens cura studiumque ea quae nostrae naturae sustentandae necessaria sunt ac convenientia conditionique nostrae congruentia acquirendi, conservandi, adhibendi ac ordinandi, vitae genus licitum in eoque diligentia, frugalitas; actuum forensium ac fidei-iussionum nisi si forte necessariae fuerint evitatio aliorumque eius generis obligationum una cum conatu res et bona externa non minus aliorum quam nostra iustis quibusque licitisque mediis cum procurandi tum conservandi ac promovendi.

1) In der neuen Ausarbeitung (Ges. Aufs. zur Rel.-Soziologie I 17 ff.) hat M. Weber seine Beweisführung noch sorgfältiger als das erstemal abzutönen sich bemüht. Man möchte nur wünschen, daß gerade diese Abtönungen jetzt auch überall beachtet würden. Vielleicht hat nichts einer unbefangenen Würdigung von M. Webers Satz so geschadet, wie die grobschlächtige Verwendung, die seine Aufstellungen bei Theologen und Profanhistorikern gefunden haben. Heute kann man nebeneinander unter Berufung auf M. Weber lesen, daß der Calvinismus im Unterschied vom Luthertum (das die Dinge beließ, wie sie waren) mutig die Welt- und Wirtschaftsverhältnisse umgestaltet habe, und umgekehrt, daß der Calvinismus noch mehr als das Luthertum die Eigengesetzlichkeit des Weltlebens anerkannt habe. Beides soll „innerweltliche Askese" sein. Oder erfährt man, daß der Calvinismus die größere wirtschaftliche Kraft entfaltete, weil für den Calvinisten vermöge der Prädestinationsgewißheit die persönliche religiöse Frage vollkommen erledigt war; aber daneben wieder das andere, daß die größere wirtschaftliche Kraft vielmehr aus der ständigen inneren Unruhe herstammte, in die ihn die Sorge um seine Erwählung versetzte. So wirbelt das alles fröhlich durcheinander. — Meinerseits habe ich den Ausdruck „innerweltliche Askese" vermieden, weil er zu vieldeutig und für den Unterschied der Konfessionen nicht bezeichnend ist. Denn auch der Katholizismus kennt eine innerweltliche Askese (in Max Webers Sinn, der sich nicht mit dem von Troeltsch deckt). Ich erinnere nur an das Partikularexamen.

2) Den „Erwählungs-" und „Bewährungsgedanken" möchte ich nicht so stark betonen, wie dies M. Weber in Anlehnung an Schneckenburger getan hat. Wichtiger scheint mir sowohl für das religiöse Selbstbewußtsein der Puritaner als für die Erzeugung des kapitalistischen Geistes das Vollkommenheitsstreben. Aus ihm erst entsteht die Rechenhaftigkeit. — So roh, wie es dann die Ausschreiber von Troeltsch vortragen, als ob „der Calvinist" die Gewißheit seiner Erwählung am Wachsen seines Geldsacks feststellte, denkt übrigens auch der stumpfsinnigste amerikanische Geschäftsmann nicht.

3) Das läßt sich selbst sprachlich belegen. W. Franz hat (Der Wert der englischen Kultur, Tübingen 1913 S. 4) fein hervorgehoben, daß seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Zu-

sich selbst, jene Unruhe des Vollkommenheitstrebens, die die Rücksicht auf den Nebenmenschen zurückdrängt. Der einzelne hat genug mit sich selbst zu tun und fängt an, auf den andern herabzusehen. Das überträgt sich auf das Geschäftsleben. Es ist bezeichnend, daß in keiner der Plattformen des Kongregationalismus die Frage des Zinsnehmens berührt wird. Aber auch bei Bunyan und George Fox[1]) liest man nichts darüber. In diesem Stück schieben also gerade die Sekten die Bergpredigt beiseite. Dazu kam der Druck der äußeren Lage, der Ausschluß von den Staatsämtern, der den Nonkonformisten auf das Geschäft hindrängte, und der fortdauernde Gegensatz gegen die Staatskirche und die von ihr geförderten „Lustbarkeiten". So wandelte sich schon in England die lutherisch-calvinische Berufstreue und Arbeitsfreudigkeit in den ausschließlichen Geschäftssinn und die nüchterne Rechenhaftigkeit, die den kapitalistischen Geist kennzeichnen. Zu seiner ganzen Ausgestaltung gelangt das jedoch erst in Amerika. Dem Amerikaner fehlte und fehlt bis heute das persönliche Verhältnis zum Boden, das dem Deutschen und noch mehr dem Russen eigen ist. Er ist darin immer „Kolonist" geblieben. Der Betrieb der Landwirtschaft steht ihm nur unter dem Gesichtspunkt, daß es gälte, den Boden auszunützen. So wirft sich die ganze Tatkraft auf das Geschäft, und hier in der Fremde, wo kein Volks- oder Stammesgefühl die einzelnen verband, konnte sich der kapitalistische Geist weit rücksichtsloser ausleben als in der alten Welt. Aber wie fremdartig dieser Betrieb noch Anfangs des 19. Jahrhundert auf einen echten Calvinisten wirkte, dafür ist Thomas Chalmers ein klassischer Zeuge[2]). Chalmers, der von wirtschaftlichen Dingen etwas verstand, bezeichnet es als etwas eben erst Aufgekommenes, als eine Lehre „der neuen Schule", daß man anfängt und es als Grundsatz predigt, den Ueberschuß immer wieder ins Geschäft zu stecken, und er fühlt sich gedrungen, diese Lehre ebenso mit religiösen wie mit volkswirtschaftlichen Gründen zu bekämpfen. Ein Streben nach Erwerb um des Erwerbens willen vermag er in keinem Sinn gutzuheißen. Er bringt damit jedenfalls richtig zum Ausdruck, daß dieser ins Seelenmörderische gesteigerte Betrieb der wahren Absicht der Reformation geradewegs zuwiderlief.

Den Reformatoren galt es aber zugleich als unerläßlich, daß neben und über der Tüchtigkeit des einzelnen der brüderliche Geist zu seinem Rechte kam. Sie haben aus gutem Grund diese Seite noch wesentlich stärker betont, als die Pflicht zur Arbeit, und daher auch Einrichtungen zu schaffen gesucht, um den im wirtschaftlichen Kampf Gedrückten oder Erwerbsunfähigen die Unterstützung durch die Gemeinschaft zu sichern. Freilich — darin hielten sie den ersten Gesichtspunkt fest — so, daß nicht die Faulheit dadurch bestärkt würde.

Luther hat die Aufgabe, um die es sich dabei handelte, großzügig erfaßt. Er hat gern an das alttestamentliche Wort erinnert: „Es soll kein Armer unter euch sein", und damit zugleich das Ziel, das eine planmäßige Armenpflege erreichen

---

sammensetzungen mit self im Englischen erstaunlich zunehmen und daß namentlich Worte wie self-respect, self-esteem, self-control, self-education erst dieser Stufe angehören.

1) Bei Baxter ist dies anders.

2) Vgl. meine Abhandlung Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung (Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1912, S. 243).

müßte, wie die der Gesamtheit obliegende Verpflichtung ins Licht gerückt. Es bedeutete einen weiteren Fortschritt sowohl über die bisherige katholisch-kirchliche, wie über die städtische Armenpflege, daß Luther [1]) auch die Stelle, bei der die Hilfe einzusetzen habe, anders als bisher üblich bestimmte. Er denkt nicht nur an die unterste Schicht der bereits völlig Verarmten und Arbeitsunfähigen, sondern, wie ihm dies sein Einblick in die wirtschaftliche Lage und seine Schätzung der Arbeit eingab, auch an die mit der Verarmung erst bedrohten oder wegen Kapitalmangels nicht richtig vorwärts kommenden Angehörigen des Mittelstands [2]). Von diesem Standpunkt aus verteidigt Luther bestehende soziale Einrichtungen, die eine unüberlegte Neuerungssucht niederreißen wollte. Er hat die in Erfurt geplante Durchlöcherung der Zunftverfassung bekämpft, weil er in den Zünften eine Schutzwehr gegen die Uebermacht des Kapitals erblickte. Weiser als spätere Geschlechter sah er voraus, daß völlige Gewerbefreiheit nur zur Unterdrückung des wirtschaftlich Schwächeren führen würde. Gleichzeitig setzt er sich aber mit ganzer Kraft für eine Fortbildung der Zunftverfassung ein, um den „Unehrlichen" und den Aufstrebenden Raum zu verschaffen [3]). Auf denselben Grundsätzen beruhte auch die neue Einrichtung, die Luther für die Gesamtheit schuf, der „gemeine Kasten". Die Unterstützung, die von dort aus an Arme gewährt wurde, sollte zugleich erzieherisch sein. Im Blick darauf war schon in dem allerersten Entwurf der Beutelordnung die Unterscheidung von Arbeitswilligen und Arbeitsscheuen in ihrer Wichtigkeit betont. Noch deutlicher wird in den späteren Ordnungen, bereits der Wittenberger von 1522 und der Leisniger von 1523 hervorgehoben, daß neben den Erwerbsunfähigen auch die sogenannten Hausarmen, die kapitalschwachen Handwerker, durch Gewährung von Darlehen unterstützt werden müßten.

Nur traten auch bei dieser Gelegenheit wieder die Mängel der lutherischen Kirchenverfassung zutage. Die Verwaltung des gemeinen Kastens war von Luther so gedacht, daß Obrigkeit und Gemeinde, Staat und Kirche dabei zusammenwirken sollten; immerhin in der Weise, daß von der Kirche der entscheidende Anstoß ausginge [4]). Aber es kam nicht zur Schaffung eines eigenen kirchlichen Amts, weil Luther auch in diesem Fall erst „warten mußte, bis unser Herrgott Christen macht" [5]). Und auch wo anderwärts, wie in Hessen und Württemberg,

1) Es ist immer noch strittig, wie weit man hier neben Luther Karlstadt zu nennen hat. Bei der ersten Wittenberger Beutelordnung möchte ich zuversichtlicher als Pallas (ZKG. der Provinz Sachsen Bd. 12 S. 1 ff., 100 ff. und Bd. 13 S. 1 ff.) den Gedanken auf Luther zurückführen. Aber der Plan, auch den Mittelstand zu unterstützen, könnte trotzdem wohl auf Karlstadt zurückgehen.

2) Ueber die frühere Armenpflege vgl. das Zusammenfassende bei v. Below, Die Ursachen der Reformation S. 103 und Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Reformation S. 22.

3) Vgl. oben S. 274 f.

4) Vgl. Enders VII 255, 44 ff. In der Kirchen Christi seind... rechtschaffene Diaconi, die sich der Armen annehmen... Versorgung der Armen, gemeines Kastens recht Bestellung.

5) WA XII 693, 33 Es wer wol gut, das mans noch anfing, wenn leut darnach weren, da ein statt als diese hie geteilt würd in vier oder 5 Stück, geb jeglichem ein prediger und Diaconum, die da güter außteilten und versorgten krank leutt und drauff

„Diakonen" ernannt wurden, war diese Bezeichnung nichts mehr als ein Name. Den tatsächlich die Verwaltung führenden Vertretern der bürgerlichen Gemeinde lagen aber, obwohl sie sich zugleich als Werkzeuge der Kirche fühlen sollten, doch die städtischen, d. h. die Ersparnisrücksichten immer näher als die religiös-kirchlichen[1]). Was Luther bezüglich des diese ganze Schöpfung durchdringenden Geistes gewünscht hatte und was z. B. in dem Leisniger Entwurf durch die dort vorgesehene, dreimal jährlich geplante Vollversammlung zum Ausdruck kam, daß in der Gesamtheit ein kräftiges Verantwortungsgefühl für die mit der Not kämpfenden Einzelnen erwachte, wurde durch diese Art des Betriebs von vornherein in Frage gestellt. — Dazu kam noch: erst, wie die Reformation ernsthaft daran ging, planmäßig jeden wirklich Bedürftigen zu bedenken, wurde offenbar, welch' gewaltige Mittel eigentlich dazu nötig waren. Es gelang jedoch nicht, die kirchlichen Güter, die Luther mit dafür ins Auge gefaßt hatte, Altarlehen, Klostergüter usw. im gewünschten Umfange freizubekommen. Die Einnahmequellen, die dann übrig blieben, in erster Linie Almosen und Opfer, reichten für jene hochgesteckten Ziele bei weitem nicht aus. So mußte man sich doch mit dem Bescheideneren begnügen, wenigstens die Allerärmsten vor dem Verhungern oder Versinken zu bewahren. Die furchtbare Not des Dreißigjährigen Krieges und die Verarmung der Gemeinden erzwangen sogar noch das Letzte, daß die Kirche dieses Gebiet völlig räumen und der Staat die Aufgabe auf sich allein übernehmen mußte. Er hat sie in den nächsten 150 Jahren mehr mit Polizeimaßregeln, als im Geist der Fürsorge verwaltet. Und doch lag ein Fortschritt darin, daß der Staat als solcher jetzt auf eine soziale Pflicht hingedrängt wird. Es war der erste Keim für die Entwicklung zum sozialen Staat. Und das war wertvoll nicht nur für die Vertiefung des Staatsbegriffs, es war zugleich — was freilich erst in viel späterer Zeit empfunden wurde — ein Schutz gegen eine Verengerung des christlichen Liebesgedankens. Wenn der Staat die Verwaltung der öffentlichen Liebestätigkeit seinerseits in die Hand nahm, so lag darin immer eine Erinnerung daran, daß die wahre christliche Liebe sich nicht nur auf die Angehörigen einer bestimmten, der eigenen Kirche, auch nicht nur auf eine bestimmte Schicht, sondern auf alle Volksgenossen, auf jeden Menschen erstrecken muß.

Die Kirche war aber dadurch in die Lage geschoben, daß sie, wenn sie soziale Fortschritte erzielen wollte, ihrerseits auf den Staat drücken mußte; teils durch Anregungen, die sie gab, teils durch Schöpfungen, die sie selbst ins Leben rief. Sie hat das in der Folgezeit auch wirklich getan; nur war es nicht die amtliche, landesherrlich regierte Kirche, sondern die Kreise in ihr, die sich im Pietismus sammelten. Es war in dieser Hinsicht bedeutsam, daß der Pietismus lebhafte Beziehungen zu England unterhielt und zwar, wie ich unterstreichen möchte, nicht

---

sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die Person dartzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, so lang bis unser Herr Gott Christen macht.

1) Vgl. Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Reformation 1918 S. 44. F. Fritz, Die Liebestätigkeit der württembergischen Gemeinden von der Reformationszeit bis 1650. 1916.

nur zu den Sekten (der Erbauungsschriften wegen), sondern auch zur anglikanischen Staatskirche [1]). Denn der deutsche Pietismus besaß, das scheidet ihn von den englischen Sekten und zeigt seinen lutherischen Geist, starken sozialen Sinn, und England war damals zweifellos das mit seinen sozialen Einrichtungen an der Spitze marschierende Land. Von dorther hat Spener die Anregung empfangen, als er der Stadt Frankfurt vorschlug, ein „Armen-, Schaff- und Zuchthaus" zu errichten. Gemeint war damit ohne Frage ein englisches „Werkhaus". Der Gedanke ist auch in Frankfurt ausgeführt und sofort in einer Reihe von Städten, in Nürnberg, Berlin, Leipzig, Halle, Limburg, Augsburg, Darmstadt aufgenommen worden [2]). Später sind noch eine ganze Anzahl derartiger Häuser in allen Teilen Deutschlands gestiftet worden. Man suchte dem englischen Vorbild auch darin nachzueifern, daß man mit dem nächsten Zweck, der Unterbringung Arbeitsscheuer, den weiteren verband, unverschuldet Verarmten und Arbeitslosen Verdienstmöglichkeit zu zu gewähren und außerdem durch die hier Beschäftigten neue Manufakturen ins Land einzuführen [3]). Freilich erwies sich gerade diese Verbindung widerstrebender Zwecke hier wie in England auf die Dauer als ein Unsegen. Und es war noch eine weitere Verschlimmerung, wenn, wie es darnach in der Regel geschah, auch noch die Waisen in dem Armen- und Zuchthaus untergebracht wurden. — Schon aus diesem Grund bedeutete Franckes Waisenhaus in Halle einen neuen mächtigen Fortschritt. Denn hier ist — wenigstens in Deutschland — zum erstenmal ein selbständiges Waisenhaus begründet worden, in dem die Waisen nicht ausgenützt, sondern zu ihrem Besten erzogen werden sollten. Francke verstand es aber auch, über die im engeren Sinn kirchlichen Kreise hinaus unter den Gebildeten und auch bei den Regierungen Sinn für die christliche Liebespflicht zu erwecken. Es ist eine Nachwirkung seiner Tätigkeit, wenn die deutsche Aufklärung ihren Menschheitsgedanken auch in sozialen Unternehmungen zu verwirklichen bestrebt war. Die romanische Aufklärung weiß von derartigen praktischen Bestrebungen nichts, und in der englischen hat sich Aehnliches nur ganz schwach geregt. Pietistische Kreise waren es auch wieder, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der durch den Krieg geschaffenen Nöte die jetzt dringenden sozialen Aufgaben der Kinderrettung, der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und der Gefangenenfürsorge zuerst in die Hand nahmen. Und auch in diesem Fall blieb die Wirkung auf die Oeffentlichkeit und auf den Staat nicht aus. Die Fortschritte im Gefängniswesen und namentlich im staatlichen und städtischen Armenwesen sind nur unter diesem Einfluß erreicht worden. Insbesondere ist der Grundgedanke des sogenannten Elberfelder Systems die unmittelbare Nachahmung eines kirchlichen Vorbilds [4]).

Es bezeichnet freilich die Schranke der in Deutschland sich entwickelnden sozialen Bewegung, daß es eben nur der Pietismus war, der sie trug. Der großzügige

1) Ich erinnere dafür nur an Großgebauer.

2) Vgl. Ed. Lempp, Geschichte des Stuttgarter Waisenhauses. 1910.

3) Vgl. das bei Lempp S. 11 abgedruckte Reskript.

4) Vgl. dazu und zum Folgenden Holl, Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung. Zeitschr. f. Theol. und Kirche. 1912.

Plan einer umfassenden Neugestaltung der k i r ch l i ch e n Liebestätigkeit, den die Generalsynode von 1846 ausarbeitete und für den sich damals bemerkenswerterweise auch das konfessionelle Luthertum [1]) einsetzte — Stahl war Berichterstatter! —, scheiterte an dem Starrsinn Friedrich Wilhelms IV. Damit war die Gelegenheit versäumt, d e r K i r ch e a l s s o l ch e r die soziale Aufgabe zur Gewissenssache zu machen und zugleich die Menge der pietistischen Einzelunternehmungen nach einem großen Plan zu vereinigen. Der Ursprung aus dem Pietismus ergab jedoch auch eine innere Schranke. Es fehlte in diesen Kreisen der unbefangene Blick für die s o z i a l e n U r s a ch e n der von ihnen bekämpften Nöte. Auch Wichern sah in diesen zuletzt nur eine Folge der Sünde. Er bemerkte nicht, was die Fabrik und was der „Arbeiter" überhaupt bedeuteten und welche berechtigten Bestrebungen innerhalb der Arbeiterschaft erwuchsen. So ist es weder dem Staat noch der Kirche gelungen, der mächtig anschwellenden sozialdemokratischen Bewegung genugzutun. Eine gerechte Beurteilung dessen, was Staat und Kirche in Deutschland in den letzten zwei Menschenaltern getan und unterlassen haben, muß freilich dreierlei im Auge behalten: e r s t e n s, daß Deutschland erst in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts langsam anfing, ein Industrieland zu werden, und nur solche, die in England die bereits entwickelteren Verhältnisse kennen gelernt hatten, die Tragweite dieser Tatsache ahnen konnten; z w e i t e n s, daß eben in den Jahren, in denen die Arbeiterbewegung erwuchs, die noch dringlicheren Aufgaben der äußeren Politik für die Staatsleiter alles andere in den Hintergrund drängten, und d r i t t e n s, daß die Haltung der Sozialdemokratie gegenüber „diesem" Staat nicht wenig die Lösung erschwert, ja sie unmöglich gemacht hat [2]). Es war wohl das schwerste Unglück, daß die deutsche Sozialdemokratie keinen einzigen Führer hervorgebracht hat oder keinen hat hochkommen lassen, der über Marx hinausdenkend gangbare Wege zu einer Erfüllung der berechtigten Forderungen der Arbeiterschaft gezeigt hätte. Die marxistische Orthodoxie, die sich innerhalb der deutschen Sozialdemokratie entwickelte, das üble Gegenstück zur kirchlichen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, hat auch in diesem Fall den Sinn für die Wirklichkeit erstickt.

Viel kräftiger hat von Anfang an der C a l v i n i s m u s die soziale Aufgabe in Angriff genommen. Calvin hat den Diakonat mit unter die vier Aemter gerechnet, die er als wesentlich für eine geordnete Gemeinde betrachtete, und damit seiner Kirche von Haus aus die Fürsorge für die Armen als unerläßliche Pflicht eingeprägt.

---

1) Man darf das „Luthertum" in dieser Zeit nicht als eine Einheit behandeln, wie wenn es in seiner Gesamtheit für die sozialen Dinge kein Verständnis gehabt oder höchstens in „patriarchalischem" Sinn sich dafür erwärmt hätte. Ich begnüge mich, den einen Namen Löhe zu nennen.

2) Vgl. für diese Schuld der Sozialdemokratie das gewiß unverdächtige Zeugnis von Heinrich Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, 1920. Cunow hat die Taktik der Sozialdemokratie, sich auch solchen Regierungsvorschlägen zu widersetzen, die sie hätte unterstützen müssen, einleuchtend darauf zurückgeführt, daß Marx ihr über den Staat keinerlei Programm hinterlassen hatte, weil er harmlos annahm, der Staat könnte sich in die „Gesellschaft" auflösen; so daß der „Vulgärmarxismus", um überhaupt einen Staatsbegriff zu haben, sich die v o r marxistischen englischen Gedanken des 18. Jahrhunderts zu eigen machen mußte.

Die Schwierigkeiten, die er bei der ersten Einrichtung des Diakonenamts in Genf zu überwinden hatte, waren nicht geringer als anderwärts. Wenn man die höchst verwickelte Dienstanweisung für die Diakonen in den ordonnances ecclésiastiques liest, so sieht man, daß die Verhältnisse in Genf genau so lagen, wie in jeder deutschen Reichsstadt: Bindung bestimmter Kapitalien an das städtische Spital und aus dem Mittelalter herstammende Verwaltung durch städtische Beamte. Und trotzdem hat Calvin es zuwege gebracht, daß die Diakone, auch wenn die Stadt sehr stark bei ihrer Aufstellung mitwirkte, sich als Vertreter der Kirche fühlten. Er fand im Unterschied von Luther auch „die Leute", die dieses Amt übernahmen. Denn er verstand es, die Tätigkeit in der Kirche zu einem Stolz zu machen, und — das war das tiefste Geheimnis — er wußte die Fürsorge für die Armen in feste Beziehung zur Gesamtarbeit der Kirche zu bringen. Die von ihm geschaffene Einrichtung der regelmäßigen Hausbesuche brachte den Pastor selbst mit jedem einzelnen Glied seiner Gemeinde in persönliche Berührung und gab ihm Gelegenheit, die Arbeit der Diakone von sich aus nachzuprüfen und zu ergänzen. Nach diesem Vorbild entstand überall, wo der Calvinismus sich ausbreitete: in Frankreich, in Holland, in Schottland, am Niederrhein eine festgeordnete kirchliche Armenpflege. Sie war ausgezeichnet nicht nur durch die großartigen Anstalten, die sie insbesondere in Holland schuf, sondern mehr noch durch den Geist, der in ihr waltete. Die schönsten Eigenschaften Calvins, die seltene Verbindung von zarter Feinfühligkeit und erzieherischer Willenskraft, treten in dieser Tätigkeit der reformierten Kirche zutage [1]).

Aber auch der Calvinismus hält sich bei seiner Arbeit bewußt innerhalb einer bestimmten Grenze. Er betrachtet die Armenpflege, ja die Liebestätigkeit überhaupt, wie als die Pflicht, so zugleich als ein Vorrecht der Kirche und unterläßt es deshalb, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, auf den Staat und dessen Gesetzgebung im sozialen Sinne einzuwirken. Dieser Standpunkt ist zu Anfang des 19. Jahrhunderts von dem bedeutendsten sozialen Führer, den der Calvinismus hervorgebracht hat, von Thomas Chalmers grundsätzlich vertreten und eingehend gerechtfertigt worden [2]). Th. Chalmers hat die Einführung des englischen Armengesetzes in Schottland leidenschaftlich bekämpft, aber gleichzeitig als Pfarrer in Glasgow durch die von ihm neu geordnete Armenpflege den tatsächlichen Beweis erbracht, daß eine rein kirchliche Fürsorge auch unter den fortgeschrittenen Verhältnissen der Neuzeit und bei einer stark gärenden Arbeiter-

1) Es ist mir unverständlich, wie M. Weber (Ges. Aufs. z. Rel.-Soziol. S. 101, dazu Anm.) die seitdem oft von andern wiederholte Behauptung aufstellen konnte, im Calvinismus nehme die Nächstenliebe „einen eigentümlich sachlich-unpersönlichen Charakter an" und sogar: „Die Menschlichkeit der Beziehungen zum Nächsten ist sozusagen abgestorben." Ich kann mir diese Sätze bei M. Weber nur so erklären, daß er hier wie bei seiner ganzen Zergliederung immer nur amerikanische Verhältnisse vor Augen hat. Für Amerika mag sein Urteil zutreffen. Beim Calvinismus wüßte ich nicht wo anfangen, um die Beweise für das Gegenteil zu erschöpfen. Ich denke mir das auch im Blick auf das im Text Folgende ersparen zu können. Die ganze Beweisführung von Chalmers wäre ja sinnlos, wenn es ihm selbst nicht in Fleisch und Blut übergegangen wäre und er es nicht ebenso bei andern voraussetzen dürfte, daß die Nächstenliebe einen ganz persönlichen Charakter tragen muß.

2) Vgl. meine S. 508 A. 2 angeführte Abhandlung.

schaft aller vorhandenen Not zu steuern vermochte. Gestützt auf diesen Erfolg hat er dann in einer Reihe von wissenschaftlichen Werken es streng zu erweisen versucht, daß nur eine kirchliche Liebestätigkeit den Bedrängten wirklich zu helfen imstande sei. Er faßt die Frage an dem Punkt an, der aus der reformatorischen Schätzung der Arbeit sich als wichtigster ergab und an dem tatsächlich die ernsthafteste Schwierigkeit liegt, bei der Aufgabe, das Ehrgefühl und die eigene Willenskraft bei dem Unterstützten zu erhalten oder vielmehr noch zu steigern [1]). An dieser Aufgabe, meint er, wird jede nichtkirchliche Fürsorge scheitern. Denn alle bloße Geldunterstützung, mag sie nun ein Almosen oder eine staatliche Rente sein, verdirbt den Empfänger, weil sie ihn beschämt und auf die Dauer sein Ehrgefühl abstumpft. Die christliche Liebe wirkt umgekehrt; sie stärkt die Selbstachtung, denn sie ist persönlicher Dienst und schafft persönliche, den Bedrängten ermutigende Gemeinschaft. Es hat, meint Chalmers, für den in Not Geratenen etwas Erhebendes und versetzt ihn sofort in eine ganz andere Welt, wenn ein hochangesehener Kaufmann — solche Leute pflegte Chalmers sich zu seinen Diakonen zu nehmen — seine persönlichen Angelegenheiten mit ihm durchspricht „wie ein Freund mit dem Freunde". In der so gekräftigten und gesteigerten Selbstachtung sieht Chalmers auch die ausschlaggebende Bedingung für das wirtschaftliche Aufsteigen der Arbeiterklasse. Den rein wirtschaftlichen Kampf, die Auseinandersetzung mit dem Unternehmer, überläßt er dabei völlig dem Arbeiter selbst. Er räumt ihm allerdings dazu Freiheiten ein, die in damaliger Zeit unerhört waren. Es war überraschend, daß ein Mann seiner Stellung nicht nur für die Trade Unions eintrat, sondern auch erklärte, daß vom sittlichen Standpunkt aus gegen den Streik nichts einzuwenden sei. Nur ist Chalmers überzeugt, und er glaubt dies auch volkswirtschaftlich beweisen zu können, daß alle auf diesem Wege errungenen Vorteile dem Arbeiter solange nichts nützten, als er nicht sittlich sich in Zucht zu halten und dadurch der Oeffentlichkeit Achtung einzuflößen imstande sei. Denn an sich vermöge der Unternehmer jede vom Arbeiter erzwungene Lohnsteigerung wieder in einen Scheinerfolg zu verwandeln. Aber dem Druck, der von einer sittlich gehobenen Arbeiterschaft ausginge, könne die Unternehmerklasse auf die Dauer nicht widerstehen.

K. Marx [2]) hat Chalmers — anders als Owen, der ihn achtete — wegen des von ihm mitvertretenen Malthusianismus als den „Erzpfaffen" unter den protestantischen Pfaffen hingestellt. Es war gewiß sehr die Frage, ob eine im Sinn von Chalmers geleistete Hilfe für die Hebung des Arbeiterstandes als solchen wirklich zu-

1) Daß Chalmers hierin nicht persönliche Stimmungen, sondern die allgemeine Anschauung der reformierten Kirche vertritt, mag man auch aus den Grundsätzen der Quäker ersehen Christian disc. of the Society of Friends P. III Ch. XVI S. 84 we have ever esteemed the duty of ministring to the wants of the poor as one of primary obligations . . . whilst enjoining the duty of charity on those who are of ability to extend it, we would remind our poor Friends that it is their duty by frugality and industry to use their strenuous endeavours to maintain themselves and their families and by small savings in time of health to provide for sickness and old age, so as not to be dependent on others.

2) Das Kapital [4] hrsg. von Engels, S. 581 A.

reichte. Zumal da aus seinem Grundsatz der Alleinberechtigung der Kirche sich unter den neuzeitlichen Verhältnissen auch die Schranke ergeben konnte[1]), daß die Unterstützung sich auf die Angehörigen der eigenen Kirche beschränkte. Das Luthertum hat demgegenüber doch einen richtigen Instinkt bewährt, wenn es den Staat mit beigezogen wissen wollte. Aber wer den sozialdemokratischen, aus der Aufklärung herstammenden Glauben nicht zu teilen vermag, daß die Besserung der äußeren Verhältnisse im sozialistisch eingerichteten Staat die Menschen von selbst innerlich auf eine höhere Stufe hebe und sie mit einem Schlag zu gegenseitiger Liebe entflammte, der wird in der reformierten Auffassung doch die Betonung einer unveräußerlichen Wahrheit erblicken[2]).

Ganz eigene Wege ist England gegangen. Hier hat Butzer in de regno Christi die Richtung gewiesen. Er vertritt dort — man merkt, daß er aus einer Reichsstadt herkommt — mit auffallender Schärfe den Grundsatz, daß die Armenpflege eine öffentliche Angelegenheit ist, die der einzelne nicht verwalten darf. Er nimmt mit Luther das Wort zur Richtschnur „es soll kein Armer unter euch sein" und fordert zu diesem Zweck die Schaffung einer großzügigen Verwaltung mit Diakonen, Subdiakonen und Oekonomen, mit genauen Listen über die Notleidenden und sorgfältiger Unterscheidung der Arbeitskräftigen und der Erwerbsunfähigen[3]). Aber daneben will er das private Almosen vollkommen unterdrücken. Er möchte es sogar unter weltliche und kirchliche Strafe gestellt wissen[4]). Denn der einzelne, der Privatmann sei nie imstande zu beurteilen, ob der die Gabe Heischende ihrer würdig sei oder nicht. Wer kann denn jeden Bettler, der zu ihm kommt, kennen? Butzer läßt auch den Einwand nicht gelten, daß ein persönlich dargereichtes Almosen weniger beschäme als ein öffentliches. Wer dabei innerlich etwas zu überwinden hat, der mag sein Anliegen durch einen Bekannten vorbringen lassen.

In diesem Geist hat Elisabeth nach sorgfältiger Vorbereitung durch die Gesetze vom Jahre 1597 und 1601 das Armenwesen neu geregelt[5]). Das Kirchspiel, das ja kirchliche und bürgerliche Gemeinde zugleich war, wird haftbar gemacht für die in seinem Bezirk wohnenden Armen. Es erhält das Recht, zu diesem Zweck eine Steuer umzulegen. Aber um den Mißbrauch der Unterstützung durch die Arbeitsscheuen zu verhindern und andrerseits auch, um Arbeitslosen Beschäftigung zu gewähren, war

1) Bei Chalmers selbst ist das nicht eingetreten. Er hat sich um Dissidenten, Katholiken und Juden ebenso gekümmert wie um die Glieder seiner Kirche. Aber die Voraussetzung dafür war das in England noch fortdauernde Zusammenfallen des Kirchspiels mit der bürgerlichen Gemeinde.

2) Vgl. Holl, „Christentum und Sozialismus". Grenzboten 1919, S. 174 ff.

3) Scripta Anglicana. Basel 1577 l. I c. 14 S. 50 f. l. II c. 14 S. 80 ff.

4) l. II c. 14 S. 83 horum superbiae (sc. qui per se potius pauperibus velint largiri) occurrendum erit cum lege S. M. T. tum etiam per ecclesiae disciplinam. Lege quae imponat duplum offerre in gazophylacium domini, si quis deprehendatur egenis privatim aliquid esse largitus. disciplina vero ecclesiae, ut si qui in domini gazophylacium nihil conferant, officii sui ab ecclesiarum ministris ex verbo domini admoneantur: quorum si admonitionem illi praefracte contempserint, ut ethnici et publicani habeantur.

5) Die beste Darstellung der Anfänge des Armengesetzes gibt E. M. Leonard, the early history of English poor relief. Cambridge 1900.

als ergänzende Einrichtung das „Werkhaus" hinzugefügt. Man darf das Werkhaus des 16. und des anfangenden 17. Jahrhunderts nicht nach dem Bild beurteilen, das Dickens für das 19. Jahrhundert mit Recht von ihm gezeichnet hat. Schon die Verbindung von Strafhaus, Arbeitshaus und Waisenhaus, die später freilich die Regel wurde, war nicht überall durchgeführt. Und zwar absichtlich. Denn man legte starkes Gewicht darauf, daß im Werkhaus vornehmlich Unbeschäftigte Arbeit finden könnten. England hat früher als irgendein anderes Land die Wirkungen der aufkommenden Industrie erfahren. Es war eben damals im Begriff, von der Ackerbau- zur Weidewirtschaft und gleichzeitig zur Wollindustrie überzugehen. Deshalb empfindet man hier ein etwa durch Krieg verursachtes Stocken der Warenausfuhr sofort im ganzen Lande. Und es zeugt von dem Ernst, mit dem die Regierung arbeitete, daß sie diesen Verhältnissen gebührende Aufmerksamkeit schenkte. In England besaß man aber auch die Mittel, um dem Gesetz Nachdruck zu verleihen. Das Privy Council zusammen mit den Friedensrichtern hat immer darauf gedrängt, daß die Städte die entsprechenden Einrichtungen schufen und sie im Gang hielten. Namentlich gilt dies für die Zeit Karls I. und insbesondere für die Jahre 1629 bis 1641. Von hier aus fällt ein für viele wohl überraschendes Licht auf diesen bedeutungsvollen Abschnitt der englischen Geschichte: in derselben Zeit, in der Karl I. das Parlament beiseite schiebt, also die bürgerliche Schicht mißhandelt, kümmert er sich desto mehr um den vierten Stand. Mögen seine Antriebe gewesen sein, welche sie wollen — was damals d. h. vom absoluten Königtum in England geleistet worden ist, in der Aufstapelung von Rohstoffen, um in der Zeit der Not Arbeitslose beschäftigen zu können, in der Unterbringung von Lehrlingen, Besorgung von Arbeitsgelegenheit, Fürsorge für die Erwerbsunfähigen, verdient in der Tat alle Hochachtung [1]).

Aber es ging in England nicht anders als auf dem Festland. Die Mitte des 17. Jahrhunderts bringt die Wendung. Die liberal-bürgerliche Schicht, die nach der Revolution emporkam und die die allgemeinen Menschenrechte für den einzelnen erkämpfte, besaß nicht mehr denselben sozialen Sinn, wie das vorausgehende Geschlecht. Der Teil der sozialen Aufgabe, den die absolutistische Regierung besonders gepflegt hatte, die Fürsorge für die Erwerbslosen, fällt vollständig zu Boden. Man beschränkt sich jetzt auch hier auf die Unterstützung der Erwerbsunfähigen und bringt diese zusammen mit allen Unversorgten unterschiedslos im Arbeitshaus unter. Nun erst wird das Werkhaus dasjenige, als was es Dickens geschildert hat, eine Stätte der Mißhandlung für Erwachsene und Kinder und eine Gelegenheit zu schamloser Ausbeutung einer wehrlosen Arbeitskraft durch habgierige Unternehmer. Aber das Schlimmste war, daß zufolge dieser „Wohltätigkeitseinrichtungen" das soziale Gewissen des englischen Volkes so gut wie ganz einschlief. Hier kann man mit Recht sagen, daß die christliche Liebe, soweit sie überhaupt noch vorhanden war, ein völlig unpersönliches Gepräge gewinnt. Man glaubt die Christenpflicht erfüllt zu haben, wenn man die lästige, mehr durch die Gewinnsucht der Unternehmer als durch die Ausdehnung der Not hochgetriebene Armensteuer bezahlte.

1) Immerhin ist beachtenswert und bedenklich, wie früh man schon damals Kinder zur Arbeit heranzog. Womöglich bereits vom 6. Jahre an.

Erst wie beim Uebergang des 18. zum 19. Jahrhundert als Nachtseite zu dem glänzenden Aufschwung der Industrie die grauenhafte Verelendung des vierten Standes grell in die Erscheinung trat, kam ein gewisser Umschwung. Aber nicht durch die Vertreter der Staatskirche: denn das kleine Grüppchen der Hakney-Phalanx und der für soziale Dinge sich erwärmende Teil der Evangelikalen fiel kaum ins Gewicht. Ebensowenig durch die Sekten: die Quäker sind unter ihnen eine Ausnahme. Bei der breiten Masse der Angehörigen der Staatskirche und erst recht der Sekten bewirkt vielmehr die früher gekennzeichnete Auffassung des Christentums als einer ganz persönlichen, rein innerlichen Angelegenheit eine unwillkürliche, z. T. sogar bewußte Zurückhaltung gegenüber diesen Fragen. Den großen Kampf für die Neugestaltung des Armengesetzes und für Einschränkung der Frauen- und Kinderarbeit führen liberale Politiker und Volkswirtschaftler, an ihrer Spitze Männer wie Owen. Der Erfolg war zunächst die freilich im Blick auf die vorhandene Not immer noch sehr unzulängliche Neugestaltung des Armengesetzes im Jahre 1834. Innerhalb der Kirche bedurfte es der zähen Arbeit eines Maurice, Irving, Arnold, Robertson, Kingsley, um das soziale Gewissen zu wecken. Nachdem sie Bahn gebrochen, aber innerhalb der Broad Church keine Nachfolger gefunden hatten, hat seit den 60er Jahren die hochkirchliche Richtung sich stark auf diese Seite geworfen; immerhin so, daß sie bezeichnende Grenzen innehält. Die Verteidigung der wirtschaftlichen Ansprüche des Arbeiters wird auch von ihr in der Hauptsache diesem selbst oder den politischen Parteien überlassen. Die Kirche stellt in diesem Kampf keine Führer. Sie greift nur in wichtigen Augenblicken, namentlich bei Lohnstreitigkeiten, durch den Mund einzelner Bischöfe gewissermaßen als Schiedsrichterin ein, und das Urteil, das sie dann abgibt, pflegt als der Spruch eines Unparteiischen auch in der Oeffentlichkeit ins Gewicht zu fallen. Ihre unmittelbare Hilfe wendet die Kirche, auch damit ins Katholische zurücklenkend, ausschließlich den Verarmten und Verunglückten zu. Und selbst diese Tätigkeit betreibt sie nicht amtlich, sondern nur in der Form einer freiwilligen, hauptsächlich von den hochkirchlichen Ordensvereinigungen getragenen Fürsorge. Daher trotz der reichlichen Mittel und trotz vieler persönlicher Hingabe der riesenhaften Not gegenüber nur mit verschwindendem Erfolg.

Und doch hat dies genügt, um den englischen Arbeiter bei der Kirche zu halten! Der englische Sozialist ist nicht wie der deutsche grundsätzlicher Atheist und Christentumsspötter geworden.

Viel länger hat es zufolge ihrer eigentümlichen Einstellung bei den Nonkonformisten gedauert, bis sie der sozialen Pflicht sich erinnerten. Es ist bezeichnend, daß die große Reformbewegung des 18. Jahrhunderts, der Methodismus, an dieser Frage nicht nur achtlos vorübergegangen, sondern noch im 19. sogar eher gegen ein sozial verstandenes Christentum gekämpft hat. Erst Booth hat auf dieser Seite eine Wendung herbeigeführt. Und auch er erst, nachdem er vorher, seiner methodistischen Herkunft gemäß, ein Menschenalter hindurch ausschließlich an den Seelen gearbeitet hatte. Aber dann hat er sich das einzigartige Verdienst erworben, als Erster den fünften Stand zu entdecken. Er hat freilich nicht daran gedacht, auch nicht daran denken können, diesen Stand als solchen zu heben. Aber er hat doch in seiner Weise gezeigt, was die Kirche und nur die Kirche

auch an dieser Schicht vermag. Wie Chalmers hat auch er gewußt, daß das Wichtigste, was die Kirche in sozialer Hinsicht geben kann, eine Wiedererweckung des Ehrgefühls ist. Und er verstand es, den Verkommenen und Ausgestoßenen, an die er sich wendete, das Ehrgefühl in zweifacher Form wieder zu geben. Zunächst vom Tiefsten, vom Religiösen aus, als Bewußtsein der Rechtfertigung vor Gott. Aber dann — und das war ebenso wichtig — durch die Wiederaufnahme in die Gesellschaft. Denn die „Armee", in die er sie einreihte, trat für sie an die Stelle der „Gesellschaft", und sie errang sich im Lauf der Jahre das Ansehen, um der Anerkennung, die sie gewährte, auch innerhalb der übrigen Gesellschaft Geltung zu verschaffen.

Selbst in Amerika hat sich inmitten des allgemeinen rücksichtslosen Wettbewerbs noch ein Stück dieses reformatorischen Erbes erhalten. Es hat sich dort wenigstens der feste Grundsatz herausgebildet, daß der Reichgewordene verpflichtet ist, von seinem Ueberfluß der Gesamtheit durch Schenkungen abzugeben. Freilich handelt es sich dabei, aufs Ganze gesehen, nur um eine planlose und gerade den Bedürftigsten kaum zugute kommende Wohltätigkeit. Aber alles deutet darauf hin, daß jetzt für Amerika die Fragen heraufziehen, die die alte Welt seit Beginn des 19. Jahrhunderts erregen. Ob die Kirchen dann ihre gegenwärtige Stellung werden behaupten können, wird wesentlich davon abhängen, wie weit sie diese Lage begreifen und sich kräftiger an die soziale Seite der reformatorischen Gedanken erinnern werden.

Wenn man von diesem Grundlegenden in das Gebiet der höheren Kultur hinaufsteigt, so scheint es hier schwieriger dasjenige auszusondern, was innerhalb des vielverschlungenen, von den mannigfaltigsten Kräften bewegten neuzeitlichen Geisteslebens aus der Reformation herstammt. Indes ist ihre geistige Eigentümlichkeit so scharf ausgeprägt, daß auch da sich ihr Anteil überall klar heraushebt. Man sieht es an dieser Stelle sogar erst recht deutlich, wie sittliche Antriebe bis in die höchsten Formen des geistigen Schaffens hineinzuwirken vermögen.

Daß die Reformation sich überhaupt um die höhere Kultur bekümmerte und das Bildungsstreben von Anfang an mit unter ihre Ziele aufnahm, war durch die Eigenart ihrer religiösen Ausgangspunkte ohne weiteres gefordert. Sie war ja nicht eine enthusiastische Bewegung, die die Gottesgewißheit von einer unmittelbaren Verleihung des Geistes erwartete. Indem sie statt dessen den einzelnen an die Bibel verwies, war ein nicht geringes Maß von Wissen, von innerer Verarbeitung eines geschichtlich Gegebenen, schon in das religiöse Erlebnis selbst mit eingeschlossen. Und wie sollte einer weiter dazu kommen, die Rechte des allgemeinen Priestertums auszuüben, d. h. in den höchsten sittlichen und religiösen Fragen ein selbständiges Urteil zu bewähren, wenn er nicht dafür geschult war? Auch dazu bedurfte es neben der Willenserziehung einer allgemeinen geistigen Bildung. Das hieß: jedermann mußte mindestens dahin gebracht werden, daß er die Bibel zu lesen und selbständig Belehrung aus ihr zu schöpfen vermochte. Und als Rückhalt dafür mußte es in der Kirche eine Wissenschaft geben, die die gelehrten Fragen löste und die Laien in der kunstgerechten Handhabung der Bibel unterwies.

Von diesen Voraussetzungen aus kommt die Reformation zunächst zur Forderung der allgemeinen Volksschule. Der Fortschritt, den sie in diesem Punkt gebracht hat, liegt offen und klar vor Augen. Sie erst steckt sich das Ziel, woran vorher niemand, am wenigsten der Humanismus, gedacht hat, planmäßig alle mit der Schule zu erreichen. Seit 1523 [1]) hat Luther deshalb unablässig die Errichtung von Schulen betrieben. Bemerkenswerterweise auch für die Mädchen [2]). Um gerade für sie in seinem Wittenberg etwas zustande zu bringen, hat er im Jahre 1527 selbst Wohnung und Kost in seinem Hause für eine Mädchenschullehrerin zur Verfügung gestellt [3]). Luther macht es aber zugleich auch der Obrigkeit klar, daß dem Staat nicht weniger als der Kirche an der Förderung des Schulwesens gelegen sein müsse [4]). Und weil der gemeine Mann von der Nützlichkeit und Notwendigkeit solcher Dinge immer schwer zu überzeugen sei, trägt er kein Bedenken, für einen obrigkeitlichen Schulzwang einzutreten [5]). — Sobald man dann daran ging, die Kirchenverhältnisse neu zu ordnen, wird auch diese Sache sofort mit einbezogen. Schon die sächsische Visitation von 1527 setzt der Kirchenordnung die Schulordnung zur Seite. Beides tritt von da an, als für den Protestantismus kennzeichnend, bei der Durchführung der Reformation in den einzelnen Gebieten immer miteinander auf.

Calvin hat das Band zwischen Kirche und Schule noch enger geknüpft. Bei ihm gehört auch der Doktor d. h. der Schullehrer mit zu den vier Aemtern der Kirche. Damit war noch bestimmter ausgedrückt, daß das Kirchenwesen nicht als fertig gelten kann, wenn nicht zugleich für die Schule gesorgt ist. Demgemäß sind in Frankreich nicht nur die Gemeinden, sondern auch die Schloßherren verpflichtet worden, Unterricht für die Kinder ihrer Leute erteilen zu lassen. Dort kommt man anfangs des 17. Jahrhunderts auf den Synoden sogar schon zu dem Beschluß, daß jede Provinz mindestens ein Gymnasium haben müsse. Aber auch in dem sonst so rückständigen Schottland besteht der Calvinismus auf seinen Forderungen.

Das alles blieb nicht bloß ein schöner Wunsch. Wenn man billige Maßstäbe anlegt, kann man sich nur wundern, wie rasch die Reformation sich ihrem Ziel genähert hat. In Deutschland hatten bereits Ende des 16. Jahrhunderts eine Reihe von Ländern: Sachsen, Hessen, Württemberg ein blühendes Volksschulwesen. Nach dem Dreißigjährigen Krieg erfolgt unter dem Einfluß des aufsprossenden Pietismus überall ein neuer Aufschwung der Schuleinrichtungen [6]).

---

1) Vgl. schon seine Ermahnung an die Böhmen WA XI 455, 27.

2) Vgl. schon WA XII 25, 17 ff., dann wieder Enders VII 255, 19 Und solche Lahr zu erhalten, wird mit großem Ernst und hohestem Fleiß Achtung gehabt, daß Schulen fur Knaben und Maidlich zu guter Zucht der Jugend aufgericht und erhalten werden = WA XXX 2, 249.

3) E. A. 53, 401 ich gedacht eur zu brauchen, junge Maigdelein zu lehren und durch euch solch Werk andern zum Exempel anzufahen. Bei mir sollt ihr sein zu Hause und zu Tische.

4) WA XV 43, 19 ff. E. A. 53, 302.

5) WA XXX 2; 586, 7 ff. Ich halt aber, das auch die oberkeit hie schuldig sey die unterthanen zü zwingen, yhre Kinder zur schule zu halten.

6) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. 1917. S. 62 ff.

Die in diesen Schulen vermittelte Bildung war stark religiös betont, sie war sogar, wenn man so will, beengt, sofern sie auf die Erziehung zu einer im Lauf der Zeit immer härter drückenden Orthodoxie abzielte. Aber sie verdient deshalb die Mißachtung nicht, mit der spätere Geschlechter auf sie herabschauen zu dürfen glaubten. Was die Orthodoxie der Jugend übermittelte, war doch eine geistige Zucht ersten Ranges. Was bedeutete es allein, wenn schon das Schulkind durch die überall in den Bibelausgaben beigefügten Parallelen angeleitet wurde, die einzelnen Stellen zu überlegen, zu vergleichen und miteinander in Zusammenhang zu setzen. Und welche Erziehung zur strengen Gewissenhaftigkeit auch in solchen Dingen ergab sich aus dem Bewußtsein, daß es sich bei dieser Arbeit zuletzt um das Seelenheil handle. Diese Schulung trug auch ihre Früchte. Ohne sie wäre der große und allgemeine Fortschritt, den Deutschland in der Aufklärungszeit gemacht hat, schlechthin undenkbar. Noch unmittelbarer treten vielleicht in Frankreich die Wirkungen der von der Reformation geförderten Schulbildung zutage. Denn die Sicherheit, mit der dort auch gewöhnliche Hugenotten den geistigen Kampf selbst mit gelehrten Gegnern führen, ist geeignet, wirkliche Bewunderung hervorzurufen. Die Voranstellung des Religiösen bedeutete auch nicht, daß der Unterricht für immer auf eine bestimmte Form festgelegt wurde. Vielmehr hat umgekehrt jeder Fortschritt, der auf jenem wichtigsten Gebiet gemacht wurde, sich sofort auch in neuen Grundsätzen für die Schulerziehung ausgewirkt. Als der Pietismus die Religion wieder ins Persönliche vertiefte und auf das Selbsterlebte Gewicht legte, hat er ungesäumt die Schulordnungen auf dieses Ziel eingestellt. Und zwar nicht erst bei A. H. Francke, sondern bereits in den Anfängen der Bewegung bei Ernst dem Frommen von Gotha.

Gleichzeitig hat die Reformation aber, wie sie überall die Ungleichheit der Veranlagung mit in Rechnung zieht und die besondere Gabe für die Allgemeinheit nutzbar zu machen trachtet, auch innerhalb der Schule auf Unterrichtsstufen und planmäßigen Aufstieg hingearbeitet. Luther stuft schon ab zwischen der städtischen und der ländlichen Volksschule, sofern er in der städtischen auf den Unterricht im Lateinischen dringt [1]). Selbst im Gottesdienst hätte er, solchen Schülern zulieb, gern gewisse lateinische Bestandteile beibehalten [2]). Er rechtfertigt diese höhere Forderung, die dem gewöhnlichen Bürgersmann als überflüssig erscheinen mochte [3]), mit guten Gründen. Am einleuchtendsten dadurch, daß erst an der Fremdsprache der Sinn für die Muttersprache sich entwickle [4]). Aber

1) Vgl. schon seine Ermahnung an die Böhmen WA XI 455, 27 wolt ich bitten, daß yhr die sprachen nicht also verachtet, sondern weyl yhr wohl kundtet, ewre prediger und geschickte knaben allzumal liesset gut latinisch, Kriechisch und Ebreisch lernen ... Denn ich erfahre, wie die sprachen uber die maß helffen zum lautern verstandt gotlicher schrifft.

2) WA XIX 74, 4 denn ich ynn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis Dienst lassen gar weg komen; denn es ist myr alles umb die jugent zu thun. Und wenn ichs vermöchte und die Kriechsche und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hett so viel feyner musica und gesangs als die latinische hat, so sollte man eynen sontag umb den andern yn allen vieren sprachen Deutsch, Latinisch, Kriechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen.

3) WA XXX 2; 577, 15 ff.

4) WA XV 38, 12 ff.

die eine Abstufung genügt ihm noch nicht. Er schlägt neben der allgemeinen Schule noch einen besonderen Unterricht für den „Ausbund", man würde heute sagen eine Begabtenschule, vor [1]). Und auch dieser Gedanke hat so gut wie das Uebrige seine Verwirklichung gefunden. Die Schulordnung des Unterrichts der Visitatoren hat ihn aufgenommen [2]), und aus ihm sind weiterhin ebenso die sächsischen Fürstenschulen wie die württembergischen Seminarien und das Tübinger Stift herausgewachsen. — Noch feiner hat der Calvinismus abgestuft. Dort ist im Zusammenhang mit der Gründung der Genfer Akademie zum erstenmal der Trennungsstrich zwischen Gymnasium und Universität scharf gezogen und zugleich innerhalb des Gymnasiums ein planmäßiger Aufbau der Klassen durchgeführt worden.

Das Wertlegen auf die Sprachen in diesen höheren Schulen bedeutete den Anschluß an die Bildungsziele des Humanismus. Dessen Dringen auf die „Eloquenz", auf die Klarheit des Gedankens und auf die Kunst der Rede, mußte dem Protestantismus in der Tat als etwas ihm Wahlverwandtes erscheinen. Zumal die Pflege der Grammatik konnte ihm nur willkommen sein, wenn er bei der Bibel im Gegensatz zum vierfachen Schriftsinn die „grammatische" Auslegung für die allein gültige erklärte.

Aber sofort treten doch auch Züge hervor, die das Bildungsziel des Protestantismus scharf von dem des Humanismus unterscheiden. Es war schon mehr als eine bloße Vermehrung des Stoffs, wenn der Protestantismus um der Bibel willen neben den beiden klassischen Sprachen mit gleichem Nachdruck das Studium des Hebräischen forderte. Flacius hat eine besondere Abhandlung geschrieben, um den Theologen die Pflicht, Hebräisch zu lernen, noch besonders ans Herz zu legen. Der Aufschwung der orientalischen Sprachwissenschaft seit dem 16. Jahrhundert geht deshalb in erster Linie auf den Protestantismus zurück, wie diese Wissenschaft auch in der Folgezeit hauptsächlich von ihm getragen wird. Was im Zeitalter des Humanismus als eine seltene Auszeichnung galt, daß einer „dreier Sprachen kundig" war, wird im Lauf weniger Geschlechter innerhalb des Protestantismus etwas ganz Gewöhnliches. Die Eroberung dieses neuen Gebiets kam jedoch auch der allgemeinen Sprachwissenschaft und dem Sprachverstehen überhaupt zu gut. Wenn der evangelische Theologe Altes und Neues Testament nebeneinander in ihren Grundsprachen auszulegen hatte, so trat ihm der Unterschied des Baus und des Geistes der klassischen und der orientalischen Sprachen überall entgegen. Sehr bald entdeckte man, daß der bildliche Ausdruck, die Art der Beredsamkeit und die Formen der Dichtkunst, ja schon Satzbau und Satzverknüpfung beidemal ganz verschieden sind. Bereits Flacius ist in der Clavis darüber zu höchst bedeutsamen

---

1) WA XV 47, 13 Wilche aber der ausbund darunter were, der man sich verhofft, das geschickte leut sollen werden zu lerer und lereryn, zu prediger und andern geystlichen emptern, die soll man deste mehr und lenger da bey lassen odder gantz daselbs zu verordnen.

Für den Unverstand, mit dem man heute die Begabtenschule eingerichtet hat, ist Luther nicht verantwortlich zu machen.

2) WA XXVI 239, 29 ff. Wo nu die kinder ynn der Grammatica wol geübet sind, mag man die geschicktisten aus welen und den dritten hauffen machen.

Beobachtungen gelangt[1]). Und hier weiter zu forschen, namentlich das Feingefühl für die Eigenart des sprachlichen Ausdrucks weiterzuentwickeln, sah gerade der evangelische Theologe um der Bibel willen sich immer aufs neue veranlaßt.

Auch die einseitige Hochschätzung der Form vermochte der Protestantismus nicht mitzumachen. Luther selbst gefiel sich wohl ein bißchen darin, sich vor den richtigen Humanisten einen Barbaren zu nennen, obwohl er ja in Wirklichkeit ein flüssiges Latein schrieb. Aber er schätzte allerdings die Klassiker unter einem anderen Gesichtspunkt ein als das Durchschnittsvolk der Humanisten. Wenn er es im späteren Leben bedauerte, daß er in seiner Jugend nicht mehr Poeten und Historien gelesen hätte, so dachte er nicht an die Verfeinerung des lateinischen Stils, die er im andern Fall hätte gewinnen können, sondern an die Bereicherung der Lebenskunde, die ihm dadurch entgangen sei. „Zu eigener Erfahrung gehört viel Zeit." Man verkürzt sich den Weg und vermeidet manchen Fehltritt, wenn man aus den Schriftstellern und das heißt aus der Geschichte lernt[2]). Deshalb wollte er, trotz des Anstößigen, das sie enthielten, auch die Komödiendichter, einen Terenz[3]) und Plautus, in der Schule nicht missen, weil in ihnen das wirkliche Leben und die wirklichen Menschen so unübertrefflich wahr gezeichnet seien. Melanchthon neigte an sich stärker zum „Ciceronianismus"; so stark, daß es gelegentlich den Straßburgern zuviel deuchte. Aber wiederum war es die Bibel, die selbst ihn von der Form auf die Sache hinzwang. Wer die Bibel erklären wollte, der mußte auch von all dem, was in ihr vorkam, von Pflanzen, Gesteinen und Tieren, von Erdkunde und alter Geschichte etwas wissen. Das hatte bereits Luther bei der Bibelübersetzung erfahren und deshalb, im Gegensatz gegen die Scholastik, die Notwendigkeit solcher Studien betont[4]). Melanchthon erhob diese Einsicht zu einer akademischen Vorschrift, indem er bei der Ausarbeitung der Wittenberger Statuten dem der Theologie vorausgehenden Studium in der Artistenfakultät ausdrücklich die Richtung auf dieses Ziel gab. Daraus entsprangen dann Anregungen, die manch einen auf diesen Nebengebieten tiefer führten. Orthodoxe Theologen, denen man es sonst nicht zutraut, wie Meyfart und Calov, haben sich z. B. der Erdkunde mit Liebe und Erfolg angenommen. Es war deshalb keine schlechthinige Neuerung, sondern nur die stärkere Hervorhebung eines bisher schon Gepflegten, wenn der Pietismus später im Bunde mit Amos Comenius auf das Realienwissen im Schulunterricht Gewicht legte.

Aber, und dies gilt es noch mehr zu betonen, dieser ganze bunte Stoff erhielt dann doch wieder an der Bibel d. h. am Religiösen seine Einheit und seine Beziehung auf einen bestimmten, sachlich wertvollen Inhalt. Daraus ergab sich eine Forderung und eine gewisse Grenze. Die lutherische Mahnung „Viel Bücher machen nit gelehret, viel Lesen auch nit, sondern gut Ding und oft lesen, das macht gelehret in der Schrift und frumm dazu" blieb nicht ungehört. Noch heute bemerkt man

---

1) Vgl. darüber die nächste Abhandlung.

2) WA XV 45, 14 ff.

3) Er selbst hat noch im Alter täglich Terenz gelesen Tischr. IV 619, 4 ego valde delector Terentianis fabulis et sub nocte lego in Terentio quotidie.

4) Vgl. auch seine These E. A. v. arg. 4, 336 Th. 11 philosophia de naturis et proprietatibus rerum (sophistis ignotissima) utilis est ad sacram theologiam.

zwischen den großen protestantischen und katholischen Forschern den Unterschied, daß beim katholischen Gelehrten auf den Umfang des Wissens und auf das Wissen als solches ein viel stärkeres Gewicht fällt, als auf die geistige Durchdringung.

Von den einzelnen Gebieten des Geisteslebens stand der Reformation außerhalb der Theologie die Geschichte[1]) am nächsten. Auf diesem Feld eröffnete sich ihr unmittelbar eine neue große Aufgabe. Sie rüttelte ja nicht bloß wie die Renaissance an einzelnen Punkten der Ueberlieferung oder verschob die Betrachtungsweise nur für ein besonderes Gebiet wie etwa das der politischen Geschichte. Für sie stürzte das ganze Geschichtsbild zusammen, das bisher in der Christenheit gegolten hatte und das mit dem Selbstgefühl der europäischen Völker aufs engste verknüpft war. Aber sie empfand auch die gebieterische Notwendigkeit, das Zertrümmerte neu wieder aufzubauen. Denn nur, indem sie ein überzeugendes Gesamtbild des geschichtlichen Verlaufs entwarf, vermochte sie sich selbst und, was für sie noch wichtiger war, Gott in der Geschichte zu rechtfertigen. An dieser gewaltigen Aufgabe hat der Protestantismus sein Verständnis für Geschichte geschult und mit dem, was er dabei lernte, die allgemeine Geschichtswissenschaft befruchtet. Es bedeutete auch keine Schranke für die Forschung, wenn der Protestantismus den heute von Profanhistorikern und Marxisten so hart verurteilten „transzendenten" Gesichtspunkt für die Betrachtung beibehielt. Denn allerdings glaubte er an eine göttliche Leitung und lag ihm etwas an einem göttlichen Sinn der Geschichte. Aber die Bezugnahme auf dieses Transzendente schärfte nur den Blick für das Tatsächliche. Um den Sinn, wie er ihnen vorschwebte, innerhalb der Geschichte als wirklich festzustellen, mußten die protestantischen Forscher sich in den Stoff vertiefen und ihn von Anfang bis zu Ende aufs neue durcharbeiten. In dem Riesenwerk der „Magdeburger Centurien" haben sie dies zuerst versucht. Und es zeugt ebenso für die persönliche geistige Kraft seiner Urheber wie für die Macht der allgemeinen Antriebe, die in der Reformation beschlossen waren, daß schon dieser erste Wurf die ganze Geschichtswissenschaft sofort auf eine neue Stufe hob.

Neu war darin bereits die Bestimmung des Gegenstands der Geschichte. Flacius hat sich darüber selbst in der Vorrede zu den Magdeburger Centurien ausgesprochen. Er tadelt dort seine Vorgänger, daß sie insgesamt, auch Eusebius miteingeschlossen, nur personales historici gewesen seien; Darsteller, will er damit sagen, die die Geschichte nur als eine Aufeinanderfolge einzelner Persönlichkeiten und als einen Haufen von Anekdoten aufgefaßt hätten. Im Gegensatz dazu will er große Linien durchverfolgen, die Geschichte der Lehre, der Verfassung, der Frömmigkeit usw. in ihrem ganzen Verlauf schildern. Was damit zum Durchbruch gelangt, ist die Erkenntnis von der Bedeutung der Sache in der Geschichte, die Einsicht, daß das eigentlich Bedeutsame die großen Gestaltungen sind, die eine bestimmte Gemeinschaft jeweils hervorbringt, um in deren Aufeinanderfolge sich selbst zu

---

1) E. Fueters Darstellung (Geschichte der neueren Historiographie. München und Berlin. 1911) ist stark durch seinen persönlichen Geschmack beeinflußt, der auch die Grenzen seines Wissens bedingt. Daß er die Jesuiten mit Liebe behandelt und dafür das von der Reformation Geleistete übergeht oder heruntersetzt, gehört mit zu diesem eigenen Geschmack.

entwickeln. Zugleich leuchtet ein, daß es nicht nur seine persönliche Genialität war, die Flacius auf den neuen Gesichtspunkt führte. Er ergab sich mit einer gewissen inneren Notwendigkeit aus der Lage, in der sich die Reformation gegenüber der katholischen Kirche befand. Wollte sie den Beweis für ihr geschichtliches Recht erbringen, so konnte sie dies wirksam nicht schon durch Vorführung einzelner testes veritatis tun — so hat Flacius es zunächst versucht, und man soll den Anlauf zu einer positiven Wertung der vorausgehenden Geschichte, der darin steckt, nicht in der üblichen Weise unterschätzen [1]) —, sie mußte auf die Sache selbst zurückgreifen. Die Reformation mußte sich selbst als Ganzes mit dem Ganzen der katholischen Kirche vergleichen, sich darüber klar werden, welches die aus dem Wesen der Kirche fließenden Lebensäußerungen sind, und dann deren Entwicklung durch die Jahrhunderte nachgehen. Das als Erster begriffen zu haben, ist das hohe Verdienst des Flacius, und soweit die heutige Geschichtsschreibung sich ähnliche Ziele steckt, steht sie, mag sie es wissen oder nicht, auf seinen Schultern.

Nicht minder einschneidend war die Stellungnahme der Reformation zu den Quellen der Geschichte. Was die Renaissance nur in einzelnen, dem Forscher gerade aufstoßenden Fällen getan hatte, tut die Reformation grundsätzlich. Jede Urkunde, jede Tatsache, auf die die katholische Kirche sich berief, hielt sie sich verpflichtet nachzuprüfen. Das wissenschaftliche Verfahren, nach dem dies geschehen sollte, ist auf Grund genialer Anfänge bei Luther, Calvin und den Centuriatoren vornehmlich in der französischen Kirche des 17. Jahrhunderts weitergebildet worden. Aber dort nicht nur durch die „Mauriner", die die übliche Darstellung allein kennt, und die dem gelehrten Halbwissen als eine Art Sammelname für alles, was sich damals in Frankreich regte, dienen. Als ob es nicht neben und z. T. vor den großen Maurinern auf protestantischer Seite einen du Plessis-Mornay, einen Blondel, einen Voß und namentlich den einzigartigen Daillé, den Verfasser so vieler und so wirksamer Schriften, gegeben hätte, und als ob nicht die größte Leistung der Mauriner in der Förderung der bloßen Hilfswissenschaften bestünde. Wer über die Geschichte des französischen Geisteslebens im 17. Jahrhundert nicht nur aus Handbüchern unterrichtet ist und etwas von dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit mit den damals im Vordergrund stehenden kirchlichen Fragen ahnt, wer dazu noch eine Vorstellung hat, wie die Dinge sich vermöge der Tätigkeit

1) Es gehört mit zu den aus einem Buch ins andere fortgeschleppten Urteilen, als ob Sebastian Franck damals in einsamer Größe den „relativen Standpunkt" vertreten habe und vermöge dessen sogar den Türken gerecht geworden sei. Allerdings vermochte Franck, weil er sich zu keinem bestimmten religiösen Standpunkt bekannte, bei allen bestehenden „Sekten" auch ihre Schwächen zu entdecken; und wer in dieser Stellung zur Religion mit Franck übereinstimmt — oder übereinzustimmen glaubt —, der mag dann auf Grund dieser seiner persönlichen Stellungnahme Franck rühmen. Sittlich angesehen ist es, wie schon gesagt, jedenfalls die weit höhere Leistung, wenn Luther imstande gewesen ist, trotz der Bestimmtheit des eigenen Standpunkts und trotz des schärfsten Gegensatzes gegen die katholische Kirche sie doch noch in gewissem Maße anzuerkennen. Und was die Türken anlangt, so hat vielmehr Luther — schon vor Franck — und wiederum trotz aller leidenschaftlichen Bekämpfung ihrer Religion, die vorbildlichen Züge an ihnen hervorgehoben. Er dringt auch gerade darauf, daß man, wenn man über den Türken urteilen wolle, die Quellen selbst, d. h. den Koran lesen müsse.

der synodes nationaux einerseits, der assemblée générale andrerseits im einzelnen entwickelten — die assemblée générale ahmt mit den Aufträgen, die sie erteilt, das Vorbild der synodes nationaux nach —, wer dies alles aus einiger Nähe gesehen hat, der weiß auch, daß erst die Reibung zwischen den Gegensätzen, die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den ebenbürtigen — oder überlegenen — reformierten Gegnern auch auf der katholischen Seite die Strenge des Verfahrens erzwungen hat, die dann von der Theologie aus zum wissenschaftlichen Gemeingut wird. Eine Leistung wie die Daillé's, dem noch kein neuerer Gelehrter nachzuweisen vermochte, daß er irgendwo einmal eine ihm unbequeme Quellenstelle dem eigenen Bekenntnis zu lieb mißdeutet oder je aus unzureichendem Material eilfertige Schlüsse gezogen hätte, findet auch bei den großen Maurinern kein Gegenstück. Dazu, was auf dieser Stufe erreicht wurde, war immer erst die Kunst, über Echtheit und Unechtheit der Urkunden zu entscheiden. Die weitere Vertiefung der Quellenbehandlung fällt ausschließlich dem Protestantismus zu, und wiederum war es eine religiös-kirchliche Frage, die zu ihr den Anlaß gab. Unter dem Eindruck der Erfahrungen, die der Pietismus am eigenen Leibe gemacht hatte, der Verketzerung hochgesinnter Persönlichkeiten durch die „Männer des Amts", ist Gottfried Arnold [1]) mißtrauisch geworden gegen die amtlichen Darstellungen überhaupt. Er stellt daher für die ganze Kirchengeschichte die Forderung, überall genau zuzusehen, welche Absicht ein bestimmter — und zwar schon, ja gerade ein zeitgenössischer — Bericht verfolgt, wie weit Parteistellung und persönliche Rücksicht an seiner Fassung mitbeteiligt sind. Das war der Gedanke, der seiner übertriebenen Einseitigkeit entkleidet, zuletzt zu der Quellenkritik eines F. Chr. Baur [2]) und eines Ranke geführt hat. Und man darf nicht sagen, daß es nur die Stimmung der Unterdrückten war, die bei Gottfried Arnold zum Vorschein kommt. Was dahinter steht, ist das durch den Pietismus wiedererweckte religiöse Bewußtsein des allgemeinen Priestertums. Daraus schöpft Arnold den Mut, im Namen der Wahrheit auch über die Amtsträger und die amtliche Kirche zu urteilen, und zugleich die Fähigkeit, sich in andere hineinzudenken.

Jedoch die Beurteilung der Quellen ist immer erst die Vorarbeit für die Erfassung des geschichtlichen Lebens selbst. Wichtiger als das Urteilen ist das Verstehen der Urkunde. Auch dafür hat Luther den entscheidenden Anstoß gegeben. Denn er ist der tatsächliche Schöpfer der Einfühlungskunst [3]). Und er betrachtete diese Kunst, deren Erwerb bei ihm selbst ebenso auf glücklicher Naturanlage, wie auf langer, ernster Uebung beruhte, nicht als einen Vorzug, mit dem er sich über andere erheben durfte, oder dessen nur gewisse Auserwählte teilhaftig werden könnten. Wie er selbst sie an der Bibel gelernt hatte, so sah er in ihr etwas, was je der Christ um der Bibel willen lernen müßte. Verstanden war nach ihm das Gotteswort

1) Vgl. über ihn die (ein größeres Werk ankündigende) feine Skizze von E. Seeberg, Christian Thomasius und Gottfried Arnold, Neue kirchl. Zeitschr. Bd. XXXI S. 337 ff.

2) Bei den Profanhistorikern wird Baur in der Regel so gewürdigt, daß er „Rankesche Methoden" auf die Kirchengeschichte angewendet hätte. Aber Baur ist vollkommen selbständig zu seiner Quellenkritik gelangt und hat seinerseits vielmehr auch auf die Profangeschichte hinübergewirkt. Julius Weizsäcker war Schüler Baurs und hat sich immer als solchen gefühlt.

3) Vgl. über das einzelne die nächste Abhandlung.

erst dann, wenn der, der den Text las, durch ihn innerlich ergriffen und in eine ihm gleichartige Haltung versetzt war, so daß der Inhalt des Worts in dem Gläubigen selbst lebendig wurde. Es galt durch das Wort zur Sache zu dringen und von der Sache aus wiederum das Wort zu verstehen. Diese Forderung schloß noch eine Voraussetzung in sich, deren klare Herausarbeitung einen weiteren bedeutsamen Fortschritt darstellt. Gegenüber der katholischen Kirche und den Schwärmern, die beide die „Dunkelheit" der heiligen Schrift behaupteten, hat Luther den Grundsatz der sich selbst bekundenden Deutlichkeit der Bibel vertreten und ihm in der Formel: scriptura sacra sui ipsius interpres eine eindrucksvolle Prägung gegeben. Was er damit feststellte, ging in seiner Tragweite über die Theologie hinaus, es erstreckte sich auf alles geschichtliche Deuten überhaupt. Denn nie zuvor ist so rund und klar ausgesprochen worden, daß eine Urkunde immer aus sich selbst erklärt werden müsse. Beim Erklären dachte Luther aber nicht bloß an grammatisches Auffassen, sondern immer zugleich an jenes Verstehen von innen heraus. So gelangt er bereits zu der Erkenntnis, daß alles wirkliche Auslegen, ja selbst schon alles Uebersetzen ein Nachschaffen, ein Nacherzeugen des in dem Wort Niedergelegten ist.

Die lutherische Kirche hat dieses Erbe treulich bewahrt. Seit der Clavis des Flacius ist die Kunstlehre der Auslegung im Protestantismus ein viel gepflegter Gegenstand geblieben, und immer spitzt sich dabei die Auseinandersetzung auf die Frage zu, wie jenes innerliche Erfassen des Textes zu erreichen sei. Die calvinische Kirche ist in diesem Stück hinter der lutherischen nicht zurückgeblieben; dort waren bereits die Kommentare Calvins der Ausgangspunkt für eine glänzende Entwicklung der Auslegungskunst.

In diesem Streben nach einem Verständnis von innen her, das der Auslegung zugleich die Richtung auf eine Einheit, auf ein Ganzes gab, besaß die theologische Texterklärung aber einen Vorzug, der sie trotz aller dogmatischen Gebundenheit über die gleichzeitige philologische Auslegung weit hinaushob. Denn auf dieser Seite verlor sich, auch bei den Großen wie Scaliger, die Textbehandlung überall in die Einzelheiten, zumeist solche archäologischer Art. Zu seiner vollen Wirkung kam das von Luther her innerhalb der Theologie Fortgepflanzte freilich erst in dem Augenblick, wo in Deutschland ein großes Schrifttum entstand und aus der Kraft des Schaffens als eine Nebenfrucht eine neue Fähigkeit des Nachschaffens erwuchs. Sie ist dann auf dem Weg von Klopstock bis zu den Romantikern zur Meisterschaft gesteigert worden. Aber noch auf dieser Stufe zeigt es sich, wie der von Luther gegebene Anstoß fortdauert. An der Bibel, sogar an denselben Stücken, wo Luther zuerst die Schönheit des Alten Testaments entdeckt hatte, ist bei den Erneuerern dieser Kunst, bei Klopstock, Hamann und Herder, der Sinn für sie erwacht. So zieht sich eine stetige Linie von Luther über den Neuhumanismus und die Romantiker bis zu denen herab, die in der Gegenwart die Frage nach dem Verständnis des „Fremdseelischen" erst richtig entdeckt zu haben meinen.

Inzwischen hatte sich freilich die Anschauung über den Gegenstand der Geschichte und über die Aufgabe der Geschichtsforschung durchgreifend gewandelt. Die Reformation hatte als das Ziel der Geschichte und als die den ganzen geschichtlichen Stoff zusammenfassende Form die Kirche angesehen. Sie meinte damit jene

unsichtbare Kirche, das Reich Gottes. Nur konnte sie freilich dabei nicht umhin, die sichtbare, d. h. ihre eigene Kirche in ein besonders nahes Verhältnis zu jener unsichtbaren Größe zu setzen. Die Aufklärung hat seit dem Dreißigjährigen Krieg die Kirche, die evangelische wie die katholische, von dieser beherrschenden Stelle weggerückt. Sie setzte an ihre Stelle zunächst den Staat. Aber aus ihren Antrieben entsprang auch schon die noch weitergehende Anschauung, die dann den Staat wieder in die „Gesellschaft" aufhob. Bei Comte und Karl Marx erscheint dieses letztere als vollendet. Mit dieser Veränderung im Gegenstand der Geschichte ging ein Wandel der Forschungsweise Hand in Hand. Die Entwicklung mußte an sich nicht dazu führen, aber sie hat tatsächlich überwiegend dahin geführt, daß die den „wissenschaftlichen" Charakter betonende Forschung mehr und mehr jenes „Transzendente" d. h. nicht nur den Gottesgedanken, sondern auch den Zweckbegriff beiseite schob. Die Pflicht des Geschichtsschreibers, nur die strenge Wirklichkeit wiederzugeben, schien es zu fordern, daß die Wissenschaft sich auf die Feststellung der Ursachenzusammenhänge beschränkte; nach dem heutigen Schlagwort darauf, „soziologisch" die geschichtlichen Bedingungen aufzuhellen, unter denen jedesmal aus den einfachen Gemeinschaftsformen der Urzeit die höheren Gebilde der Gesellschaft und des Staats in ihrer tatsächlichen Bestimmtheit hervorgehen. Die Frage, um die es sich dabei handelte und noch handelt, ist zuletzt die: soll die Geschichte geschrieben werden als Geschichte der menschlichen Ideale oder als Geschichte der menschlichen Triebe?

In Wahrheit hat freilich auch die angeblich auf alle Werturteile verzichtende Forschung nie umhin gekonnt, heimlich oder bewußt irgendeinen höchsten Wertgedanken oder einen Zukunftstraum als Leitbegriff zugrund zu legen. Sie bedarf dessen schon bei der Zergliederung der Tatsachen und vollends dann, wenn es gilt, die einzelnen soziologischen Formen in „Reihen" zu ordnen. Diese Sachlage bringt es aber mit sich, daß die aus der Vergangenheit, zumal aus der religiösen Vergangenheit ererbten Wertbestimmungen unbewußt noch in eine Zeit nachwirken, die meint, völlig über sie hinausgeschritten zu sein. Die Aufklärung, deren Einfluß darin bis in die Gegenwart fortreicht, hat als das Wunschziel, an dem sie die Geschichte maß, den Gedanken des vollendeten Menschtums hingestellt. Sie hat geglaubt, ihn unmittelbar aus der Vernunft ableiten zu können [1]). Aber wie an sich schon der Gedanke des reinen Menschentums und der reinen Menschengemeinschaft tatsächlich nur eine Uebersetzung des Christlichen ins Weltliche war, so zeigt sich erst recht bei seiner bestimmteren Ausprägung innerhalb der einzelnen Völker der geheime Einfluß ihrer religiösen Ueberzeugungen. Ist bei Comte überall der Katholik spürbar, so bei den Protestanten ihr Zusammenhang mit Luther.

Für die deutsche Auffassung war es bedeutsam, daß Leibniz das Geschichtsziel gerne auch mit dem aus Luther aufgenommenen Namen des Reiches Gottes beschrieb [2]). Wohl hat er dabei Luthers Vorstellung von diesem Reich

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Verhältnis von Staat und Kirche im Licht der Geschichte". Deutsche Rundschau 1919. S. 36 ff.

2) Vgl. auch den Vortrag von E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, wo das, was ich oben nur kurz angedeutet habe, ausführlich dargelegt ist.

stark entleert. Aber es war trotzdem von Wichtigkeit, daß er diesen Begriff, mit dem die Theologen seiner Zeit nicht mehr viel anzufangen wußten, in die Philosophie des deutschen Idealismus eingeführt und zu einem ihrer Hauptbegriffe erhoben hat; wichtig war dies schon deshalb, weil damit der Gedanke einer über die Völker übergreifenden Gemeinschaft lebendig blieb, noch mehr darum, weil dieser Begriff dem Menschheitsgedanken die bestimmte Richtung auf das persönlich Sittliche und auf eine Gemeinschaft der Geister gab. Die „Gemeinschaft", die hier als Letztes geahnt wurde, war etwas anderes als die innerhalb der westlichen Philosophie als Leitbegriff dienende „Gesellschaft". Kant hat diese Anschauung noch weiter vertieft und sich zugleich noch enger an die lutherische Ueberlieferung angeschlossen. Denn seine Auffassung der „Würde" des Menschen als beruhend auf der Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz lenkte in ihrer Strenge unverkennbar auf Luther zurück. Sie bedeutete aber auch für die Auffassung des Geschichtsziels die Ausscheidung des Glückseligkeits- und Wohlfahrtsgedankens, den die Aufklärung als den höchsten Wertmesser handhabte, und die Betonung des Innerlichen, des in Selbstüberwindung zu Gewinnenden, als der wahren Kultur gegenüber einer bloßen Bildungsverfeinerung oder eine bloßen Umgestaltung der äußeren Verhältnisse. — Damit entfernte sich die deutsche Anschauung nicht nur von der französischen, in der gerade auf das zuletzt Genannte der Nachdruck fällt, sondern auch von der in England vorherrschenden. Dort haben zwar gegenüber Hobbes, der die Aufrichtung einer Gesellschaftsordnung nur als den Sieg einer den Vorteil richtiger wahrnehmenden Vernunft über die Wildheit des natürlichen Triebs zu verstehen vermochte, Locke und Shaftesbury den Menschheitsgedanken und die Vorstellung von der menschlichen Gemeinschaft zu vertiefen sich bemüht. Sie leiten aus der Selbstsucht auch Gefühle des Wohlwollens ab, und Shaftesbury sucht diesen Empfindungen durch Beiziehung ästhetischer Maßstäbe (Harmonie) einen selbständigen Halt zu geben. Aber die Gesellschaftsordnung, die man auf Grund davon als das höchste Wunschziel betrachtete, umfaßte (neben der „Freiheit" in Gestalt der politischen Menschenrechte) nur die Sicherung der „happiness" für jeden einzelnen und zwar der happiness in dem besonderen englischen Sinn des Worts, d. h. der Gewährleistung für eine erfolgreiche geschäftliche Betätigung.

Darnach bestimmte sich der Unterschied in der Auffassung des Gangs der Geschichte. In Deutschland bleibt als Erbe Luthers erhalten die Ueberzeugung von einem sittlichen Ziel der Geschichte, der Glaube an ein Unbedingtes, das auch auf Kosten des Glücks in ihr gewollt werden soll und in ihr sich durchsetzt, die Fähigkeit, selbst das Grausige und Abstoßende noch als ein Mittel zu begreifen, durch das der Sinn der Geschichte sich verwirklicht, und als Tiefstes die Einsicht, daß die Geschichte in Wahrheit nicht das Werk des Menschen, sondern der ihn lenkenden Macht ist. In diesem Stil haben ein Hegel, ein Ranke, ein Treitschke die Geschichte gedeutet. Ganz nahe steht dieser Geschichtsbetrachtung die von Carlyle, der, trotz seines Bruchs mit dem Dogma, sich des Zusammenhangs mit dem Glauben seiner Kirche im Tiefsten bewußt war. Nur empfindet man das eigenartig Calvinische, wenn er stärker als die Deutschen die Bedeutung des großen Einzelnen, des gottberufenen Helden, hervorhebt, der als Werkzeug Gottes und Künder einer

neuen Ordnung das innere Recht hat, seinen Willen auch mit Härte durchzusetzen, weil solche Härte die wahre Liebe zu den seiner Leitung Bedürftigen ist.

Mit diesem Letzten ist bereits hinübergegriffen in die Frage, wie sich die Reformation zu der geschichtlich auf sie folgenden neueren Philosophie verhält. Zwischen beiden Mächten besteht von Haus aus eine gewisse Spannung und dies, obwohl die Reformation mit unter die Bedingungen für das Wiederselbständigwerden der Philosophie zu rechnen ist. Denn nicht nur hat der Gegensatz, den sie in die bis dahin einheitliche kirchlich-christliche Weltanschauung hineintrug, die Bahn für eine sich jenseits des Dogmas stellende Betrachtungsweise freigemacht; auch der Grundsatz der neuen Philosophie selbst, die Autonomie, konnte in der reformatorischen Betonung des persönlichen Gewissens und dem Wertlegen auf die eigene Erfahrung einen Rückhalt finden. Aber entstanden ist die neuere Philosophie nicht aus der Reformation, ja überhaupt nicht vom Religiösen aus. Den Anstoß zu ihr gaben vielmehr die von der Naturwissenschaft neu aufgedeckten Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge, und der Ausbau dieser Erkenntnisse zu einer Philosophie bedeutete in Wahrheit eine Entthronung der Theologie. Das von der Theologie bis dahin behauptete Vorrecht, allein Weltanschauung hervorzubringen, wird jetzt bestritten durch eine sich mündig fühlende Vernunft, die durch die Vertiefung in die Wirklichkeit selbständig zum Welträtsel vordringen will.

Aber es gilt doch auch hier dasselbe, was eben mit Bezug auf die Geschichte gesagt worden ist. Noch viel weniger als eine geschlossene Geschichtsbetrachtung entsteht eine Weltanschauung jemals aus reiner Vernunft oder durch bloße Zergliederung der Tatsachen. Weltanschauung schließt immer eine persönliche Stellungnahme, ein Urteil über das Ganze der Dinge in sich, das selbst nie das einfache Ergebnis des Ueberblicks über das wissenschaftlich Festgestellte, sondern jedesmal zugleich durch die Wünsche und die inneren Bedürfnisse des Forschers, durch die Kraft und die Richtung seines Wollens mitbedingt ist. Schon was der Philosoph, im Unterschied vom reinen Wissenschaftler, als „Wirklichkeit" betrachtet, ist bereits eine Auswahl, eine Zurechtlegung des tatsächlich Vorhandenen, eine Bewertung, hinter der zuletzt ein bestimmter Wille steckt. Und dieser Wille selbst ist auch da, wo er sich völlig frei meint, unwillkürlich von der Ueberlieferung, insbesondere der religiösen Ueberlieferung, mitbeeinflußt. Es zeichnet die neuere Philosophie aus, und man darf das Aufdämmern dieser Erkenntnis fast als einen Leitgedanken ihrer Entwicklung betrachten, daß sie sich dieser ihrer Lage, der Abhängigkeit der Weltanschauung vom Willen, in steigendem Maße bewußt geworden ist. Um so mehr erscheint aber dann die Frage berechtigt, wodurch der für die Gestaltung ihrer Philosophie maßgebende Wille bei den Bahnbrechern seine Richtung erhielt.

Es gibt nun, sehr zum Schaden dieses Fachs selbst, noch keine Geschichte der Philosophie, die den Einfluß Luthers auf den deutschen Idealismus mit ähnlicher Sorgfalt verfolgte, wie dies bezüglich der Scholastik für Hobbes, Spinoza und Leibniz geschehen

ist. Was an dieser Stelle geboten werden kann, ist selbstverständlich nicht mehr als ein grober Umriß, der bloß ein paar Hauptlinien hervorhebt.

Bei dem Schöpfer des deutschen Idealismus, bei Leibniz tritt schon innerhalb der rein philosophischen Gedankenentwicklung seine Abhängigkeit von der lutherischen Ueberlieferung offen zutage. Leibniz sucht die Einheit und den Zusammenhang der Welt zu erweisen, indem er sie, ähnlich wie der Atomismus, aus kleinsten Bestandteilen aufbaut und zwischen den in ihr sich entwickelnden Formen stetige Uebergänge feststellt. Jedoch eine darauf sich beschränkende Weltanschauung genügt seinem Bedürfnis nach Lebendigkeit der Naturvorstellung nicht. Er vermochte es auch noch mit guten sachlichen Gründen zu stützen, daß der Weltzusammenhang sich nur als gedachter, nicht als mechanisch bewirkter begreifen läßt. Denn nur das Denken schafft Einheit, Aufeinanderbeziehung des Getrennten, während das bloß körperlich Vorhandene auseinanderbricht. Von da aus gelangt Leibniz zu einer philosophischen Sicherstellung des Gottesgedankens und begründet so zugleich die Anschauung von dem geistigen Sinn alles Geschehens in Natur und Geschichte, die der deutsche Idealismus auf all seinen Stufen als ein Grundthema festgehalten hat. Aber wenn er dann weiter schloß, daß auch das Seiende selbst ausschließlich in der Form geistiger, in sich abgeschlossener Wesenheiten vorhanden sei, eine Annahme, die ihn zuletzt zu der verzweifelten Auskunft der prästabilierten Harmonie nötigte, so war dies aus jenem Ersten schlechterdings nicht abzuleiten. Hier greift eine Ueberzeugung ein: die von dem einzigartigen, ja schließlich allein geltenden Wert des persönlichen, in sich selbst zusammengefaßten Lebens, und sie wurzelte unverkennbar in seinem religiösen, seinem protestantischen Glauben.

Noch deutlicher offenbart sich die Abhängigkeit von Luther da, wo es sich um die persönliche Stellungnahme zur Welt und ihrem Geschehen handelt. Die philosophischen Gründe, die Leibniz für seinen „Optimismus" beibrachte, reichten tatsächlich nirgends aus. Weder vermochte er es zu erweisen, daß diese Welt die beste unter den möglichen Welten sei, noch war aus Gründen reiner Vernunft einzusehen, warum der Mensch, wenn diese Welt bloß verhältnismäßig die beste ist, doch alles in ihr, auch das Uebel, mit innerer Zustimmung hinnehmen solle. Und doch hat Leibniz auch diese letztere Forderung ausdrücklich gestellt [1]), in bewußtem Gegensatz gegen Descartes d. h. gegen eine stoisch stumpfe Ergebung; man darf hinzufügen, auch im Unterschied von der gelassenen Entsagung, die bei Spinoza die Kehrseite des amor dei intellectualis bildete. Was Leibniz seinerseits verlangt, das willige Jasagen zum Geschick, ist jedoch nichts anderes als die Haltung, die Luther in der Auseinandersetzung mit der katholischen Sittlichkeitslehre als den wahren Sinn der christlichen Geduld aufgezeigt hatte [2]). Aus der Kirche, in der er aufgewachsen war und die diesen Zug ihrer Frömmigkeit in der Schreckenszeit des Dreißigjährigen Krieges noch besonders stark herauskehrte, hat Leibniz es gelernt, daß der Gottesgedanke, sobald er ernst genommen wird, auch die Pflicht in sich schließt, allem, was Gott schickt, freudig zuzustimmen. Leibniz hat damit bewiesen, daß er

1) Vgl. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege S. 35.
2) Vgl. oben S. 90 ff.

mehr Sinn für die wirkliche Religion besaß als andere Vertreter der Aufklärung, die wie etwa Voltaire wohl das für Wort „Gott" sich wehrten, ohne an ernsthafte praktische Folgerungen zu denken; aber es muß noch einmal betont werden, daß es nur seine Religion, nicht seine Philosophie war, die ihm diese Haltung als die allein gebührende erscheinen ließ. Trotzdem ist aber — und darin zeigt sich die Nachhaltigkeit von Luthers Einwirkung — gerade dieses philosophisch nicht Beweisbare, die Annahme, daß eine richtige Philosophie auf die runde Bejahung der Welt hinauskommen müsse, ein Leitsatz geworden, den der ganze deutsche Idealismus (Schopenhauer abgerechnet) von Leibniz übernahm.

Nach anderer Seite hin steht Leibniz freilich zu Luther in bestimmtem Gegensatz. Seine ganze Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, daß er überall das Irrationale in das Rationale auflöst. So schon in seinem allgemeinen Weltbild, wenn er das eigentümlich Geformte doch wieder aus Kleinstem, Gleichartigem sich zusammensetzt. Noch mehr in seiner Deutung des Uebels und des Bösen. Er behandelt das Böse nur als einen Sonderfall des Uebels und sucht das Uebel selbst als eine notwendige Kehrseite der Einzelbestimmtheit und damit als eine Bedingung der Vollkommenheit der Welt zu verstehen. Aber was Leibniz unterdrückte, hat der andere, der die Richtung der deutschen Philosophie bestimmte, hat Jakob Böhme gerade zum entscheidenden Punkt gemacht. Bei Böhme bedarf es nicht erst des ausführlichen Nachweises, daß Luther ihm den Anstoß gegeben hat. Sein Gottesbegriff, der den Widerspruch, die „Qual", in Gott feststellt, ist tatsächlich nichts anderes als die spekulative Ausgestaltung der lutherischen Gegenüberstellung von Zorn und Liebe in Gott. Luther selbst hätte sich freilich lebhaft dagegen gewehrt, daß man den Gegensatz von Zorn und Liebe, der sich bei ihm auf einen sich selbst bestimmenden, zielhaften Willen bezog, ins Metaphysische umsetzte und damit Gott selbst einer naturhaften Notwendigkeit unterwarf. Aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Böhme eigenartig lutherischen Antrieben innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus Anerkennung verschafft hat. Sie bedeuteten dort eine Vertiefung der ganzen Weltanschauungsfrage. In Böhmes Philosophie trat eine Betrachtungsweise auf, die wiederum ganz streng auf das Sittliche eingestellt war und die deshalb auch den Willen — im Gottesbegriff und beim Menschen — für wichtiger hielt als das Denken. Sie zeigte Kampf und Widerspruch, wo Leibniz nur gleitende Uebergänge wahrgenommen hatte; aber sie trat zugleich in Gegensatz zu der mit der vordringenden Naturwissenschaft sich verbindenden ästhetischen Weltauffassung (Giordano Bruno!). Die Lutheraner haben dieses Lutherische in Böhme immer wohl herausgefühlt. Es ist kein Zufall, daß J. Böhme in den Kreisen des Luthertums, soweit es spekulativen Sinn besaß, bis herab zu J. Chr. K. Hofmann und Martensen jederzeit seine Anhänger gefunden hat. Für die geschichtliche Wirkung war es freilich viel wichtiger, daß innerhalb des württembergischen Pietismus Oetinger Böhme aufnahm und seine Gedanken weiter ausgestaltete. Von dorther hat Schelling die Anregung empfangen und seinerseits dann Böhme in die große Bewegung des deutschen Idealismus eingeführt.

Damit fällt nun auf die große Wende unserer Philosophie am Ausgang des

18. Jahrhunderts, die Wende zu einer neuen Metaphysik, ein überraschendes Licht. Sie erscheint jetzt als der Schnittpunkt zweier Linien, die beide auf Luther zurückführen. Auf der einen Seite stehen Kant und Fichte, die den Leibnizschen Gedanken der Persönlichkeit im Geist Luthers wieder vertiefen und mit dem Begriff eines unbedingten Gesetzes auch den der Sünde wiedergewinnen. Auf der andern Seite steht Schelling, der an diese letztere Folgerung die von Böhme herstammenden spekulativen Gedanken anzuknüpfen unternimmt. So ergibt sich die große metaphysische Frage, an der der deutsche Idealismus in seiner schöpferischen Zeit arbeitet: die Aufgabe, das Absolute zugleich als jenseits des die Welt beherrschenden Gegensatzes stehend und doch wieder als diesen aus sich hervorbringend zu begreifen. Festgehalten wird der Leibniz-Lutherische Glaube an den vom Menschen unbedingt zu bejahenden Sinn der Welt. Stärker empfunden daneben die Tatsache des Irrationalen und zwar — darin zeigt sich der durch Kant bewirkte Fortschritt gegenüber der Aufklärung — weniger des Uebels, als des Bösen. Die Lösung gibt die nur ins Philosophische übersetzte lutherische Formel von dem auch in seinem Anderssein, ja seinem Gegensatz sich offenbarenden Gott. Es war nicht bloße Anbequemung, wenn Hegel sich gern auf das lutherische Dogma berief.

Luthers Einfluß reicht aber selbst in die Philosophie hinüber, die im Gegensatz zur herrschenden Stimmung jenen Glauben an einen vernünftigen Sinn der Welt bestritt. Schopenhauer hat gründlicher als der deutsche Idealismus mit dem naiven Glauben der Aufklärung aufgeräumt, daß die Welt auf das Glück des Menschen eingerichtet sei; allerdings seinerseits doch deren Voraussetzung festhaltend, daß die Welt, wenn sie einen Sinn haben sollte, notwendig auf das Glück eingerichtet sein müßte. Darum findet er, daß sie enttäuscht. Der Schmerz überwiegt bei weitem die Lust. Aber indem Schopenhauer nun den Gründen des tatsächlich doch im Menschen immer vorhandenen Luststrebens nachgeht, bringt er auf seine Art Luther im vollen Maße zu Ehren. Er zeigt als Letztes im Menschen den Willen und er schildert diesen Willen so, wie ihn die Wirklichkeit aufweist, ohne sich durch metaphysische Spekulationen oder durch die gutherzigen Vorstellungen der Aufklärung über die Güte des Menschen beirren zu lassen. Jedoch was er dabei entdeckt: daß es auch einen unbewußten Willen gibt, daß dieser unbewußte Wille stärker ist als der bewußte, und daß der Wille nie etwas anderes will als sich selbst und seine Lust, sind gerade die Merkmale des „natürlichen" Willens, die Luther in seiner Erbsündenlehre hervorgehoben hatte. Von Luther bleibt Schopenhauer aber auch abhängig in seinem Urteil über diesen Willen. An sich lag auf seinem Standpunkt keinerlei Notwendigkeit vor, den blinden Willen, der doch der natürliche war, böse zu nennen. Er mochte ihn sinnlos, eine Qual, ein Unglück heißen. Wenn er ihn sittlich verurteilte, um die Befreiung von ihm als eine Pflicht erscheinen zu lassen, so beugte er sich unwillkürlich der Macht einer auch ihn beeinflussenden kirchlichen Ueberlieferung.

Nietzsche hat sich von Schopenhauer abgewendet und im Gegensatz zu ihm die schlechthinige Bejahung der Welt und des Lebens gefordert. Er kehrt damit wieder auf die Linie des deutschen Idealismus zurück. Allerdings, ohne daß er es für nötig oder auch nur für sinnvoll gehalten hätte, sich dafür auf eine entsprechende Metaphysik

zu stützen. Ihm genügt als Grund die Tatsache des Willens selbst. Der Wille ist, so faßt er ihn in bewußter Ablehnung Schopenhauers, nicht Wille zur Lust, sondern Wille zur M a c h t. Es ist Schlaffheit, ihn nicht als solchen anzuerkennen oder zu unterdrücken. Aber Nietzsche hat, wenn er damit den natürlichen Instinkt guthieß, ihn doch nicht in seiner R o h e i t gutgeheißen. Er hat — und zwar von Anfang an; vgl. schon sein Urteil über Strauß — etwas gesucht, was diesen Willen zum Rang eines Ideals erhob. Und daß er dies tat, daß er nach einer wirklichen, für das Leben brauchbaren S i t t l i c h k e i t strebte, war ein Verdienst. Seine Predigt war ein Weckruf innerhalb der Zeit des Materialismus, der Wehleidigkeitsmoral und des spießbürgerlichen Dahinlebens. Nietzsche stellte nun freilich seine neue Sittlichkeit, seine „neuen Tafeln", in schärfsten Gegensatz zum Christentum und damit auch zu Luther; woran das Luthertum, so wie es geworden war, nicht unschuldig ist. Indes so ganz neu waren diese Tafeln doch nicht. Der „Uebermensch", in dem sich Nietzsches ganze Philosophie zusammenfaßt, hat sein wahres Vorbild nicht in dem „Genie" der Romantiker oder dem Kraftmenschen der Renaissance, sondern — in dem „Starken" des Apostel Paulus und Luthers [1])). So wenig Nietzsche Luther wirklich gekannt hat, man darf doch die Frage erheben, ob er seinen großen Gedanken des „Jenseits von Gut und Böse" überhaupt hätte fassen können, wenn er nie in seiner Jugend etwas von der paulinisch-lutherischen Lehre der „Freiheit vom Gesetz" gehört hätte. Jedenfalls die Züge, mit denen er seinen Uebermenschen zu adeln sucht: die Verachtung des Glücks, der Mut zum sittlichen Wagnis, das Bewußtsein der Verantwortung (wie hat Nietzsche dieses Wort geliebt!), die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit beim höchsten Tun, die Güte, die schenkende Tugend, das willige Uebernehmen und leichte Tragen der Last, das Tanzen in Ketten, die Härte als Liebe, die Vorstellung, daß das Göttliche in der Maske einhergeht, — das alles hat Nietzsche nicht von Cesare Borgia oder Napoleon ablesen können; er schöpfte es vielmehr aus dem auch in ihm noch fortwirkenden Gehalt seiner christlichen Erziehung; deutlicher gesprochen, aus dem auch in ihm immer noch regsamen lutherischen Gewissen. Man braucht ihn nur neben die Romantiker zu halten, um das zu empfinden. Es ist ein eigenartiges, ein tief tragisches Schicksal gewesen, daß er, der das Heldenhafte in Luthers Sittlichkeit tatsächlich besser als die Zeitgenossen begriffen hat, doch zugleich als der Antichrist meinte auftreten zu müssen [2]).

---

1) Vgl. oben S. 222 ff.; dazu auch die glänzenden Aufsätze von E. Hirsch, Luther und Nietzsche (Jahrb. der Luthergesellschaft. 2. Jahrgang 1921 S. 61 ff.) und Chr. Schrempf, Diesseits und Jenseits von Gut und Böse (Schwäbischer Bund 2. Jahrg. April 1921 S. 33 ff.) und Friedrich Nietzsche 1922. Beide haben unabhängig von mir gleichfalls die Linie erkannt, die von Paulus über Luther zu Nietzsche führt.

2) Vgl. auch das Schlußurteil von Schrempf, Friedrich Nietzsche S. 128 „Zarathustra ist ein höherer Mensch. Trotz allem! Aber Zarathustra fängt sich unrettbar in dem „Es war". Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles „Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ichs wollen!" — Das gibt es nicht . . . Entschließt sich der Mensch, sich dies einzugestehen, so springt er von dem Weg „Zarathustra" über auf den Weg „Jesus".

Mit der Philosophie ist im Protestantismus und zumal in Deutschland die Dichtung vielfach Hand in Hand gegangen. Ist es doch der Vorzug und die Schranke gerade des deutschen klassischen Schrifttums, daß es nicht nur der Unterhaltung dienen, sondern eine Weltanschauung begründen möchte.

Der Dichtung hat Luther vor allem die Sprache gegeben [1]). Sein Deutsch, das Deutsch der Lutherbibel, war der Born, an dem sich unsere Sprache immer wieder erfrischte, wenn sie in der Gefahr stand, sich an den Einfluß einer fremden Sprache, des Lateinischen oder des Französischen, oder auch in den Papierstil zu verlieren. Alle wirklichen Meister des deutschen Stils haben an diesem Vorbild sich geschult und an ihm insbesondere auch ihren Sinn für Klang und Rhythmus entwickelt. Auf die Dichtung wirkte Luthers Bibeldeutsch um so unmittelbarer, weil Luther dem Geschlecht, das an diesem Buch sich nährte, mit seiner Uebersetzung zugleich eine Fülle von Bildern und Anschauungsformen übermittelt hat. Man darf daran erinnern, wie oft Bismarck, selbst innerhalb der Politik, ein Wort oder eine Erzählung aus der Bibel benutzte, um eine verwickelte Lage oder eine gewisse seelische Stimmung mit einem Schlag deutlich zu machen. Nur in Luthers Uebersetzung hat sich das so tief einprägen können!

Von den Formen des Schrifttums ist diejenige, in der die Reformation zuerst Eigentümliches gegeben und von der aus sie Einfluß auf das große Schrifttum gewonnen hat, außer dem Kirchenlied vor allem der Brief. Wenn man Luthers und Calvins Briefe mit denen der gleichzeitigen Humanisten vergleicht, so erhält man einen überwältigenden Eindruck davon, welch anderer Geist in den Selbstäußerungen der Reformatoren weht. Hier reden nicht Leute, die sich etwas dabei wissen, in zierlichen Redensarten und gewählten Sinnsprüchen ihre Kunst zu zeigen, sondern Menschen, denen es um eine Sache zu tun ist und die eben darum ungesucht sich selbst geben. Die religiöse Wandlung, die sie durchlebt haben, hat sie wieder wahrhaftig und natürlich gemacht. Luther insbesondere scheut sich nicht, sich ganz in seiner Menschlichkeit zu zeigen, so oft er meint, die persönliche Beziehung zum Empfänger des Briefs dadurch vertiefen zu können. Der Anstoß, den die Reformation damit gegeben hatte, ist allerdings nicht sofort zu seiner vollen Wirkung gekommen. Das Uebergewicht, das der Humanismus vermöge der lateinischen Bildung auch in schriftstellerischen Dingen besaß, hat sich schon im nächsten Geschlecht wieder stark geltend gemacht.

Aber der Pietismus nimmt den abgerissenen Faden wieder auf, um ihn selbständig weiterzuspinnen. Es ist innerhalb der Literaturgeschichte noch längst nicht ausreichend gewürdigt, was diese Richtung für die Entwicklung des deutschen Schrifttums bedeutete. Der Pietismus hat zuerst eine deutsche Erbauungsliteratur geschaffen und mit ihr in allem die Entstehung unserer klassischen Literatur vorbereitet.

Bis auf ihn gab es im evangelischen Deutschland keine wirklichen Erbauungsschriften. Ihre Hervorbringung war hier wie in allen protestantischen Ländern durch

1) Vgl. dazu die tiefgrabenden Vorträge von Gustav Roethe, D. Martin Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur. Berlin Weidmannsche Buchhandlung 1916 und Luthers Septemberbibel Jahrb. d. Luthergesellschaft Jahrg. V 1923 S. 1 ff.

die ausschließliche Hochschätzung der Bibel als Erbauungsmittel zunächst hintangehalten worden[1]). Erst die Bewegungen, die die Vorläufer des Pietismus darstellen, der Puritanismus[2]) in England und die von ihm angeregte asketische Richtung in den Niederlanden, haben eine eigentliche Erbauungsliteratur ins Leben gerufen. Von dorther empfing der deutsche Pietismus — den man nur nicht erst mit Spener beginnen lassen darf —, den Anlaß zu seiner eigenartigen Schriftstellerei[3]).

Es kennzeichnet die neue, mit dem Pietismus beginnende Frömmigkeit, daß sie *reden*, sich aussprechen will. Und zwar *auch über sich selbst*. Sie hat das Bedürfnis, ihre geistlichen Erfahrungen vor andern zu bezeugen. Und sie tut das, weil sie an alle sich wendet, *deutsch*. Dazu in einem guten, an der Lutherbibel gebildeten, von der Gelehrtensprache sich erfreulich abhebenden Deutsch. Männer wie Großgebauer und Lütkemann verdienten schon aus diesem Grund einen Platz in der Literaturgeschichte.

Ihrem Inhalt nach verfolgt die daraus erwachsende Schriftstellerei zwei Gesichtspunkte. Einmal verlegt sich der während des dreißigjährigen Krieges in so harten Proben bewährte *Vorsehungsglaube* jetzt darauf, dem Walten Gottes auch in der *äußeren Natur* andächtig nachzugehen. Man darf Bücher wie „Gottholds zufällige Andachten“, so kleinmeisterlich sie uns heute anmuten mögen, nicht geringschätzen. In ihnen gewahrt man den Zug, der diese Frömmigkeit von der naiveren des Reformationszeitalters unterscheidet. Der Vorsehungsglaube dieser Zeit verlangt darnach, sich selbst immer wieder und ganz im einzelnen *bestätigt zu finden*. Deshalb kann er sich auch mit der aufkommenden Naturwissenschaft wohl vertragen; zumal wenn von der andern Seite her Männer wie Kepler die Brücke schlugen. Denn alle Zusammenhänge und Gesetze, die die Wissenschaft aufwies, erhöhten nur den Ruhm des Schöpfers, der alles so weislich geordnet hatte. Leise bildet sich dabei ein *neues religiöses Naturgefühl*, das ganz Ehrfurcht und *Bewunderung* gegenüber dem Unendlichen ist, und diesen Unendlichen doch *auch im Kleinsten* zu fassen sich getraut.

Aber das Wichtigste kommt erst zutage, da wo diese Frömmigkeit von sich selbst, von ihren eigenen geistlichen Erfahrungen redet. Hier hat der Pietismus auch bestimmte Gattungen der Schriftstellerei weiterentwickelt. Er gestaltet den *Brief* zu einer regelrechten religiösen Kunstform und erfüllt ihn dabei — im stärksten Gegensatz zu der gleichzeitigen französischen Entwicklung, wo der Brief unter dem Einfluß des Klassizismus alles unmittelbar Persönlichen, ja alles Inhalts beraubt wird, — mit innigstem persönlichem Leben. Neben den Brief tritt aber *das Tagebuch* und die *Selbstbiographie*. Sie pflegt der Pietismus vornehmlich als unentbehrliche Mittel für die persönliche Vertiefung und Bereicherung.

---

1) Immerhin übersehe man dabei die Gebetsliteratur nicht, für deren Erforschung P. Althaus d. Ae. in seinem Programm, Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipzig 1914, Bahn gebrochen hat.

2) Unsere Neuästheten reden jetzt von der „Armut der puritanischen“ gegenüber dem „Reichtum der katholischen Seele“. Ein solches Urteil kann man nur aussprechen, wenn man nie ein puritanisches Erbauungsbuch in der Hand gehabt und nie etwas vom Einfluß des Puritanismus auf die englische Literatur vernommen hat.

3) Vgl. über die Anfänge Holl, Die Bedeutung der großen Kriege, 1917, S. 38 ff.

Die pietistische Selbstbiographie[1]) stellt eine neue Stufe der Ichschilderung dar. Sie scheidet sich von allen früheren Versuchen durch einen Zug, der ihre lutherische Herkunft deutlich verrät. Der Pietist wird durch seine Bekehrung zwar innerlich der Welt entnommen, aber er bleibt doch in der Welt und in seinem gewöhnlichen Beruf. Und die Bekehrung selbst vollzieht sich wohl in einem plötzlichen Ruck, aber sie erscheint zugleich vorbereitet durch eine Lebensentwicklung, in der äußeres Schicksal und innere Wandlung fest zusammengreifen. Die Aufeinanderbeziehung des Aeußeren und des Inneren, die Betonung auch des Aeußeren, der Umgebung und der besonderen Lage, als eines Mittels, durch das Gott hindurchwirkt, ist das Neue und Bezeichnende. Hierin eben offenbart sich die lutherische Art des pietistischen Vorsehungsglaubens[2]). Aber bei der Anwendung auf das eigene Leben erwächst dann aus ihm erst recht das Bedürfnis, auch Kleines und Kleinstes im Alltäglichen zu beachten. Lange vor dem Durchbruch war ja schon in scheinbaren Zufälligkeiten und schwachen Regungen das leise Anklopfen der Gnade zu verspüren, das der nun Bekehrte — so ist ja die vorherrschende Stimmung — nur all zu oft überhört hat. Die Dankespflicht gegen Gott gebietet es, auch dieses zunächst nur unvollkommen Wirkende hintendrein kräftig hervorzuheben, um so die göttliche Geduld und das Ringen Gottes um die Menschenseele ins Licht zu setzen. — Dazu aber: mit der Bekehrung ist für den Pietisten, anders als für Augustin, die Sache nicht zu Ende. Mit ihr beginnt ja für den gläubig Gewordenen erst die wichtigste Aufgabe, das Leben von jetzt an ganz in Gottes Sinn zu führen. Dies erfordert eine fortgesetzte Aufmerksamkeit auf sich selbst. Das Tagebuch, das die Fortschritte und Rückschritte, die versäumten Gelegenheiten und die Gnadenhilfen feststellt, bietet dafür die nötige Unterstützung. Aber die Selbstbetrachtung bleibt dabei doch nicht im einzelnen stecken. An großen Wendepunkten oder am Ende seines Lebens mochte einer wohl, wie Petersen, sich getrauen, sich im Ganzen zu vergegenwärtigen, was Gott mit seinen besonderen Führungen aus ihm gemacht hat.

Innerhalb des Lebens heben sich noch als besonders wichtige Augenblicke diejenigen heraus, in denen es gilt, einen folgenreichen Entschluß zu fassen. Die Frage war, ob es gelang, die „Freiheit", so lautet der bezeichnende Ausdruck, für eine gewisse Sache zu gewinnen. Die Gewißheit darüber konnte dem Schwankenden entweder durch ein äußeres Zeichen zuteil werden oder durch ein ihn plötzlich überkommendes inneres Gefühl, das eine bestimmte Entscheidung klar als die von Gott gewollte erscheinen ließ. Der Eindruck des Handelnden ist beidemale der, daß ein Höheres, Uebergreifendes ihm dabei die Weisung gibt; aber er hat doch hinterher immer das Bedürfnis, sich darüber klar zu werden, daß der getroffene Entschluß auch sachlich das Richtige war.

Endlich besitzt der Pietist vermöge der Lage, in der er sich der „Welt" gegenüber befindet, auch ein geschärftes Auge für das Leben und Treiben seiner Umgebung. Denn unaufhörlich steht er vor der Aufgabe, Versuchungen, die aus

1) Eine gute Stoffzusammenstellung und Ansätze zu einer Bearbeitung gibt Werner Mahrholz. Deutsche Selbstbekenntnisse 1919.

2) Vgl. oben S. 89 ff.

der Gesellschaft an ihn herandringen, abzuwehren und sich mit seiner besonderen Art ihr gegenüber durchzusetzen. Es gilt darum, auch dieses Fremde scharf zu beobachten. Und der Pietismus bringt es in der Darstellung dieses seines Gegenüber zu einer gewissen Meisterschaft. So lebendige Schilderungen der Umwelt, wie sie etwa die Eleonore Petersen gegeben hat, sucht man außerhalb der pietistischen Schriftstellerei vergebens [1]).

Sobald man sich diese Züge vergegenwärtigt, springt auch in die Augen, wie unsere große Literatur sich allenthalben auf diesem bescheidenen Schrifttum der Stillen im Lande aufbaut [2]). Wohl drängt sie leidenschaftlich über dessen Enge hinaus — es ist, wie wenn das nun erst vom dreißigjährigen Krieg sich allmählich erholende Deutschland plötzlich das stürmische Verlangen empfunden hätte, sich in der Welt wieder umzusehen und mit den Menschen zu verkehren —, und doch bleibt sie dauernd unter seinem Einfluß.

Von jeher ist aufgefallen, daß unsere große Literatur von der übrigen Weltliteratur sich durch ihren religiösen Zug unterscheidet. Sie ist ja sogar auf weite Strecken hin richtig theologischer Art. Zum Teil mit dem Pietismus im Bunde führen die freien Schriftsteller den Kampf gegen eine versteinerte Orthodoxie, der das Inspirationsdogma das Hauptstück ihres Glaubens geworden war. Dabei geben sie freilich das Tiefste des Protestantismus, die Rechtfertigungslehre preis [3]). Aber man darf trotzdem schon in der strengen Wahrhaftigkeit, auf die sie dringen, und in dem Bedürfnis überall „mit eigenen Augen zu sehen" — der Ausdruck stammt von Luther her, vgl. oben S. 399 A. 7 —, eine Nachwirkung lutherischen Geistes erblicken. Noch mehr darin, daß in der deutschen Literatur, im Unterschied von der übrigen Weltliteratur wie der allgemeine Gottesglaube, so auch der Vorsehungsglaube erhalten, ja bestimmend bleibt.

Die Wirkung dieses Letzten offenbart sich an den beiden Punkten, an denen die deutsche Dichtung ihre Stärke entwickelte. Sie gewann, Spinoza in sich aufnehmend, ein eigenartiges Naturgefühl, das sie ebenso der rein wissenschaftlichen Naturbetrachtung, wie der Auffassung der gemeinen Aufklärung und der des Pietismus entgegensetzte. Die Welt ist weder ein toter Mechanismus noch bloß auch darauf berechnet, den kleinen Zwecken des Menschen zu dienen. Sie lebt in sich selbst und für sich selbst, alles Bestehende aus sich hervortreibend und in künstlerischen Formen gestaltend. So weit diese Naturverehrung sich von einem theistischen Glauben entfernt, man spürt es doch noch an der mit Absicht festgehaltenen religiösen Stimmung, daß sie aus jenem pietistischen Vorsehungsglauben herausgewachsen ist. Ja man darf vielleicht sagen, daß in ihr ein in der Ueberlieferung verkümmertes Stück aus Luthers Erbe wieder zutage getreten ist [4]). Die Welt als „Gottes Mummenschanz"

1) Darin unterscheidet sich der deutsche Pietismus scharf vom englischen Puritanismus. Wie wenig erfährt man bei Bunyan oder Fox von der Welt, in der sie gelebt haben.

2) Für Lessing hat Kettner den Einfluß Richardsons und damit des Puritanismus schlagend nachgewiesen; aber es gilt sich darüber klar zu werden, daß dieser vertiefende Einfluß nicht nur von außen her kam, sondern im deutschen Pietismus schon Anregungen enthalten waren, die in gleicher Richtung und viel mehr ins Breite wirkten.

3) Vgl. Holl, Die Rechtfertigungslehre des Protestantismus ², 1922, S. 33 ff.

4) Vgl. oben S. 89.

und die Welt als „der Gottheit lebendiges Kleid" sind trotz des fühlbaren Unterschieds miteinander verwandte Anschauungen. Wenn man Schelling mit Oetinger vergleicht, sieht man, wie beides ineinander übergehen konnte.

Das zweite Bedeutungsvolle war der eigentümliche Persönlichkeitsgedanke, den die klassische Dichtung herausarbeitete. Man empfindet es an dieser Stelle schmerzlich, daß die gangbare Literaturgeschichte es bisher versäumt hat, die Stufen, in denen dieser Gedanke innerhalb unserer Literatur sich entwickelte, und die Formen, in die sie ihn faßte — die Vorstellung der „schönen Seele"[1]) mit ihrem Gegenstück im Begriff des Tragischen — zusammenhängend durch das Ganze unseres Schrifttums hindurch zu verfolgen. Sobald man dies versucht, erkennt man, wie unsere Dichtung, an den Persönlichkeitsgedanken des Pietismus anknüpfend und doch heftig von ihm wegstrebend, bei ihrem Ringen um tiefere Erfassung unwillkürlich auf gewisse lutherische Antriebe zurückgeführt wird und wie gerade dies aus Luthers Geist Geschöpfte ihren Werken erst den wahren Gehalt verleiht. Zunächst ist freilich die Spannung gegen den Pietismus und damit erst recht gegen Luther stark. Unsere Dichtung nimmt den pietistischen Persönlichkeitsgedanken nur auf, um dessen unlutherische Einseitigkeit noch zu übertreiben. Sie denkt überhaupt nur an den einzelnen und läßt den Gemeinschaftsgedanken daneben zu Boden fallen, zum schweren Schaden für den Protestantismus bis auf den heutigen Tag. Seitdem gilt das Vorurteil, als ob der „Individualismus" das eigentliche und einzige Kennzeichen des Protestantismus wäre. Die Liebe kennt unsere klassische Literatur nur in ihrer erotischen Gestalt oder als Freundschaft. Sie schiebt weiter, und das war ein noch schwererer Verlust, auf den Bahnen von Leibniz weitergehend, den Begriff der Sünde beiseite. Vollends der Gedanke einer Erbsünde war einem Goethe insbesondere widerwärtig. Für unsere Klassiker handelt es sich bei der sittlichen Aufgabe nur um Selbstvervollkommnung, um die Entfaltung des im Menschen ursprünglich Angelegten. Trotzdem bewährte sich der innere Zusammenhang mit der pietistischen Ueberlieferung doch darin, daß unsere Dichtung die Persönlichkeit immer als eine Aufgabe verstand und in der Höherbildung des eigenen Selbst die wahre Kultur erblickte. Wohl überwogen dabei in der Zeit des Sturms und Drangs, z. T. mit unter der Nachwirkung des Pietismus, im Begriff der schönen Seele die weiblichen Züge: die Zartheit, Innigkeit und Tiefe des Gefühls, die Offenheit für alles Menschliche und das Schwelgen auch in der Wonne des Schmerzes. Aber schon mit Goethe kündigt sich eine Wendung an. Goethe hat seinen Werther geschrieben, aber sich selbst doch nicht das Schicksal seines Werther bereitet. Denn in ihm lebt, und

1) Um die Ursprünge des Begriffs der schönen Seele hat v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele" bei den spanischen Mystikern, Berlin 1910, sich bemüht, ist aber leider noch nicht bis zu unseren Klassikern vorgedrungen. — Das wertvolle Buch von W. Lütgert, die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende (Beitr. z. Förd. christl. Theol. II Reihe 6. Bd. 1923) geht auch auf diese Fragen allenthalben ein, wird aber doch, wie ich bei weitgehender Zustimmung zu L.'s Standpunkt hervorheben möchte, dem Ringen innerhalb des deutschen Idealismus nicht wirklich gerecht. — Eben kommt mir noch der schöne Aufsatz von E. Hirsch, die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel (Zeitschr. f. system. Theol. Jahrg. I 1923 S. 19ff.) zu. Hier scheinen mir die springenden Punkte richtig bezeichnet zu sein.

zwar von Anfang an, bei aller Fähigkeit der Mitempfindung und aller Leidenschaft zu genießen, doch das Gefühl, daß die wahre Vollendung nur durch Selbstüberwindung zu gewinnen ist und nicht das Leidenkönnen das Höchste darstellt, sondern die Tat. Kant hat noch stärker in diesem Sinne gewirkt. Indem er den Zusammenhang zwischen Freiheit, Persönlichkeit und Unterwerfung unter das unbedingte Gesetz aufzeigte, vertiefte er den ungestümen Drang nach Befreiung ins Sittliche und richtete zugleich einen Damm auf gegenüber den bisher auch im Persönlichkeitsbegriff allein gehandhabten ästhetischen Maßstäben. Auf ihm weiterbauend, aber seine Einseitigkeit überwindend, stellt Schiller dann einen neuen Begriff der schönen Seele auf: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen ... Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtrieb abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebs, in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte." Es bedarf nach dem früher Festgestellten (S. 179 ff.) wohl keiner langen Ausführung darüber, daß damit in der Tat — wenigstens was die Form des Sittlichen anlangt — der lutherische Vollbegriff wieder gewonnen ist. Der von Schiller ausgehende Anstoß wirkt aber weiter, selbst bei denen, die über ihn spotteten — denn auch die „schöne Individualität" der Romantiker soll in ihrer Weise die wahre Sittlichkeit darstellen — und er erscheint aufgenommen und mit dem (durch Revolution und Krieg der Zeit wieder nahegebrachten) Gemeinschaftsgedanken ausgeglichen in Hegels Bestimmung der sittlichen Freiheit.

Nicht minder als der Gehalt ist aber auch die künstlerische Darstellungsweise unserer Klassiker von dem Schrifttum des Pietismus beeinflußt worden. Daß die Lyrik von der religiösen Dichtung entscheidende Anregungen empfing, liegt am Tage. Nötiger scheint es hervorzuheben, wie gerade die Gattungen, die nun neu erstehen, der Roman und das Drama, auf den Ichschilderungen des Pietismus fußen. Das Vorbild des Pietismus war hier wichtig schon für die Stoffwahl. An jenen Lebensläufen der Pietisten sah man es zuerst, daß nicht bloß die, die auf der Höhe standen, Bedeutsames erlebten. Es braucht einer nicht König oder Feldherr zu sein, um ein „Held" zu werden. Auch aus einem schlicht bürgerlichen Leben ließ sich Großes, das Gemüt Ergreifendes herausholen, wenn einer nur die Augen hatte, es zu sehen, und die Tiefe der Empfindung, es auszuschöpfen.

An diesen Bekenntnissen lernte man aber auch erst, die Menschen wirklich zu beobachten. Wie steif nehmen sich neben den lebendigen Schilderungen der pietistischen Erzählungen und Tagebücher die begrifflichen Zergliederungen des Menschen bei Hobbes und Spinoza aus. Jene Darstellungen bewirkten gerade, daß der Allgemeinbegriff des Menschen sich auflöste. Die Erkenntnis bricht sich Bahn, daß jeder Mensch ein besonderes Wesen ist, das seine eigene Welt hat und in ihr Dinge erfährt, wie sie niemand anders als gerade er so erfährt.

Und welch' ein Reichtum schloß sich im Innenleben des einzelnen auf. Man bekam hier ein Bild von dem Werden eines Charakters, von den Wendepunkten, durch die eine Entwicklung hindurchgeht, von dem Zusammenwirken des äußeren Geschehens und der inneren Entfaltung. Aber das Wichtigste war, daß man dadurch auf die Bedeutung des Halbbewußten und des Unbewußten im Innenleben des Menschen aufmerksam wurde. Auch in diesem Punkt ist der Vergleich mit einem Philosophen, mit Leibniz, lehrreich. Leibniz hat etwas geahnt von Stufen des Bewußtseins; aber er beurteilte sie nur als Unterschiede des „Vorstellens". Der Pietismus sah tiefer; er gewahrt die Abstufungen im Wollen und weiß etwas davon, daß das hinter dem Bewußtsein Liegende, das dunkle Gefühl, für die Gestaltung des tatsächlichen Willens wichtiger sein kann als die Gründe, mit denen der Mensch sein Handeln vor sich und andern rechtfertigt.

Dem verdanken Roman und Drama in Deutschland teils ihre Form teils ihre Vertiefung. Erst dadurch haben die Dichter es gelernt, eine seelische Entwicklung zu schildern, im Drama die Charaktere zu vertiefen und den werdenden Entschluß aus dem Ineinanderspielen von äußerer Anregung, bewußtem Denken und verborgenen Trieb deutlich zu machen. Jedoch auch die Schranke der deutschen Dichtung erscheint dadurch mit bedingt. Das Tragische in seinem höchsten Sinn vermochte sie nicht herauszubringen. Sie war wohl imstande, den Begriff der tragischen Schuld sicherer zu erfassen: nicht von Ohngefähr trifft den Helden sein Schicksal; er hat es an sich selbst herangezogen, ja er geht eigentlich an sich selbst zugrunde. Aber das Schicksal selbst in seiner befreienden Größe zu schildern, blieb ihr versagt. Das litt der auch von den stärkeren Naturen festgehaltene Aufklärungsoptimismus nicht. Für das, was Luther mit dem Zorn Gottes meinte, besaß dieses weiche Geschlecht kein Verständnis.

Man pflegt es als die Schattenseite der Reformation hinzustellen, daß sie der Kunst — mit Ausnahme der Musik, wo ihre Schöpferkraft unleugbar ist — nicht die gebührende Pflege gewidmet, ja sie geradezu geschädigt habe. Man hat etwas gehört von den Bilderstürmen — bei deren Beurteilung der heutige Aesthet nur regelmäßig vergißt, daß für die katholische Kirche die Bilder nicht wie für ihn bloß Kunstwerke, bloß Symbole, sondern Darstellung eines Wirklichen und Gegenstände der Verehrung sind, — und man weiß es tiefsinnig aus dem Wesen des Protestantisms zu begründen, daß er als eine rein auf das Geistige, Verstandesmäßige gerichtete Religion allem Sinnenfälligen feindlich sein müßte.

Im Grunde sollte ein einziger Blick in Luther genügen, um solche Oberflächlichkeiten zu widerlegen. Aus jeder Zeile, die Luther schreibt, ist ersichtlich, welch' ungewöhnliches Vorstellungsbedürfnis er besessen hat und welche Freude es ihm macht, die Vorgänge sich und andern „fur Augen zu bilden". Hält man die Scholastiker neben ihn, so läßt sich mit weit mehr Recht sagen, daß erst bei Luther die Anschauung in der Religion als innere Anschauung zu ihrem Recht gekommen ist. Und lag nicht in der Art, wie Luther die durch ihn erst allgemein zugänglich gemachten biblischen Geschichten zugleich vermöge der Bildhaftigkeit seiner Uebersetzung dem Leser innerlich naherückte, Anregung genug, die einen

Künstler reizen mochte? Selbst beim „kunstfeindlichen" Calvinismus müßte es doch zu denken geben, daß gerade die Hugenotten es gewesen sind, die das alte Mysterienspiel als erbauliches Schauspiel in der Richtung auf die neuere dramatische Kunst weiterbildeten [1]). Ein Verlangen, die Dinge vor sich zu sehen, muß also doch auch bei ihnen vorhanden gewesen sein.

Auf einem Gebiet allerdings, in der Baukunst, ist der Protestantismus lange zurückgeblieben. Aber dies hatte seine besonderen Gründe. Zunächst genügten die vorhandenen, vom Protestantismus in Besitz genommenen Kirchen dem Bedürfnis vollauf. Neue zu erstellen, war für Jahrhunderte kein Anlaß. Indes an dieser Stelle lag wirklich auch ein inneres Hindernis vor. Die Tatsache, daß Luther bezüglich des Gottesdienstes nicht etwas Neues geschaffen, sondern sich mit einer Reinigung des Ueberlieferten begnügt hatte, stand auch der Besinnung über den Zweck des Kirchengebäudes im Wege. Wozu sollte es eigentlich dienen? Ein Gotteshaus im katholischen Sinn konnte es nicht sein. Denn hier gab es kein anzubetendes Sakrament. Aber sollte es dann eine Predigtstätte sein oder eine Stätte der Andacht? Oder beides miteinander? Solange diese Fragen nicht entschieden, ja nicht einmal aufgeworfen waren, war der Protestantismus auch nicht in der Lage, dem Künstler sichere Anweisung zu geben. Aber sobald eine Zeit kam, die darüber im Reinen zu sein glaubte — und es war dazu noch die nüchterne Zeit des 18. Jahrhunderts —, hat der Protestantismus auch seinen eigenen Kirchenbaustil hervorgebracht. Man mag über diesen Stil urteilen, wie man will, ein Stil ist es gewesen.

Dagegen hat die Reformation auf dem Gebiet der malenden und bildenden Kunst von Anfang an einen bestimmten Geschmack bekundet, der gegenüber dem bisherigen eine Umwälzung bedeutete. Luther selbst hat ihn unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Er hat oft und gern in seinen Auseinandersetzungen auf Bilder, darauf, „wie's die Maler malen", Bezug genommen; so oft, daß es sich wohl verlohnte, diese Bemerkungen zu sammeln [2]). Es versteht sich von selbst, daß er zumeist mit dem Inhalt der Bilder sich befaßt. Aber es gibt doch daneben Aeußerungen, die deutlich zeigen, daß er auch über die ganze Art der Auffassung religiöser Gegenstände seine bestimmten Vorstellungen hegte. Im Magnificat tadelt er „die meyster, die uns die selige jungfraw also abemalen und furbilden, das nichts vorachts, sondern eytel groß hohe ding in yhr antzusehen sind" [3]), während nach seiner Meinung darzustellen wäre, „wie in yhr die uberschwencklich reichtumb gottis mit yhrer tieffen armut, die gottliche ehre mit yhrer nichtigkeit, die gotlich wirdigkeit mit yhrer vorachtung, die gotlich grosse mit yhrer kleinheit, die gotliche gute mit yhrem unvordienst, die gotlich gnade mit yhrer unwirdickeit zusamen kummen sind" [4]). Es

1) Vgl. Morf, Geschichte der französischen Literatur (Kultur der Gegenwart) S. 228. — Immerhin ist der französische Calvinismus später gegen Mysterienspiele bedenklich geworden.

2) Ich denke dies später einmal am andern Orte zu tun. — Chr. Rogge, Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit. Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 1912 bringt nicht wenig Stoff, geht aber auf diese tieferen Fragen nicht ein.

3) WA VII 569, 12.

4) WA VII 569, 32.

liegt auf der Hand, daß diese Wünsche mit Luthers tiefsten religiösen Anschauungen zusammenhängen. Ihm mußte es als das Geforderte und darum als das Schönste, zunächst in der religiösen Kunst, erscheinen, wenn das Göttliche, das Erhabene, gerade in dem Unscheinbaren, dem Verachteten, gezeigt wurde. Aber — und das scheidet seine Anschauung nicht nur von einer gewissen Richtung der mittelalterlichen Malerei, sondern auch vom altchristlichen Geschmack (Christus als häßlich) — er will dieses „Verachtete" nicht deshalb ausgedrückt wissen, um dadurch Mitleid zu erregen, sondern weil in der menschlichen Schwachheit und Nichtigkeit sich Gottes Kraft am augenscheinlichsten bekundet. Das war der ausgesprochene Gegensatz zu der Verherrlichung der körperlichen Schönheit als solcher, vollends zu dem „Scheinenden und Prangenden", dem Aufdringlichen, dem Grellen und Bunten, kurz zu alledem, worauf die Kunst bis dahin ausgegangen war und was im Barock noch gesteigert wurde [1]). Wer ein derartiges Wort Luthers sich gegenwärtig hält, wird keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, wohin er Rembrandt und etwa auch von Gebhardt und Uhde zu stellen hat. Mag Rembrandt auch zu einer Sekte gehört haben, was übrigens keineswegs erwiesen ist, soviel ist doch klar ersichtlich, daß er eben das verwirklichte, was Luther gewünscht hat. Auch ohne bewußte Beziehung auf Luther war ihm dies möglich, weil das protestantisch-religiöse Grundgefühl, sobald es sich über seine Eigenart klar wurde, von selbst diesen, an dem Gegensatz sich erfreuenden Kunstgeschmack erzeugte. So ist es ohne Frage der Protestantismus gewesen, der der Darstellung selbst des „Häßlichen" in der Kunst Bahn gebrochen hat; allerdings unter der Bedingung, daß in ihm ein seelischer Gehalt zum Vorschein kam. Indes es brauchte auch in der Kunst nicht immer und nicht bei jedem Gegenstand das Kühnste und Tiefste gesagt zu werden. Es gehört auch mit zur Art des Protestantismus, daß ihm das schlicht Gediegene, das im engen Raum Trauliche, das menschlich Natürliche besonders lag. Hier konnte er an Stimmungen anknüpfen, die vorher schon in der Kunst vorhanden waren. Aber wie er doch auch nach dieser Seite hin Eigentümliches gegeben hat, führen unter den Neueren die Bilder von Steinhausen und L. Richter eindringlich vor Augen.

Alle Gebiete der Kultur hat die Reformation im Lauf der Jahrhunderte befruchtet. Aber hat sie mit dem, was sie bisher geleistet hat, nicht ihre Kraft erschöpft? Manche mochten das vor dem Krieg befürchten, unter dem Eindruck, daß zusammen mit der Religion überhaupt auch die Reformation an Werbekraft verlor. Heute scheint sich ein Umschwung anzubahnen. Der Sinn für Religion ist unter uns im Wachsen. Aber es droht auch die Gefahr, daß der neue Drang sich in Aberglauben und Träumerei verirrt. Wenn je, so tut heute Luther uns not, um hier eine Gesundung herbeizuführen. Nur ist eins nicht zu vergessen. Die Ueberzeugungskraft

---

1) Daß auch der Geschmack des Barock auf religiösen Grundstimmungen, auf dem Geist der exercitia spiritualia, beruhte, habe ich in meiner Schrift „Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. Tübingen 1906. S. 23) gezeigt.

der Reformation beruhte auf der Wucht, mit der sie die sittlichen Begriffe einprägte. Und dort ist der schwerste Schaden unserer Zeit. Die Gewissen sind überall, zumal seit dem Krieg verwirrt; auch bei uns in Deutschland [1]). Erst wenn an dieser Stelle eine Besinnung eingetreten ist, darf man auf eine Erneuerung unseres Volkes hoffen. Aber dann wird, so vertraue ich zuversichtlich, es sich auch erweisen, daß die Reformation nicht am Ende, sondern erst am Anfang ihrer Weltwirkung steht.

---

1) Vgl. dazu meinen Vortrag: Werden wir unsere Kirche behalten? (Deutsch-Evangelisch Jahrg. X S. 129 ff.).

9. Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst[1]).

Daß die Auslegungskunst durch Luther eine gewisse Förderung erfahren habe, ist ein Satz, den man wohl auch heute noch, ohne Widerspruch zu gewärtigen, aufstellen darf. Aber worin diese Förderung im Grunde besteht und wieweit sie sich erstreckt, darüber herrscht große Unsicherheit. Oder vielmehr: es überwiegt die Stimmung, daß das früher Luther zugeschriebene Verdienst einer wesentlichen Einschränkung bedürfe. Die „Freiheit der Wissenschaft" hat er „bekanntlich" auf diesem Gebiet am allerwenigsten gebracht. Denn in seiner Kirche bestand erst recht der harte Zwang einer dogmatisch gebundenen Auslegung. Und wenn er für das Recht des Wortsinns eintrat, so gebührt doch nicht ihm, sondern dem Humanismus, in erster Linie dem Erasmus, der Ruhm, hierin Bahn gebrochen zu haben. Darnach erscheint es verständlich, wenn keine der im übrigen so gediegenen Geschichten der Philologie Luthers Namen auch nur zu erwähnen für nötig findet.

Es ist erlaubt, an der wissenschaftlichen Begründung dieser Auffassung von vornherein leise Zweifel zu hegen. Man gewinnt nicht den Eindruck, daß viele von den Lobrednern des Humanismus die methodus des Erasmus einmal in der Hand gehabt oder sich aus den Quellen selbst ein Bild davon gemacht hätten, wie die humanistische Auslegung vor Luther und Calvin und wie sie nach diesen beiden Großen aussieht. Aber die hauptsächliche Schuld an jenen raschfertigen Urteilen tragen wohl die Theologen selbst. Die Geschichte der Auslegung gehört bei uns zu den allervernachlässigtsten Gebieten. Und insbesondere für Luther ist hierin noch kaum etwas getan. Es gibt eine Reihe wertvoller Arbeiten über Luthers Stellung zur Heiligen Schrift[2]). Aber sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit der Frage, wie Luther zu seiner Anschauung von der Auktorität der Schrift gelangt sei und was diese dann für ihn bedeutet hätte. Die andere wichtigere Seite, wie Luther den Text selbst anfaßt, auf welche Schwierigkeiten grundsätzlicher Art er

1) Vorgetragen in der Preuß. Akademie der Wissenschaften am 11. November 1920.

2) Hans Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation 1901. Otto Scheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1902. Thimme, Luthers Stellung zur heiligen Schrift 1903. Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit. Leipzig 1911. v. Schubert und Meissinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie. Jahrgang 1920. 9. Abhandlung). — Von Grisar wird niemand neue Aufschlüsse über diese Fragen erwarten: Die Versicherung, daß Luther selbstverständlich die einzigartige Höhe der Kommentare des h. Thomas nicht erreicht, ein paar allgemeine Redensarten, ein Haufe von Scherenausschnitten aus protestantischen Schriftstellern, die über Luthers Bibelübersetzung und seine Textbehandlung ungünstig urteilen, das ist alles, was Grisar beizusteuern weiß.

dabei stößt und welche Lösungen sich ihm ergeben, wird überall kaum gestreift[1]). Und doch gibt es auch auf dieser Linie bei Luther eine Entwicklung und entdeckt er Wahrheiten, die nicht nur für die Theologie, sondern für die Geisteswissenschaft überhaupt in Betracht kommen.

Um das Neue, das Luther bringt, ganz ins Licht zu setzen, bedürfte es freilich einer Darstellung, die bis auf die Anfänge der kirchlichen Auslegung, ja über sie noch hinaus auf die Auslegungskunst der Griechen zurückgriffe. Aber dieser Stoff ist zu groß, als daß ich ihn hier einleitungsweise vortragen könnte. Ich denke ihn später zu einer eigenen Abhandlung zu gestalten. Für heute bitte ich, mir zu gestatten, daß ich unmittelbar zu Luther übergehe.

Luther hat seine Tätigkeit als Ausleger, zugleich seine große theologische Arbeit überhaupt, begonnen mit einer Vorlesung über den Psalter. Er griff damit dasjenige Buch heraus, das ihm zeitlebens besonders wert gewesen ist, an dem er auch als Ausleger sich immer aufs neue versucht hat. Als er es im Jahr 1513 vornahm, stand er noch ganz unter dem Einfluß der üblichen Behandlung nach dem vierfachen Schriftsinn.

Es heißt nun ungeschichtlich urteilen, wenn man in dieser Art der Textbehandlung von vornherein bloß ein Hindernis für eine wissenschaftliche Erklärung erblickt. So wie sie in der Zeit der Hochscholastik entwickelt worden war, schloß sie sogar gewisse Vorteile in sich. Wenn der Ausleger dazu aufgefordert war, hintereinander den buchstäblichen, den allegorischen, den tropologischen und den anagogischen Sinn einer Stelle aufzusuchen, so lag darin ein gewisser heilsamer Zwang, den Text nach allen Seiten hin auszuschöpfen. Daneben schuf aber gerade die reinliche Unterscheidung der verschiedenen Deutungsformen die Möglichkeit, die erste, die buchstäbliche Erklärung, in ihrer Besonderheit herauszustellen; und nur der mit den Dingen nicht genügend Vertraute kann glauben, daß in dieser Richtung während des Mittelalters keine Fortschritte gemacht worden seien. Zudem war es anerkannter Grundsatz, daß im wissenschaftlichen Streit, bei Disputationen, bloß der buchstäbliche Sinn verwendet werden dürfe. Aber auch bei der fortlaufenden Erklärung wurde keineswegs verlangt, daß jedes Kapitel und womöglich jeder Vers in jener vierfachen Form erläutert werden müsse[2]). Der Geschmack des einzelnen hatte hier weiten

---

1) Eine Ausnahme macht (abgesehen von den S. 544 A. 2 angeführten Arbeiten von Meissinger und v. Schubert) nur Dilthey mit seinen beiden Abhandlungen „Die kirchliche Theologie, die historische Theologie und die Hermeneutik" (jetzt Gesammelte Schriften B. II S. 110 ff.) und „Die Entstehung der Hermeneutik" (Philos. Abh. Christoph Sigwart gewidmet. Tübingen 1900). Aber Dilthey hat die Vorgeschichte der Auslegung vor der Reformation und namentlich Luther selbst doch nicht gründlich genug gekannt, so daß sich neben vielen geistvollen Beobachtungen auch nicht wenige falsche Einschätzungen und irrige Urteile bei ihm ergeben.

2) Vgl. z. B. Bonaventura Breviloquium prooemium § 7 attendat autem expositor, quod non ubique requirenda est allegoria nec omnia sunt mystice exponenda... Ubi

Spielraum. Bei Schriftstücken wie etwa den paulinischen Briefen schrumpfte die geistliche Erklärung von selbst auf ein sehr bescheidenes Maß zusammen. — Aber allerdings: der geistliche Sinn, den man dafür im Alten Testament mit um so größerem Eifer suchte, galt überall nicht nur als ein erbauliches Spiel. Man war überzeugt, auch mit ihm etwas zu treffen, was der eigentliche Urheber der Schrift, der heilige Geist, selbst mit hineingelegt hatte. Und dies, obwohl der angeblich tiefere Sinn doch in gar keinem inneren Zusammenhang mit dem buchstäblichen stand. Er war tatsächlich niemals mehr als ein bald glücklicher, bald unglücklicher Einfall, der dem Ausleger über dem Lesen des Textes gekommen war.

Nach solchen Grundsätzen ist nun auch Luther beim Psalter vorgegangen. Er stellt regelmäßig zunächst den buchstäblichen Sinn fest; in der Weise, daß er die einzelnen Lieder, wo es irgend angeht, auf Christus bezieht. Ein Bedenken darüber, ob dies ein buchstäblicher Sinn sei, regte sich bei ihm so wenig wie bei irgend einem anderen Ausleger. War der Psalter nach ältester Ueberlieferung mehr noch als die Propheten eine Weissagung auf Christus, so mußte die Deutung auf ihn auch als die zuerst in Betracht kommende, als der nächste und eigentliche Sinn des Textes angesehen werden. Die Frage war im einzelnen Fall nur, ob Christus nach seiner Gottheit oder nach seiner Menschheit, ob er als der Erniedrigte oder als der Erhöhte gemeint war. Auf diesen „buchstäblichen" Sinn baut Luther dann, das eine Mal kürzer, das andere Mal ausführlicher die übrigen Deutungen auf.

Innerhalb des Uebernommenen tritt aber auch in diesem Falle das Eigenartige bei Luther bereits mit großer Bestimmtheit heraus.

Wenn Luther über den buchstäblichen Sinn, in dem er noch mehr als es üblich war die unerläßliche Grundlage erblickt [1]), hinausgeht, so bevorzugt er unter den drei andern entschieden und bewußt den tropologischen oder moralischen, d. h. denjenigen Sinn, der das Schriftwort auf das eigene Leben und die eigene Pflicht anwendet. Er betont diesen Sinn so stark, daß er ihn auch als den sensus primarius scripturae bezeichnen kann [2]). Dazu kommt aber noch: was Luther unter diesem Titel vorträgt, sind nicht einzelne zufällig herausgegriffene sittliche Weisungen, wie man sie nach jeweiligem Bedünken an den Text anschließen mochte, sondern etwas Einheitliches, scharf Umrissenes, immer wieder von ihm Eingeschärftes. Es ist kurz gesagt das paulinische Evangelium, was Luther als den tropologischen Sinn aus den Psalmen herausholt: sich dem Gericht Gottes unterstellen, einsehen, daß man keine eigene Gerechtigkeit besitzt, dadurch wahrhaftig und demütig werden und in solcher Haltung Gottes unverdiente Gnade entgegennehmen. Das

---

vero prima significatio verborum exprimit fidem sive caritatem, ibi nulla est allegoria quaerenda.

1) WA IV 305, 6 quod (die gewalttätige Auslegung) inde puto venire, quia propheticum i. e. literalem primo non quaesierunt: qui est fundamentum ceterorum, magister et lux et author et fons atque origo vgl. ib. 349, 13.

2) WA III 531, 33 cum autem frequenter dixerimus tropologiam esse primarium sensum scripturae, quo habito facile sequitur sua sponte Allegoria et Anagogia et applicationes particulares contingentium. Das hat bereits Hirsch bemerkt (Initium theologiae Lutheri. Festschrift für Kaftan. S. 167).

ist nach seinem Ausdruck das Mark der heiligen Schrift[1]) oder, wie er auch schon sagen kann, das Wort Gottes in der Schrift[2]).

Infolge davon rückten jedoch bei Luther, anders als bei dem überlieferten Verfahren, der buchstäbliche und der geistliche Sinn innerlich aneinander. Der Gegenstand war beidemal derselbe, nur von verschiedener Seite her betrachtet, und die beiden Betrachtungsweisen ergänzten, ja forderten sich. Hatte der buchstäbliche Sinn es mit Christus zu tun, so der tropologische mit seinem Evangelium. Der eine schilderte das Leiden und die Herrlichkeit Christi, seine Aengste, seine Gottverlassenheit und seine Triumphe; der andere zeigte, was dies für den Menschen bedeutet, wie er es auf sich anwenden und in sich nacherleben soll. Und erst aus dem Letzteren kam das volle Verstehen. Verstanden war Christus nur, wenn man seine Wirkung, sein Gericht und seine Gnade, an sich erlebte, wie umgekehrt dann wieder Christus den Sinn der Schrift erschloß[3]).

Das Erfassen des so gedeuteten „geistlichen" Sinns sieht Luther aber weiter an gewisse innere Bedingungen auf seiten des Lesers geknüpft. Er übernimmt aus Augustin, zusammen mit der Unterscheidung von Buchstabe und Geist, auch die zwischen foris audire und intus audire, zwischen einem Vernehmen mit dem Ohr und einem Vernehmen mit der Seele. Aber er verfolgt diesen Gedanken tiefer als Augustin. Ueber den bloßen Buchstaben hinaus in die letzte Absicht, den „Geist" der Schrift, vermag nur der vorzudringen, der ihn in sich selbst verspürt[4]), oder wie Luther dafür noch deutlicher sagen kann: derjenige, der die Gemütsbewegungen und die Herzenszustände, um die es sich in den Psalmen handelt, aus eigener Erfahrung kennt[5]). Ein innerer Zusammenklang, eine Uebereinstimmung der Willensrichtung ist demnach die Voraussetzung für ein wirkliches Ver-

1) WA III 291, 4 hec sunt medulla scripture et adeps frumenti coelestis, omni divitiarum gloria amabilior.

2) WA IV 184, 30 ut illi . . . laborent educere exponendo scripturas panem verbi dei, sicut agricola educit panem de terra agricolando eam.

3) WA III 620, 3 quia habere intellectum spiritualium non nisi ex scientia seu notitia Christi habetur. nescito enim Christo impossibile est habere intellectum in scriptura, cum ipse sit sol et veritas in scriptura. — An sich ist dieser Grundsatz nichts Neues, vgl. Bonaventura, Breviloquium prooem. § 1 per spiritum sanctum . . . datur fides et per fidem habitat Christus in cordibus nostris. haec est notitia Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius scripturae sacrae. unde et impossible est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. Aber neu wird doch alles bei Luther dadurch, daß bei ihm der Glaube, der das Verständnis vermittelt, kein bloß „eingegossener", sondern ein bewußt ergriffener ist, und daß gleichzeitig Christus die lebendigen Züge des Offenbarers des Evangeliums trägt.

4) WA IV 305, 8 ff. magis autem forte (sc. ist der Psalm mißverstanden worden), quia absconditus est et in spiritu nimium interiori loquens, unde non possit eius causa et motivum videri, cur sic et non aliter dixerit et ordinaverit, ab iis qui non eosdem motus habent. nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat.

5) WA III 549, 33 nullus enim loquitur digne nec audit aliquam scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat quod foris audit et loquitur et dicat: Eia, vere sic est.

stehen. Jedoch — und damit kommt Luther erst auf sein Tiefstes —: dieses Erfordernis ist nicht bei jedem, ja zunächst bei niemand vorhanden. Da die Bibel auf etwas ausgeht, was der natürlichen Selbstliebe aufs stärkste widerstrebt, auf eine jeden Eigenruhm preisgebende Unterwerfung unter Gott und eine sich selbst vergessende Sittlichkeit, so liegt es dem Menschen von Haus aus viel näher, sie nach seinem eigenen Wunsch zu deuten und ihr Wort so aufzufassen, wie er meint, ihm genügen zu können[1]). Es bedarf erst einer inneren Umwandlung, ehe einer die Schrift das sagen läßt, was sie wirklich sagt. Aber diese Umwandlung ist nicht das Werk des Menschen selbst; sie erfolgt durch Gott, und das Mittel, dessen er sich bedient, um sie herbeizuführen, ist wiederum kein anderes als eben die Schrift. Gott gibt dem Wort im bestimmten Augenblick Gewalt, so daß es dem Menschen als ein jetzt eben gesprochenes und auf ihn persönlich hingerichtetes erscheint[2]). Indem es das Gewissen des Menschen ergreift[3]) und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert, schafft es sich selbst den Hörer, der es zu fassen imstande ist. Der vom Wort Getroffene kommt so in Berührung mit Gott selbst, er erlebt die Sache, die in dem Wort gemeint ist, und von da aus lernt er das Wort verstehen. Die Furcht Gottes, die Demut, die den Willen zur Wahrhaftigkeit in sich schließt, ist deshalb der Anfang alles Verstehens[4]).

Daraus zieht Luther einschneidende Folgerungen. Zuvörderst ergibt sich, daß das Verstehen nicht nur von wissenschaftlichen Bedingungen abhängt. Ein einfacher Mensch, ein Laie, kann das Wort unter Umständen richtiger auffassen als der Gelehrte, wenn er dabei lebendig und warm wird, während der andere mit all seinem Wissen kalt bleibt[5]). Aber weiter: das Verstehen ist nie etwas Abgeschlossenes; es hält Schritt mit der wachsenden inneren Erfahrung. Denn jedes Wort der Schrift hat eine unendliche Tiefe. Was heute als eine große Erkenntnis erscheint, kann morgen durch eine noch tiefer dringende überholt werden. Darum können auch abweichende, aus verschiedener Seeleneinstellung stammende Erklärungen eines Textes nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig auszuschließen[6]). Sind sie nur wirklich aus der Sache geschöpft, so ist

1) WA IV 323, 14 ff. alioquin scripturis abutitur facillime, qui non prius vita et moribus eas probaverit et venit in errorem, intelligendo non ut expedit et metiendo ex se et suis viribus verba illius.

2) WA III 342, 26 puto ego hanc esse primam gratiam et mirificam dei dignationem, cui datum est sic verba scripture legere et audire, tanquam existimet se a deo ipso audire. quomodo enim non totus horripilabit, si advertat tantam maiestatem ad se loqui?

3) WA IV 253, 23 auditio .. est duplex ... scilicet interior conscientie, que est vermis et murmur syntheresis vel gaudium et susurrus spiritus sancti.

4) WA IV 519, 1 ideo scripturam sanctam nullus perfecte intelligit, nisi qui timet dominum: is enim videbit in illa mirabilia. igitur multi acute quidem speculantur, sed in scriptura nullus sapit et intelligit, nisi qui timet, et qui magis, magis. IV 298, 22 „intellectum" spiritualium „dat parvulis", humilibus, qui sensum suum submittunt evangelio.

5) WA IV 353, 18 moraliter autem nunc quoque multi quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortua mortui pereunt et non student in spiritum proficere, intellectu quidem illustrissimi, sed affectu frigidissimi.

6) WA IV 318, 35 ff. ex quo notabile tu, o homo, tibi id diligenter serves, quod ubicunque scripture locum non usque ad finem intelligis neque omnem que latet veritatem

auch eine Einheit unter ihnen da, und der Tieferblickende vermag sie nachzuweisen [1]). Luther nimmt keinen Anstand, das auch auf sich selbst anzuwenden. Er erklärt in einem bestimmten Fall, daß man, um die Zartheit einer gewissen Stelle wiederzugeben, die Seele des heiligen Bernhard haben müßte [2]), oder in einem anderen, daß er den Text nicht voll auszuschöpfen vermöge, weil er noch nicht in der entsprechenden inneren Lage gewesen sei [3]).

Diese Ausführungen zeigen, daß Luther schon damals in den Mittelpunkt der Frage vorgedrungen war. Der Zusammenhang zwischen Auslegen und eigenem Erleben, die Bedingtheit des Verstehens durch eine innere Angleichung an die im Wort ausgedrückte Sache ist ihm bereits vollkommen deutlich geworden. Diese Erkenntnis ist Luthers persönliche Errungenschaft. Sie ist geboren aus den inneren Kämpfen, in denen ihm mit dem Sinn des Wortes zugleich auch die ganze Tiefe der Sache deutlich geworden war [4]). Sie war auch das Treibende, aus dem alle weiteren Fortschritte bei Luther folgten.

Vorläufig freilich war das Richtige, das er empfand, noch stark durch die Last der Ueberlieferung bedrückt und beengt. Es schadet nicht viel, daß Luther unter dem Einfluß der Lehre vom vierfachen Schriftsinn zuweilen auch wunderliche Sprünge allegorischer Auslegung macht. Aber ein schwereres Hemmnis bedeutet die Kanonsvorstellung. Luther fußt selbstverständlich auf der Ueberzeugung, daß die Bibel in allen ihren Teilen einen und denselben Sinn habe. Unter diesem Zwang deutet er das, was ihm in der Bibel das Wichtigste geworden war, das paulinische Evangelium, auch in die Psalmen hinein. Er merkt nicht, daß er damit dem Text die schwerste Gewalt antut. Die Psalmen predigen ja wie das ganze Alte Testament die Selbst-

---

comprehendis, licet forte aliquas, forte multas ibidem intelligas, scito quod ibi semper tibi est testimonium adhuc revelande tibi vel saltem revelabilis veritatis. testimonium enim ideo dicitur, quia de futuris testatur et prophetat. sed omnis locus scripture est infinite intelligentie: ergo quantumcunque intelligis, non superbias, non repugnes alteri, non resistas, quia testimonia sunt et iste forte videt quod tu non vides, et quod illi est iustificatio vel eloquium, tibi adhuc est testimonium. quodcirca semper est proficere in intelligentia scripture. et semper prior gradus est velut spiritus, posterior velut litera clausa, quam prior non vidit, donec reveletur.

1) WA III 518, 21 ff. qui vellet et per tempus posset, utique omnium expositiones, diversissimas etiam, quam facillime posset concordare. et ego pro mea parvitate putarem etiam mihi in domino id non impossibile.

2) WA III 186, 34 si quis animam Bernhardi haberet, hic versum istum bene saperet.

3) WA III 512, 21 hic nos nihil dicimus de liquefactione illa perfectorum et contemplativorum, de qua multi multa loquuntur: quoniam expertis credimus solum de ea loqui licere. sed de liquefactione incipientium tantum loquimur: que nos latere non potest. ib. 549, 30 unde qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum doceri. inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. ib. 643, 32 ignotus est mihi iste affectus verborum istorum: ideo non mirum, si parum digne illa exponam.

4) Vgl. sein eigenes Zeugnis Tischreden III 618, 14 ita fit in omnibus conditionibus, quod res et practica facit homines doctiores quam ipsa notitia. lectio bibliae nunquam me in illam notitiam duxisset, si res et adversariorum occasiones me non docuissent.

gerechtigkeit: auf sein gutes Gewissen gestützt verlangt der Fromme, daß Gott ihm helfen müsse. Die Deutung ins Paulinische war etwa das Gegenteil von dem, was der Text besagte. Sie fand nur bei den Bußpsalmen einen wirklichen Anhalt. Diese sind denn auch tatsächlich für Luther innerhalb des Psalters immer im Vordergrund gestanden. Dafür ist der Widerspruch etwa bei den Rachepsalmen um so greller. Es ist fast bewundernswert, mit welcher Kunst Luther bei ihnen dem wahren Sinn des Textes ausweicht.

Und doch geht Luther auch in der Behandlung des Kanons schon seine eigenen Wege. Er ist bereits darauf aufmerksam geworden, daß die Verwertung der biblischen Begriffe innerhalb der Scholastik deren ursprünglichem Sinn nicht entspricht. Dem gegenüber will er der eigenartigen Denkweise der Bibel wieder zu ihrem Recht verhelfen: Er hat zu dem Ende und zwar schon geraume Zeit, bevor er die Psalmenvorlesung begann, in der Stille große Arbeit getan, um durch Vergleichungen innerhalb der Bibel ihre Grundanschauungen festzustellen. Sie kommt zutage, wenn Luther etwa mit der Formel: ut mos est scripturae [1]) eine Besonderheit der biblischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise hervorhebt. Er strebt schon damals nach einem Schriftgebrauch im Großen und ahnt etwas davon, daß man in eine Urkunde nicht fremde Begriffe hineintragen darf, sondern ihr ihre eigenen ablauschen muß.

Von den Psalmen ist Luther zu Paulus übergegangen. Hintereinander legt er von 1515 ab den Römer-, den Galater-, den Hebräer- und den Titusbrief aus. Bei diesem Stoff hatte er es nicht nötig, dem Text erst künstlich andersartige Gedanken aufzudrängen. Er fühlt sich der Persönlichkeit, der er nahekommen wollte, innerlich verwandt, und man sieht, wie er dabei fast sprunghaft als Ausleger wächst. Im Römerbrief steht er bereits auf seiner Höhe. Denn neben dem Galaterkommentar von 1519 ist diese Auslegung wohl seine genialste, eine — ich weiß, was ich sage — bis heute noch nicht übertroffene Leistung. Unwillkürlich verliert Luther dabei, obwohl er zum Teil noch auf den vierfachen Schriftsinn zurückgreift, den Geschmack am Allegorisieren [2]). Wie er den Hebräerbrief erklärt, mißfällt ihm bereits Chrysostomus, weil der „den Text immer fallen lasse" [3]).

Aber er wird sich in dieser Zeit auch stärker bewußt, was seine über das bloße Wortverständnis hinausstrebende Auslegung bedeutete. Er hat eben damals die Anmerkungen des Erasmus zum neuen Testament kennengelernt. Sie muteten ihn kalt, leblos, oberflächlich an, als mit demselben Fehler behaftet, wie die Auslegung

1) Vgl. z. B. III 594, 5. 622, 7 IV 199, 33. 217, 27. 296, 3.

2) Vgl. Tischreden I 136, 14 in allegoriis cum essem monachus, fui artifex. omnia allegorisabam. post per epistolam ad Romanos veni ad cognitionem aliquam Christi. ibi videbam allegorias non esse quid Christus significaret, sed quid Christus esset.

3) Tischreden I 85, 1 ff. cum primum legerem epistolam ad Hebraeos, ibi accipiebam Chrysostomum eumque legebam, sed er liess mich stecken an allen orten, da ich sein dorfft. Er ist ein lauter wescher, lest den Text fallen.

des Nicolaus von Lyra oder die des Hieronymus [1]). Es mißfällt ihm, daß Erasmus den Text nur wie etwas der Vergangenheit Angehöriges behandle, ohne sich in seine Stimmung hineinreißen und zum Miterleben bewegen zu lassen.

Was sich darin vorbereitete, kam mit dem Jahr 1517 zum vollen Durchbruch. Der Kampf mit der römischen Kirche, den Luther mit dem Thesenanschlag begann, gestaltete sich zugleich zu einem Kampf um die Auffassung der Bibel. Luther konnte ihn nicht durchführen, ohne auch seine Auslegungsgrundsätze zu größerer Bestimmtheit zu entwickeln.

Das Erste, was sich ihm aus diesem Zusammenstoß ergab, war die jetzt mit Bewußtsein von ihm vertretene Ueberzeugung von der Eindeutigkeit der Bibel. Ich wiederhole: Eindeutigkeit der Bibel. Denn so muß mit Rücksicht auf gleich vorzubringende Gründe und im Anschluß an die von Luther selbst gebrauchten Wendungen Luthers Grundsatz ausgedrückt werden. Aber sie sah er nunmehr gefordert nicht nur durch das Bedürfnis der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern — das wurde für ihn zum Entscheidenden — durch den religiösen Zweck der Bibel selbst. War die Bibel dazu bestimmt, Gottes Willen zu verkündigen, so mußte sie auch einen „gewissen, einhelligen, beständigen Sinn" haben [2]). Wie sollte der Mensch sich sonst nach ihr richten können? Wie sollte er mit seinem Glauben auf festen Boden kommen? In der Anfechtung, das erprobte sich Luther immer aufs neue, hielt doch nur das Einfache, das Unzweideutige stand [3]).

---

1) Enders I 64, 50 metuo, ne per (auctoritatem Erasmi) multi sibi accipiant patrocinium defendendae illius literalis i. e. mortuae intelligentiae, qua plenus est Lyranus commentarius et ferme omnes post Augustinum, vgl. Z. 31 quod videam B. Hieronymum velut opera dedita ad historicos sensus incedere.

2) Die Formel zuerst in den Resoll. de indulg. virt. WA I 564, 6 ff. meo iudicio non esse licitum credo longeque pessimum usum quibusdam hucusque fuisse servatum, scilicet scripturae sanctae simplicem sensum in aequivocum et dubium dividere; dann bestimmter Anfang 1519 Enders I 441, 105 necesse est uno simplici solido sensu theologos muniri contra Satanam. hoc enim studium mihi est, in hoc et tota contentio contra Eccium, qui multiplicitatem tuetur, quod mihi non placet. Vgl. WA V 280, 36 cum autem sensum scripturae et verbi dei oporteat esse unum, simplicem constantemque sensum, ne (ut dicunt) sacris literis caereum nasum faciamus ib. 644, 2 a multis saeculis coepit hoc mysterium iniquitatis operari, ut simplicissimae scripturae simplicissimus sensus in multos divideretur, quod malum Origeni, deinde eius sectatori Hieronymo . . . acceptum referri debet . . . 647, 2 quomodo enim fidem certam doceas, quando sensum incertum facis? WA VI 307, 7 ff. auff das bestendig bleib die schrifft in einem gewissen, einfeltigen, unzurteiligen vorstand, darauff sich unßer glaub on alles wancken muge bawen.

3) WA X 1; 169, 2 aber wenn das ʒugelassen wirt, das die schrifft nit besteht auff eynem eynfeltigen synn, ßo streyt sie schon nymer. WA XIV 560, 13 quod alias monui saepe hic repeto iterumque monebo ut Christianus lector primam operam navet quaerendo sensui illi, ut vocant literali, qui solus tota est fidei et theologiae christianae substantia, qui in tribulatione et tentatione solus subsisit et portas inferi cum peccato et morte vincit atque triumphat in laudem et gloriam dei.

Darin lag, daß nun der buchstäbliche oder, wie Luther lieber sagt, der *grammatische Sinn* bei ihm grundsätzlich *an die entscheidende Stelle rückte*. Unzweideutigkeit und schlichter Sinn der Worte werden ihm nahezu Wechselbegriffe. Schon in der Auslegung der 7 Bußpsalmen vom Jahre 1517 hat Luther vom vierfachen Schriftsinn keinen Gebrauch mehr gemacht. In der etwa gleichzeitig fallenden Auslegung der zehn Gebote bezeichnet er ihn bereits als eine Spielerei für Kinder [1]). Zur vollen Reife kommt seine Anschauung darüber im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation [2]).

Diese strenge Betonung des grammatischen Sinnes war, soweit die Bibel in Betracht kam, *auch dem Humanismus gegenüber etwas Neues*. Ein halbes Jahr vor der Leipziger Disputation ist die methodus des Erasmus erschienen [3]). Es ist nicht überflüssig, in Erinnerung zu rufen, daß Erasmus in ihr wie von jeher, z. B. schon im miles christianus, die Allegorie des Origenes als die höchste Kunst, als vorbildliche Auslegung gepriesen hat. Der gebildete Humanist konnte sich mit dem Alten Testament nur so befreunden, daß er ihm einen anderen, einen „geistlichen" Sinn unterschob. Das nannte Erasmus ein Hindurchdringen durch die Schale zum Kern. Aber was Erasmus an Origenes bewunderte, war für Luther gerade der Grund, diesen mitsamt seinem Nachtreter Hieronymus für den schlechtesten aller Ausleger zu erklären.

Luther sieht aber auch bereits Punkte, an denen das übliche grammatische Verfahren eine Fortbildung erheischte. Er verfolgt auf der einen Seite seinen Grundsatz von der Eindeutigkeit bis ins Lexikalische hinein. Er bemerkt den Fehler der Hebraisten, die der dichterischen Verwertung zulieb jedem Wort gleich eine ganze Anzahl von Bedeutungen zuschrieben und damit, wie Luther scherzt, als richtige „Chaldäer" eine wahrhaft babylonische Sprachverwirrung hervorriefen [4]). Als ob nicht jedes Wort seinen bestimmten, festumschriebenen Sinn hätte und die bildliche Bedeutung sich nicht immer mit Leichtigkeit aus der eigentlichen ableiten ließe. Nach

---

1) WA I 507, 35 hoc effecerunt insulsi illi et inepti somniatores, ludentes in sensu literali, allegorico, morali, anagogico et vocantur doctores scholastici et hoc propriissimo veroque nomine: scholastici enim sunt i. e. ludicri et lusores ... et ferendum erat tale studium in quadruplici illa expositione scripturae, si modo tanquam rudimenta haberentur pro incipientibus.

2) Vgl. die S. 551 Anm. 2 zuerst angeführte Stelle; dazu aus der Schrift Contra malignum J. Eccii iudicium WA II 628, 22 hoc verbum „Tu es Petrus" oportet quod habeat *unum, primum, principalem et proprium sensum, in quo Christus ipsum protulit*. 637, 38 hic tamen sensus non est *primus et principalis*; vgl. ib. 628, 18 über Eck qui *grammaticam* insigni fastidio contemnens grammatistas et pulverulentae scholae magistros appellat qui suas lamias in sacris literis non adorant und 641, 16 vides quam *sola grammatica* potuisset Eccio diluere, quam ridet dici utilem ad sacram scripturam magis quam sua sordida phantasmata.

3) Luther hat sie sofort kennen gelernt vgl. Enders I 450, 55.

4) WA VIII 84, 14 proinde mihi Hebreistae illi non placent, qui tot uni verbo significationes faciunt occasione Chaldaicorum istorum Onkeli et Jonathae ... hinc natae illae aequivocationes in ista lingua sine causa et quaedam Babylonica confusio linguarum. mire enim dispergitur et intelligentia et animus ista varietate, ubi si una simplici (quoties fieri potest) significatione proposita caeteras illius imagines et figuras iuxta posueris, placido et facili sinu omnem illam confusionem colliges.

der anderen Seite hin erhebt Luther jetzt bestimmt die Forderung einer Auslegung im Großen. Auf der Leipziger Disputation hat er Eck mit Schärfe darauf hingewiesen, daß es nicht genügt, den nächsten Zusammenhang einer Stelle in Betracht zu ziehen; man muß das G a n z e d e r B i b e l vor Augen haben, wenn man Sinn und Tragweite des einzelnen richtig abschätzen will [1]. So gut wie man etwa bei Augustin nicht einen bestimmten Ausspruch für sich nehmen darf, sondern den ganzen Mann kennen muß, um ihn im einzelnen zu verstehen [2]. Deshalb rät er z. B. Spalatin, zunächst einmal die ganze Bibel von Anfang bis zu Ende durchzulesen [3]. Dann erst lasse sich mit Erfolg auslegen. Bleibe man bei den einzelnen Stellen und suche man dann vollends in der Verlegenheit bald bei dem bald bei jenem Kirchenvater wie bei einem Orakel Rat, so habe man schließlich nichts anderes als ein trauriges Flickwerk in Händen [4].

Indes restlos fielen für Luther Eindeutigkeit und buchstäblicher Sinn doch nicht zusammen. So ungern Luther nach seiner eigenen Versicherung jetzt an die A l l e g o r i e heranging [5], es gab trotzdem Fälle, in denen er sie nicht nur als unentbehrlich, sondern als gefordert anerkannte. Dann nämlich, wenn bei der buchstäblichen Fassung eine Ungereimtheit herauskam und zugleich der einleuchtende Textzusammenhang den bildlichen Sinn verlangte [6]. Es handelte sich dabei jedoch

1) WA II 302, 1 ideo verbi intelligentia e x t o t a s c r i p t u r a et circumstantia rerum gestarum petenda est. ib. 361, 16 non est iste modus scripturas divinas feliciter intelligendi vel interpretandi, si ex diversis locis diversa decerpantur dicta nulla habita ratione vel consequentie vel collationis: immo iste est canon errandi vulgatissimus in sacris literis. o p o r t e t e r g o t h e o l o g u m , s i n o l i t e r r a r e , u n i v e r s a m s c r i p t u r a m o b o c u l o s p o n e r e et contraria contrariis conferre et sicut duo Cherubim adversis vultibus utriusque diversitatis consensum in medio propitiatorii invenire.

2) WA II 430, 19 inde nihil mirum, si tantum sit laboratum in huius dicti intelligentia et tot sensuum rivulos inde ductos. iustus enim labor is est, ut multis torqueantur interpretationibus, q u i l i b r u m e t a u c t o r e m n o n d i g n a n t u r l e c t i o n e , sed de suis capitibus divinare conantur undelibet decerptis depravatisque dictis intelligentiam.

3) Enders I 142, 54 statuta humili desperatione Bibliam ab initio legas ordine usque in finem, ut simplicem primo historiam memoria capias.

4) WA V 280, 39 quae ideo dico, ne quis more scolasticorum doctorum statim pro oraculo sequatur, quicquid in aliquo illustrium patrum legerit, ut quidam solent, qui hac ratione nobis scripturas in meras lacinias sensuum secuerunt, ut tot sententias prope habeamus quot syllabas.

5) WA V 75, 2 ad allegorias n o n f a c i l i s s u m , praesertim quando legitimum et proprium illum germanumque sensum quaero. ib. 111, 23 ego, u b i n o n c o g i t n e c e s s i t a s i n e v i t a b i l i s , mysticas intelligentias in scriptura et fugio et fugiendas suadeo, q u o d s i n t m i r e p e r i c u l o s a e ib. 132, 15 ego mysteria lentus sequor, ubiubi literam habere possum.

6) WA V 541, 12 cogit ergo nos hic ipsa e v i d e n s c i r c u m s t a n t i a et consequentia dictorum, tum auctoritas novi testamenti, allegoriam apprehendere, quae alioqui tractatori scripturarum fugienda est. WA VI 509, 10 n i s i manifesta circumstantia cogat, (divina verba) extra grammaticam et propriam (significationem) accipienda non sunt. WA VIII 63, 27 in nulla enim scriptura, nedum divina, figuras captare licet pro mera libidine, sed vitari debent et simplici, purae primariaeque verborum significationi nitendum est, d o n e c i p s a c i r c u m s t a n t i a a u t e v i d e n s a b-

nicht um eine Eierschale, die an Luther hängen geblieben wäre. Schon daß er den im Text selbst gegebenen Hinweis als entscheidende Bedingung nennt, leitet darauf hin, daß ihm etwas ganz anderes vorschwebt als die Spielereien und die Verlegenheitskünste der üblichen Allegoristik. In Wirklichkeit gebührt ihm gerade an dieser Stelle das Verdienst, die Enge der überlieferten Betrachtungsweise gesprengt zu haben. Weil er selbst ein Dichter war, hat er etwas bemerkt, was alle die Schulmeister, die vor ihm über die Sache geschrieben hatten, nicht gesehen haben: daß man nämlich bei der Frage nach dem Recht der allegorischen Erklärung von dem Schriftsteller und seiner Absicht ausgehen muß. Die Allegorie ist ein Kunstmittel der Rede; sie steht als solches nicht für sich allein, sondern gehört mit dem Bild, dem Gleichnis, dem Tropus, der Figur oder wie man es sonst heißen mag, zusammen. Derartige Tropen zu gebrauchen ist aber dem gehobenen Stil überhaupt eigen. Ja, in der Freude, weiß Luther, wird jedermann zum Dichter [1]). Auch die Schrift verschmäht diese eindrucksvolle Form nicht. Das Alte Testament steckt voll von Bildern [2]). Jesus verwendet die Gleichnisse, um die Wahrheit den Leuten deutlich zu machen, „so wie sie sie hören konnten". In dem Sinn will Luther auch die immer in dieser Frage beigezogene Stelle Gal. 4, 22 ff. verstanden wissen. Selbstverständlich, meint er, ist in der Genesis die Geschichte von Hagar und Ismael wörtlich zu nehmen; aber Paulus verwertet sie im Galaterbrief mit Bewußtsein als Bild, um den unverständigen Galatern die schwierige Lehre von der Glaubensgerechtigkeit näherzurücken [3]). In diese Bildersprache der Bibel sich einzuleben, ist eine der wichtigsten Aufgaben des Auslegers [4]).

Demnach ist im einzelnen Fall die Frage so zu stellen, ob der betreffende Schriftsteller die Absicht hatte, ein Bild zu gebrauchen. Der Beweis liegt dem ob, der es behauptet. Denn der natürliche Wortsinn bleibt immer das Nächstliegende [5]). Wie aber ein derartiger Nachweis, wenn er gelingen sollte, nach seinen Begriffen aussehen müßte, hat Luther namentlich im Streit über den Sinn der Abendmahlsworte gezeigt. Denn Großzügigkeit der Anlage ist seinen Schriften gegen Zwingli

---

surditas cogat figuram agnoscere. WA X 2; 206, 17 ff. ipsa enim consequentia verborum, absurditas rerum, pugnantia intelligentiarum tum ipsiusmet interpretatio cogunt eum de pane spirituali loqui.

1) WA V 499, 23 ff. videmus eos qui nimio gaudent, ita gestire allegoriis et novis figuris loquendi, ut insanire putentur. delectat enim eos sua gaudia vestire pulchris et festivis verborum et sententiarum figuris, alius aureum, alius melitum, alius manna suum, alius aliter appellat quod laudat. nemo hic non poeticatur, ipso gaudio docente figurate loqui.

2) WA VII 651, 25 ff. viel vornunftiger haben hie geyrret, die den buchstaben nennen ein verblümet, verdackt wort, wie Augustinus auch weyland gethan ... Solch blumenwortt leret man die Knaben ynn den Schulen und heyßen auff kriechß Schemata, auff latinisch figura, darumb das man damit die rede vorkleydett und schmuckt, gleichwie man eyn leyb mit eynem kleynod tzierdt. der selbenn blumen ist die schrifft voll, sonderlich ynn den propheten.

3) WA II 549, 27 ff.

4) WA V 84, 28 ff. haec latius dixi, quia magna pars intelligentiae sita est in tropis locutionis, praesertim in sacris literis, quae suos habent idiotismos, quorum ignorantia grandes nebulas suscitat, quandoque in claro die.

5) Vg. die S. 553 Anm. 6 angeführte Stelle WA VIII 63, 27.

jedenfalls nicht abzusprechen. Nur mußte er dabei an sich selbst erfahren, was er seinerzeit dem Latomus angedeutet hatte, daß in solchen Fragen zuletzt nicht der wissenschaftliche Beweis, sondern der unwillkürliche Eindruck und der persönliche Geschmack den Ausschlag gibt [1]). Aber wenn Luther sich in diesem Fall gegen den Tropus sträubte, so gab es daneben genug andere, in denen er die Notwendigkeit einer „allegorischen" Auffassung selbst verteidigte. Und er tat dies dann nicht in dem Gefühl, von seinen sonstigen Auslegungsgrundsätzen abzufallen. Mit herrlicher Klarheit hat er es schon im Jahr 1519 ausgesprochen, daß da, wo aus dem Zusammenhang sich die Bildlichkeit der Redeweise ergibt, dieser bildliche Sinn nicht etwa als ein „uneigentlicher" neben dem buchstäblichen, sondern als der eigentliche und einzige, weil vom Schriftsteller allein beabsichtigte, anzusehen ist [2]). Der Schriftsteller hat die Freiheit, sich das eine Mal eigentlich, das andere Mal bildlich auszudrücken; aber es ist doch in jedem Fall nur ein einziger Sinn, den er meint. Zufolge dieser Feststellung erfährt der Grundsatz, auf den es Luther ankam, der von der Eindeutigkeit der heiligen Schrift, durch die Anerkennung der „Allegorie" keine Beeinträchtigung, sondern eine Bestätigung.

Aus dieser Klarheit erwuchs Luther sofort noch eine weitere. Während er auf die strenge Erfassung des Wortsinns dringt, fährt er doch fort zu betonen, daß damit noch längst nicht alles, ja die Hauptsache noch nicht erreicht sei [3]). Das wahre Verständnis ist erst das „geistliche", das Verständnis für die in den Worten ausgedrückte Sache [4]), für Christus und sein Evangelium [5]). Luther hebt nur jetzt, wo er auf dem Standpunkt der Prädestinationslehre steht, noch stärker als in der Psalmenvorlesung hervor, daß dieses innerliche Verständnis eine Gabe von oben ist. Der Geist, den Gott verleiht, muß es wirken. „Denn es mag niemand gott noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn ohn mittel von dem heiligen geyst" [6]); Das folgt aus der Eigenart der Schrift. Ist sie ein Werk des Geistes, so kann sie auch nur von dem wirklich verstanden werden, der diesen selben Geist wenigstens „zu einem

---

1) WA VIII 64, 7 plena fatemur omnia figuris, sed in quibus observandis opus sit iudicio, quod tamen nulla certa regula formari satis potest.

2) WA V 51, 36 non autem allegoricum dico more recentiorum, quasi alius sensus historialis sub eo sit quaerendus, quam qui dictus est, sed quod verum et proprium sensum figurata locutione expresserit.

3) WA I 507, 29 inde veniunt tot promptuli ad docendum, qui statim cognita grammatica theologiam sine omni studio profitentur dicentes „Hem, Biblia res facilis est, ... Nunc vero totius fastigium eruditionis in isto ludo statuunt nec unquam ad verum intellectum pertingunt, qui sine puritate cordis nunquam potest attingi. WA XII 438, 29 ff. ist not zu wissen, das das wort Gottes auf zweyerlei weys gehandelt wirt, eynmall von denen, die nicht rechtschaffen glauben und dasselb eusserlich allein fassen mit dem buchstaben nach der vernunfft und machen eyn gedanken darvon, wie die wortt lautten. Das ander mal, wens der heylig geist lernet, da mans nicht mit menschlichenn gedancken fasset, sondern da Got gibt ein recht verstand unnd erfarung ym hertzen.

4) WA V 634, 14 sola ergo superest grammatica, quam decet Theologiae cedere, cum non res verbis, sed verba rebus subiecta sint et cedant et vox merito sensum sequatur et litera spiritum.

5) Enders I 142, 60 .. verum ad cognitionem Christi et gratiae dei i. e. ad secretiorem spiritus intelligentiam...

6) WA VII 546, 24 f.

Teil in sich fühlet" [1]). Der Geist schafft die ihm und der Schrift entsprechende Stimmung, indem er (durch das Wort) das Herz erschüttert und erhebt und damit die mächtige innere Bewegung, die Wärme, den Affekt hervorbringt, der die Höhen und Tiefen der Sache zu empfinden vermag. Luther hat zuerst die Wahrheit ausgesprochen, daß man nicht in der Kühle, sondern im Affekt, in der Leidenschaft versteht [2]). Denn hier versteht man von innen heraus; man erlebt in sich selbst die Stimmungen wieder, von denen die Frommen, die in der Schrift reden, bewegt waren. Ohne solches Mitfühlen ist alles Reden über einen Text nur ein Geschwätz [3]). Aber wie von Anfang an, so erinnert Luther auch jetzt wieder nachdrücklich daran, daß man in dieses innerliche Verstehen immer nur allmählich hineinwächst und nie ohne ernsthaftes Ringen hineinwächst. „Fang mit einem einzigen Psalm, ja mit einem Vers eines Psalms an, um dich daran zu üben. Du bist weit genug vorangekommen. wenn dir in einem Tag oder auch in einer ganzen Woche ein einziger Vers so lebendig geworden ist, daß du den Atem der in ihm beschlossenen Affekte verspürst [4])". Und es wirft auch auf den Charakter Luthers ein Licht, wenn er jetzt, wo er selbst in eine Führerstellung gedrängt wird, so gut wie früher, ja noch häufiger als früher bekennt, daß seine persönliche Erfahrung gegenüber gewissen, tiefste Erlebnisse aussprechenden Worten noch nicht ausreiche [5]). Deshalb bewahrt er sich selbst mitten im Streit noch ein gewisses Maß von Duldung gegenüber andern Auffassungen. Warum gleich so tobend losfahren gegen eine überlieferte, vielleicht falsche Uebersetzung, wenn nur der Sinn, der dabei herauskommt, ein frommer ist [6])?

Aber — und damit greift Luther nun auf die vorige Frage zurück — dieses geistliche Verständnis ist etwas ganz anderes als die allegorische Erklärung. Alles geistliche Verständnis ist allerdings zugleich „mystisch", sofern es einen über das bloße Wortverständnis hinausgehenden inneren Sinn ausdrückt; aber nicht alles Mystische, will sagen Allegorische, ist darum

1) WA VII 571, 25.

2) WA V 210, 25 intellectum et sensum non dat nisi ipse affectus et experientia, quamvis unicuique nostrum si non est insensatus, cor et conscientia sua his auditis dictet esse non nihil, quod his verbis significetur, nondum cognitum, formidabile tamen cognitu.

3) WA VII 546, 26 Niemant kanß aber von dem heiligenn geist habenn, er erfareß, versuchs und empfinds denn, unnd yn derselben erfarung leret der heylig geyst alß ynn seyner eygenen schule, außer wilcher wirt nichts geleret, denn nur scheinwort und geschwetz.

4) WA V 46, 34 ff.

5) Schon in der Vorrede WA V 22, 26 nolim ab ullo id de me presumi, quod nullus adhuc praestare potuit sanctissimorum et doctissimorum patrum, idest psalterium in omnibus legitimo sensu suo intelligere et docere. sat est aliquot et eosdem ex parte intellexisse. multa sibi reservat spiritus, quo nos semper discipulos habeat, multa solum ostendit, ut alliciat, multa tradit, ut afficiat.

6) WA V 469, 16 quid enim nocet verbis male redditis alium sensum, quam sit nativus, in ecclesia haberi? modo sit pius .... haec dixerim contra morosos, qui statim ut aliter quam receptum est quippiam fuerit inventum, calumniam ecclesiae interpretantur. nos aliorum industrias laudamus, sed et nos in partem agri dominici excolendi, non tantum vescendi gratia vocatos arbitrari debemus, cum scriptum sit „super crescentibus novis vetera proicietis". non potuerunt illi omnia, quaedam et nobis relicta sunt.

auch schon „geistlich“ [1]). Eine allegorische Auslegung kann man sich aneignen, ohne innerlich dadurch verändert zu werden. Auch die Teufel können sie haben. Das „*geistliche*“ Verständnis dagegen fordert ein Ergriffensein durch die Sache; es ist, wie Luther es glänzend ausdrückt, *der in dem Menschen lebendig gewordene Inhalt des Wortes selbst* [2]). Deshalb ist auch das Verhältnis zum „Buchstaben“ beidemal verschieden. Das geistliche Verstehen sucht nicht wie die Allegorie etwas anderes *neben* dem Buchstaben; es dringt in den Buchstaben selbst ein oder richtiger, es dringt *durch den Buchstaben hindurch* zu der in ihm enthaltenen *Sache*, ja zuletzt zu dem Sprecher des Worts, zu *Gott* selbst. Denn Gottes „Herz“, Gottes Absichten und Urteile kennenzulernen, ist das höchste Ziel der Versenkung in die Schrift. Und nur durch die Schrift vermag man in dieses Innerste bei Gott hineinzublicken. Gott hätte an sich auch einen anderen Weg wählen, er hätte sich dem Menschen unmittelbar offenbaren können, — wenn nämlich der Mensch Gottes unverhüllte Majestät zu ertragen imstande wäre [3]). Das Wort ist aber auch das alleinige Mittel, durch das Gott seinen *Geist* mitteilt. Denn unbeschadet [4]) des eben angeführten Satzes, daß das Verständnis des Worts „ohn Mittel“ vom Heiligen Geist komme, erklärt Luther gleichzeitig, der Geist sei nirgends

---

1) WA I 461, 25 et hic notandum, quod quando lex dicitur spiritualis, intelligitur non quod sit mystice intelligenda sicut intelliguntur figurae et mysteria. aliud enim est mysticum et aliud spirituale . . . 462, 4 omne spirituale est mysticum, sed non contra.

2) WA II 551, 16 ff. illud magis monendum . . . apud Origenem et Hieronymum sensum spiritualem eum videri, quem hic apostolus allegoriam vocat. literam enim ipsi figuram et historiam accipiunt: mysticum autem et allegoricum spiritualem dicunt et virum spiritualem, qui sublimiter omnia intelligat . . . unde *spiritualis intelligentia non dicitur quae est mystica vel anagogica*, qua et impii praestant, sed *ipsa proprie vita et experimentalis lex* in anima per gratiam digito dei scripta. WA VII 647, 20 ff. 648, 14 Nu haben denselben synn (sc. den allegorischen) nit allein die heyligen, sondern auch die ergisten ßunder, ja auch die teuffell ynn der helle.

3) WA V 505, 29 non enim cessandum est unquam a verbo, sed semper in usu, motu, volatu esse debet, ut dominus ipse semper volare movereque in nobis fidem possit. qui etsi omnia per se possit, non tamen nisi ministerio verbi facere statuit, ut fidei locus sit et nostrae infirmitati consulatur, quae ferre non potest divina nisi verbo involuta.

4) Neben dem Wort vom „heimlichen Einräumen“ (vgl. oben S. 292 A. 2) wird der oben S. 555 A. 6 angeführte Satz immer als ein Beleg dafür angeführt, daß Luther in seiner Frühzeit Wort und Geist als zwei nebeneinander wirkende Mächte betrachtet hätte. Es ist richtig, daß Luther damals, übrigens nicht bloß damals, sondern auch in späteren Jahren gerne noch Formeln gebraucht, in denen das Wort nur wie eine Gelegenheitsursache für die Verleihung des Geistes erscheint. Aber er tut dies nur, um damit auszudrücken, daß das Gefühl der göttlichen Gnade — dies meint er mit dem Geist — wunderbar, d. h. *ohne jede Art von menschlicher, auch psychologischer Vermittlung* den Menschen überkommt. Ein Beiseiteschieben des Worts liegt nicht darin. Lehrreich dafür ist VII 654, 9 dießen geyst kan man nu in keyne buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn stein oder bucher, *wie das gesetz sich fassen lessit*, sondern wirt nur ynn das Herz geschrieben und ist ein lebendige schrifft des heyligen geystes *on alle mittel*.“ Aber der vorhergehende Satz lautet: „Aber der geyst, die gotliche gnade, die gibt sterck und krefft dem herzen, ja macht eynen neuen menschen, der lust *zu gottis gepotten* gewynnet und tut allis mit freuden, was er soll.“

lebendiger und gegenwärtiger anzutreffen als in dem Wort selbst [1]). Das soll heißen: *was* Gott, was der Geist dem Menschen zu sagen hat, ist nirgends so klar und eindringlich ausgesprochen wie in dem Wort. Aber *daß* das Wort gerade im bestimmten Augenblick den Menschen ergreift, das ist Wirkung des göttlichen Hauchs, der jetzt eben für diesen Menschen darüber streift. Dieser „ohn Mittel" von Gott ausgehende Geist belebt das Wort, aber andrerseits erhält der Geist, das Ungreifbare, eben dadurch, daß er das *Wort* belebt, bestimmten Inhalt und Ausfüllung. *Verständnis des „Buchstabens" und geistliches Verständnis sind darum nicht „auseinanderzuspalten"*. Man kann das eine nicht gewinnen, ohne auch das andere zu haben [2]).

Mit dieser Auseinandersetzung über den Unterschied von allegorischer Erklärung und geistlichem Verständnis hat Luther einer jahrhundertealten Begriffsverwirrung glücklich ein Ende gemacht und zugleich seine Anschauung über den Sinn des Auslegens abgerundet. Nachdem er den Schutt weggeräumt hat, kommt das Einfache zum Vorschein, daß es sich beim Auslegen um eine *Verbindung von grammatischem Begreifen und seelischem Verstehen* handelt. Aber aus dieser Vereinfachung steigt nun erst die tiefste Frage hervor. Luther hat es nie verleugnet, es vielmehr immer absichtlich unterstrichen, daß die beiden von ihm zugleich gestellten Aufgaben *nicht auf derselben Ebene liegen*. Vom grammatischen Einsehen führt kein stetiger Uebergang zum innerlichen Erfassen. Das geistliche Verständnis setzt das grammatische wohl voraus, aber es wird nicht selbst dadurch hervorgerufen. Es beruht auf einem neuen Einsatz, auf einer Eingebung im eigentlichsten Sinne des Wortes, auf einer Ueberraschung, bei der die Sache selbst wie plötzlich sich vor dem Menschen auftut und ihn bis in sein Innerstes, bis in Herz und Gewissen hinein erschüttert. Hier greift ein Unberechenbares, ein „Irrationales", ein ganz persönlich Empfundenes ein, das aber eben deshalb auch die Ueberzeugungskraft des aus dem Text Herausgeholten *für andere* in Frage stellen konnte.

Die damit auftauchende Schwierigkeit vergrößerte sich noch durch die Ergebnisse, bei denen Luther jetzt bezüglich des *Kanons* anlangte.

Sehr bald nach dem Ausbruch des Ablaßstreits sah Luther sich in die Lage versetzt, das Recht auf *selbständige* Schrifterklärung auch gegenüber Papst und kirchlicher Ueberlieferung für sich in Anspruch zu nehmen. Wollte er die Sache, die er verteidigte und die ihm zugleich als die in der Schrift gegründete Wahrheit erschien, nicht verlassen, so mußte er auch seine eigene Zuständigkeit zur Auslegung

---

1) WA VII 96, 39 cum sic potius sit intelligendum, scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, *qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis quas scripsit literis inveniri potest*.... 97, 26 hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet *per sola verba dei*, tanquam per ostium [et] apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat ingressurum ad lucem et intellectum.

2) WA VII 651, 22 es leydett die schrifft nit solch spalten des buchstabenß und geystes, wie Emser frevelt, ist nur ... ein einfeltiger synn darynnen. 656, 3 der apostel wil nit, das man den buchstabenn meydenn noch seynen todt fliehen solle ... (Er will) das man den buchstaben predig und klar mache, die decke von Moses angesicht thue.

der Bibel behaupten. Aber er tat dies nicht unter Berufung auf seine persönliche, besondere Befähigung, sondern so, daß er, frühere Gedanken weiterentwickelnd, jetzt die Allgemeinverständlichkeit der Bibel betonte. Der kirchlichen Lehre von der „Dunkelheit" der Heiligen Schrift stellt er den Satz entgegen, daß „auf erden kein klerer buch geschrieben worden sei, denn die heilige Schrift" [1]). Er hat freilich die „Deutlichkeit" der Schrift nie in dem Sinn verfochten, als ob sie lauter sofort einleuchtende Selbstverständlichkeiten enthielte. Damit hätte er allem widersprochen, was er von jeher über die Tiefe der Schrift und das langsame Hineinwachsen in ihr Verständnis gesagt hatte. Daß es dort „Dunkelheiten" gibt, Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdrucks und scheinbare Widersprüche in der Sache, war er nie gewillt zu bestreiten [2]). Er hob aber demgegenüber als das Wichtigere hervor, daß das, worauf es ankäme, in der Schrift klar gesagt und auch für jedermann vom eigenen Leben aus verständlich sei. Die Vorgänge, in denen die Bibel das Gottesverhältnis beschreibt, kann nicht nur, sondern soll jeder in sich nacherfahren. Darauf eben gründet er jetzt seine Behauptung des allgemeinen Priestertums. Von diesem festen Boden aus läßt sich dann weiterkommen. Wer jenes Entscheidende erfaßt hat, der vermag Schritt für Schritt auch in das schwer Verständliche einzudringen [3]). Nach der Regel, die Luther aus alter kirchlicher Ueberlieferung aufnimmt, daß man überall vom „Hellen" auszugehen und mit ihm in das „Dunkle" hineinzuleuchten habe.

Zusammen mit diesem Grundsatz von der Deutlichkeit der Heiligen Schrift hat Luther damals aber noch einen zweiten, ihn ergänzenden ans Licht gehoben. Er gibt ihm bereits 1519 die nachmals klassisch gewordene Fassung: scriptura sacra sui ipsius interpres [4]). Luther weist mit ihm zunächst den Anspruch ab, den die kirchliche Auktorität bezüglich des Rechts der Schrifterklärung für sich erhob. Aber

1) WA VII 98, 11 verba divina esse apertiora et certiora omnium hominum. VIII 236, 9 es ist auf erden kein klerer buch geschrieben, denn die heyligen schrift, die ist gegen alle ander bucher gleych wie die szonne gegen alle liecht.

2) WA XVIII 606, 22 hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et abstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis. X 3; 226, 24 gott (!) setzt darumb solche sprüche offt wider einander, das er uns übe im lesen und das wir nit mainen, wir haben die gantzen schrift, wenn wir kaum einen spruch haben.

3) WA VIII 236, 18 weyß ich aber, was ich glewb, so weyß ich, was ynn der schrifft steht, weil die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich. ib. 239, 16 Seyd nur gewiß und ohn zweyffel, das nichts hellerß ist denn die szonne, das ist die schrifft. Ist aber ein wolck dafur getretten, so ists doch nichts anderß dahinden denn dieselbe helle szonnen. Allso ist ein tunkel spruch yn der schrifft, so zweyffelt nur nit, es ist gewißlich dieselbe warheit dahinden, die am andern ort klar ist und wer das tunckell nit verstehen kann, der bleyb bey dem lichten.

4) WA VII 98, 40 nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturum regnare nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per se ipsam et suo spiritu intelligi volo. ib. 97, 21 ff. fieri non potest (sc. die Entscheidung des Streits), nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese rectissima, facillima, apertissima sui ipsius interpres. ib. 99, 20 e scriptura intelligentia relata est et per sui solius collationem elucidata.

wichtiger noch war das darin liegende Positive, die Hervorhebung des Eigenrechts der Urkunde. Nach dieser Seite hin war Luthers Satz ein Ereignis für die ganze Geisteswissenschaft. Und vielleicht konnte die Erkenntnis, daß jede Urkunde *aus sich selbst verstanden* werden muß, nur an einem religiösen Denkmal gewonnen werden. Hier war es jedenfalls am fühlbarsten, daß jedes noch so wohlgemeinte Dreinreden einer Auktorität niemals die Rätsel aus der Welt schafft, die die Urkunde selbst aufgibt, sondern höchstens die Empfindung für sie abstumpft. Aber es konnte auch nur einer diesen Satz aufstellen, der die für seine Verwertung erforderliche Kunst des *Sicheinfühlens* selbst lange schon geübt hatte und darüber sicher geworden war, daß sie zum Erfolg führte.

Jedoch während Luther dabei immer noch von *der* Schrift wie von einem einheitlichen Ganzen redete, fing schon das Bild dieses Ganzen an, sich ihm zu wandeln. Die Betonung des Wortsinns übte ihre Wirkung. Die Vielgestaltigkeit des Inhalts der Bibel, der Abstand ihrer Teile voneinander trat ihm nunmehr entgegen.

Er bemerkt schon *den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament* mit einer Schärfe, wie er bis auf ihn noch nie in der Kirche wahrgenommen worden war. Seit den Apologeten hatte man sich damit beholfen, den „sittlichen" Inhalt des Alten Testaments, d. h. die *zehn Gebote* zusammen mit den Weissagungen als das Ueberzeitliche auszusondern und die „Zerimonien" als das Vergängliche dahintenzulassen. Luther begriff jetzt, daß diese Scheidung sich nicht durchführen läßt. Zu den zehn Geboten gehörte ja insbesondere auch das Sabbatgebot, das doch für den Christen aufgehoben ist. Daran wird ihm deutlich, daß die alttestamentliche Gesetzgebung in ihren gottesdienstlichen, sozialen, politischen und sittlichen Vorschriften ein unteilbares *Ganzes* bildet, das in allen Stücken durch die bestimmte Volksart und die Zeit bedingt ist. Er bringt das auf den scharfen Ausdruck, daß Moses nichts anderes ist denn der Juden Sachsenspiegel [1]). Aber auch bezüglich der *Weissagungen* stößt er auf die Tatsache — und er nimmt keinen Anstand, sogar in der Predigt ruhig auf sie hinzuweisen —, daß die Propheten in ihren Vorherverkündigungen von Königen und künftigen Läuften „oft gefehlet" hätten [2]).

Es bedeutete noch viel mehr, daß auch innerhalb *des Neuen Testaments* die starre Einheit sich für ihn auflöste. Ausgegangen ist Luther vom paulinischen Evangelium, und er war dabei des guten Glaubens, daß dieses Evangelium *das* Christentum, ja *die* Religion sei. Aber nun muß er sich davon überzeugen, was für ihn gewiß im ersten Augenblick, wo er dessen inne wurde, ein tiefes Erschrecken

1) Das Nähere oben S. 222 u. 248.

2) E. A. 8, 23 denn auch alle Propheten des Alten Testaments damit den Namen haben allermeist, daß sie Propheten heissen, daß sie von Christo geweissagt haben (wie Petrus saget Apg. 4, 25 und 1. Petr. 1, 10). Dazu, daß sie das Volk zu ihrer Zeit durch Auslegung und Verstand göttliches Wortes im Glauben recht führeten; *vielmehr denn darum, daß sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läuften etwas verkündigten; welches sie auch selbst übeten und oft auch fehleten.* Aber jenes übeten sie täglich und fehleten nicht, denn der Glaube fehlet nicht, dem ihr Weissagen ähnlich war.

mit sich führte, daß Paulinismus und Neues Testament sich nicht ohne weiteres decken. Begreiflicherweise fiel ihm das zuerst beim Jakobusbrief auf. Schon in den Resolutionen zur Leipziger Disputation stellt er fest, daß der Stil dieser Epistel weit hinter der apostolischen Majestät zurückbleibe und mit Paulus in keiner Weise zu vergleichen sei [1]). Er versucht zwar noch, ihre Rechtfertigungslehre mit der des Paulus zu versöhnen [2]); aber an ihrer Unechtheit scheint er schon 1520 nicht mehr zu zweifeln [3]). Beim Hebräerbrief bestärkt ihn die Stelle 6, 4 in der Ueberzeugung, daß er nicht von Paulus herrühre [4]). Und der Apokalypse mag er bereits in der Schrift über die Privatmesse keine volle Auktorität mehr beilegen [5]). Auf der Wartburg kam das zum Durchbruch. Augenscheinlich im Zusammenhang mit der Bibelübersetzung. Wie er dabei Satz für Satz, Wort für Wort in den Schriften des Neuen Testaments sich überlegte, verfestigten sich ihm die Einzeleindrücke zu einer Gesamtanschauung. Er hat sie ausgesprochen in jenen berühmten Vorreden zum Neuen Testament, mit ihrer Abstufung zwischen den einzelnen Schriften, bei der das Johannesevangelium, die paulinischen Briefe und ersten Petri als der „rechte Kern und Mark unter allen Büchern" an die maßgebende Stelle rücken — auch gegenüber den Synoptikern —, während der Hebräer- und Jakobusbrief und vollends die Apokalypse zu Büchern zweiten Rangs werden. Die entschlossene Durchführung eines Wertmaßstabs innerhalb des Neuen Testaments war eine religiöse Tat; aber ihr Ergebnis war, wenn auch in etwas anderem Sinn, als Luther es meinte, zugleich für die Wissenschaft bahnbrechend. Denn damit ist tatsächlich zum erstenmal der Einfluß des Paulinismus auf die neutestamentlichen Schriften festgestellt und abgegrenzt worden [6]).

Das alles führt nun aber bei Luther nicht dahin, daß sich ihm jetzt der Kanon in seine einzelnen Bestandteile aufgelöst hätte. Er hatte einen zu starken Eindruck von der inneren Verwandtschaft der im Kanon gesammelten Schriften, als daß er diese Folgerung hätte ziehen mögen. Wenn er die Unterschiede herausarbeitet, sucht er doch zugleich die Einheit. Er findet sie in etwas, was vor dem Ge-

---

1) WA II 425, 10.
2) WA VI 95, 27.
3) WA VI 568, 9.
4) WA VIII 667, 26 auctor epistulae ad Hebraeos, vgl. X 1; 143, 15.
5) WA VIII 416, 21.
6) Gegenüber der verbreiteten Anschauung, als ob Luther seit dem Streit mit Zwingli von dieser Höhe herabgesunken wäre, erinnere ich daran, daß gerade die freiesten Worte über die Schrift in die dreißiger Jahre fallen Disput. S. 12 Drews Th. 49 quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam Th. 50 nos dominum habemus, illi servos, nos caput, illi pedes seu membra, quibus caput oportet dominari et praeferri WA XL 1; 458, 8 ff. ego potius manebo cum authore scripturae; quamquam impossibile quod scriptura pugnet nisi apud cecos et ignaros scripturae. tu si non potes conciliare scripturam et ipsi urgent scripturam — ego urgeo patremfamilias; rex scripturae qui factus mihi pretium salutis. Da bey wil ich bleiben. Tum es tutus. cor manet fixum in obiecto quod vocatur Christus etc. pro me crucifixus, maledictus non pro se. — Entsprechend weist Luther noch 1543 in der Disputation die Berufung auf Jakobus zurück S. 714 Drews non est tanta eius auctoritas, ut propterea doctrina fidei relinquatur et discedatur ab autoritate reliquorum apostolorum et totius scripturae.

schriebenen liegt, wozu sich das Geschriebene selbst nur wie ein Mittel verhält. Zur selben Zeit, in der er seine Vorreden verfaßt, fängt Luther auch an, Gewicht darauf zu legen, daß das Evangelium von Haus aus nicht ein Buch, etwas in Buchstaben Gefaßtes, gewesen sei, sondern eine „mündliche Predigt und ein lebendig Wort", „ein gut Mähre und Geschrei", das in alle Welt erschollen sei [1]). Daß überhaupt etwas niedergeschrieben wurde, war schon ein Notbehelf, ein „Abbruch und Gebrechen" des Geistes, veranlaßt durch die Entstellungen, denen die Predigt bereits im ersten Geschlecht ausgesetzt war [2]). So stark wie nur möglich ist damit ausgedrückt, daß die Bibel nicht Selbstzweck, sondern nur Trägerin für einen bestimmten Sachinhalt ist. In der ganzen Schrift und in jedem ihrer Teile handelt es sich bloß darum, einen einzigen Gegenstand, Christus oder wie Luther noch deutlicher sagen kann, „das große Feuer der Liebe Gottes zu uns" [3]), anschaulich zu machen. Der Eindruck, den dieser Gegenstand hervorzurufen imstande ist, hängt aber nicht ab von der Menge der mitgeteilten Einzelheiten, sondern von der Kraft, mit der seine Bedeutung jeweils hervorgehoben wird. Luther hält es deswegen nicht für einen unersetzlichen Verlust, daß kein Evangelium sämtliche Worte und Werke Christi enthalte [4]). Im gleichen Sinn wagt er den Satz, daß bei Paulus, der so wenige Tatsachen vorführe und Wunder und Wandel Jesu „ganz anstehen lasse", das Evangelium klarer und lichter vorgetragen sei als in den vier Evangelien [5]).

Unter diesem Gesichtspunkt vermag Luther auch das Alte Testament wieder an das Neue heranzuziehen. Er stellt es zwar zunächst diesem, dem „Evan-

1) WA X 3; 68, 1 ff. Wiewohl wann man würde fragen, was das Evangelion wer, die sophysten der hochen schulen, so werden sy sagen; es ist ain buch, das da lernet guete ding, sy wissend aber nit was, wann sie verstands nit. Ewangelium hayst ain guete botschafft. WA XII 259, 8 ff. Evangelion aber heysset nichts anderes, denn eyn predig und geschrey von der genad und barmhertzigkeit Gottis durch den herren Christum mit seinem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal horet. E. A. 12, 156 Also haben wir vor oft gesaget, daß das Evangelium eigentlich sey nicht das geschrieben ist in Büchern; sondern eine leibliche Predigt, die da gehöret soll werden in aller Welt und soll frei ausgerufen werden vor allen Kreaturen.

Ich erinnere nur kurz daran, daß dies derselbe Gedanke ist, den Lessing später gegen Goeze geltend gemacht hat.

2) WA X 1; 627, 1 ff. das man aber hat mussen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn geprechen des geystis, das es die nott ertzwungen hatt, und nit die artt ist des newen testaments; denn da anstatt der frummen prediger auffstunden ketzer, falsche lerer und mangerley yrthum, die den schaffen Christi gifft fur weyde gaben, da must man das letzt vorsuchen, das tzu thun unnd nott war, auff das doch ettlich schaff fur den wolffen erredtet wurden: da fieng man an zu schreyben.

3) WA X 1; 11, 12.

4) WA X 1; 9, 6 darumb soll man wissen, daß nur ein Euangelium ist, aber durch viel Apostel beschrieben. Eyn iglich Epistel Pauli und Petri, datzu Actuum Luce ist eyn Euangeli, ob sie wol nit alle werck und wort Christi ertzelen, tzondernn eyns kurtzer und weniger denn das ander begreyfft. Ist doch auch der grossen vier Euangelia keyniß, das alle wort und werck Christi begreyfft, ist auch nit not. Euangelium ist und soll nit anders seyn denn eyn rede oder historia von Christo.

5) WA X 1; 47, 2.

gelium", als das „Gesetz" gegenüber. Aber damit war doch auch schon ein gewisses bejahendes Verhältnis angezeigt. Denn das Gesetz war, das gestand Luther immer zu, auch innerhalb des Christentums nicht entbehrlich. Enthielt doch auch das Neue Testament neben dem Evangelium Gesetz. Umgekehrt stand aber wieder im Alten Testament nicht nur Gesetz, sondern in weitem Umfang Evangelium. Joh. 5, 34 gab die Bestätigung dafür, daß das Alte Testament gleichfalls von Christus zeugte, und zwar keineswegs bloß in der Form der Weissagung. Deshalb wehrt sich Luther wieder gegen eine Unterschätzung des Alten Testaments. Er tut einen seiner genialen Blicke, wenn er unter anderem dafür geltend macht, daß doch im Urchristentum das Alte Testament allein Heilige Schrift geheißen habe [1]). Er steigert diese Anerkennung sogar bis zu der Behauptung, daß alle andern Bücher, die nach Mose geschrieben seien, nur „Exempel" und weitere Ausführung zu diesem brächten [2]). Das war von ihm keine gedankenlose Uebertreibung. Er will damit nur so kräftig wie möglich ausdrücken, daß das Alte Testament nach seinem religiösen Gehalt mit dem Christentum innerlich zusammengehöre, sofern in ihm bereits die wesentlichen Züge des Christentums, Gesetz und Evangelium, vorgebildet seien.

Eine Einheit in der Bibel hat Luther damit tatsächlich nachgewiesen. Nur, und das kommt für unsere Frage hauptsächlich in Betracht, war die Einheit, die er fand, keine äußerlich sich darstellende, es war eine Gleichheit der Geistesrichtung, aber keine schriftstellerische Einheit. Auch wenn er an der Anschauung festhielt und festhalten konnte, daß der Heilige Geist der eigentliche Schriftsteller, der wirkliche Verfasser der ganzen Bibel sei, so traten ihm gleichzeitig zufolge der Unterschiede und Stufen, die er in ihr wahrnahm, die Besonderheiten der einzelnen Schriften und Schriftsteller deutlich entgegen. Die menschlichen Verfasser waren doch nicht bloß Werkzeuge. Neben dem vom Geist Eingegebenen waren auch ihre Menschlichkeiten zu spüren. Und ihre Bücher waren nicht nur Teile eines größeren Ganzen, sondern zugleich etwas für sich Bestehendes, Einheiten eigener Art.

Daraus ergaben sich die Hindernisse, auf die Luther stieß, sobald er seine Auslegungsgrundsätze anzuwenden versuchte.

Schon das Erste was er forderte, daß man von den hellen Stellen ausgehen müsse, war nicht so ganz einfach zu erfüllen. Denn im einzelnen Fall erhob sich sofort die Frage: was ist eigentlich eine klare Stelle? Luther hat selbst darüber seine Erfahrungen machen müssen, und zwar nicht bloß bei andern. Er hat Heinrich VIII. darüber verhöhnt, daß er wie aus königlicher Machtvollkommenheit verfügte, eine Stelle sei in einem bestimmten Sinn klar. Mit Schärfe hält er ihm vor, daß man dies erst behaupten dürfe, wenn man den ganzen Zusammenhang und die Veranlassung der Stelle mit in Betracht gezogen hätte [3]). Aber der Ge-

1) WA X 1; 17, 4 ff. auff das wyr nit durfften ynn der schrifft studirn und Christum allda lernen, halten wyr das gantz allte testament vor nichts als das nu auß sey und nichts mehr gelte, ßo es doch alleyn den namen hat, das es heylige schrifft sey.

2) WA X 2; 73, 10.

3) WA X 2; 204, 2 si enim satis est pro articulo fidei regaliter dicere: verba sunt clara, nulla erunt verba, quae non possint omnium omnia probare, maxime cum audiat stolidum caput verba ista a me in alium sensum clara appellari et pro suo sensu aliena,

fahr, einen von ihm erst eingetragenen Sinn ohne weiteres als den selbstverständlichen zu nehmen, ist Luther, wie nicht anders zu erwarten, selbst auch nicht entgangen. Im Streit mit Zwingli versichert er, daß der „klare Text" der Einsetzungsworte ihn zu seiner Auffassung nötigte. „Ich bin gefangen, kan nicht eraus, der text ist zu gewaltig da und will sich mit worten nicht lassen aus dem synn reyssen" [1]). Und doch verrät er daneben, daß ihm in der Zeit, in der er selbst die Möglichkeit einer bildlichen Auffassung der Abendmahlsworte erwog, die Stelle 1. Cor. 10, 16 „die lebendige artzney seines Hertzens und seiner Anfechtung über diesem Sakrament" gewesen sei [2]). Ohne es zu wissen, gesteht er damit ein, daß tatsächlich nicht die Einsetzungsworte ihn überwunden hatten, sondern 1. Cor. 10, 16 und daß ihm die Einsetzungsworte nur deshalb so klar erschienen, weil er unwillkürlich 1. Cor. 10, 16 in sie hineindeutete.

Noch verwickelter wurde die Sache, wenn es galt, der Forderung einer Schriftauslegung im großen zu genügen und die Gesamtanschauung der Bibel über einen bestimmten Punkt festzustellen. Wie erreichte man das Ganze? Nach welcher Regel sollten die einzelnen Stellen zusammengeordnet werden? Latomus, den Luther ja unter seinen Gegnern am höchsten schätzte, hat in der Auseinandersetzung mit ihm das feine Wort geprägt: man solle die Zeugnisse wägen und nicht zählen [3]). Luther läßt sich das gerne gefallen. Er meinte nur Latomus nachweisen zu können, daß er seinen schönen Grundsatz dazu benütze, um tatsächlich die eine Stelle durch die andere totzuschlagen [4]). Aber derselbe Vorwurf ließ sich auch gegen ihn selbst kehren. Wenn er sich etwa bemühte, den Orlamündern ihren Glauben an die Verbindlichkeit des Bilderverbots auszureden: man dürfe nicht das einzelne Wort „herauszwacken" [5]); sehe man auf die Bibel im ganzen, so zeige sich, daß nur „abgöttische" Bilder verboten sein sollten, — hatten sie dann nicht recht, ihm zu erwidern, daß er das entscheidende Wort „abgöttisch" selbst erst in den Text hineintrage? [6]).

nedum obscura 206, 24 sed tamen pro dignitate Thomistica hoc facit rex, quorum est omittere canonem intelligendae scripturae (qui est consequentiam, circumstantiam et pugnantiam observare) et quovis accepto et detorto verbo quodvis asserere. Vgl. WA VIII 73, 17 consequentiam, circumstantiam et (quod dicit) filum locutionis hic omisit ponderator testimoniorum prudentissimus.

1) WA XV 394, 19.

2) WA XVIII 166, 34.

3) WA VIII 57, 10 Latomi oscitantiam praetereo, qui se ponderare, non numerare promisit testimonia id est sophistica stropha loquendo non ponderare, sed numerare voluit. 62, 15 non quaeritur quid possit libido nugandi, sed quid debeat praestare religio interpretandi, praesertim cum tanta bucca sese iactarit non numeraturum, sed ponderaturum testimonia scripturarum et convicturum male citantem Lutherum. est hoc ponderare testimonia? 73, 18 consequentiam, circumstantiam et (quod dicit) filum locutionis hic omisit ponderator testimoniorum prudentissimus, quia periculum sensit, ideo confugit primum ad aliorum expositiones, deinde more suo ad alium locum scripturae. 92, 31 ecce quinque locos apertos habemus, in quibus Paulus peccatum vocat, praeter eos, quos non numeramus adhuc.

4) WA VIII 78, 21 consequentias trahis et non probas eas, deinde sensum unius loci vis in alium locum intrudere, autoritate propria, quasi tibi orbis credere et cedere debeat sine ullo testimonio.

5) WA XVIII 69, 9.

6) WA XV 345, 22 ff.

Und das gleiche wiederholte sich im großen. Er konnte im Streit über den freien Willen dem Erasmus mit Grund vorwerfen, daß er die paulinischen und johanneischen Stellen mißhandle; aber auch Erasmus hatte Ursache zu behaupten, daß Luther die ihm quer liegenden Stellen nicht zu ihrer Geltung kommen ließe.

Es ist oberflächlich, derartige Fehlgriffe, wie sie Luther mit unterliefen, nur auf seinen Eigensinn oder auf die ihn beherrschende Kanonsvorstellung zurückzuführen. Luther stieß vielmehr hier auf *Schwierigkeiten*, die im *Wesen der Sache* liegen. Es bleibt Luthers Ruhm, einer Auslegung im großen Stil die Bahn gebrochen zu haben. Aber jede derartige Auslegung birgt auch die Gefahr in sich, daß eine Stelle zugunsten einer anderen unterdrückt und einzelne Zeugnisse umgedeutet werden. Die Gefahr ist nicht geringer, ob es sich dabei um eine einzelne Schrift oder um eine Sammlung von Schriften handelt. Luther hat wie jeder, der in seinem Stil arbeitet, seine Auffassung immer zunächst intuitiv gewonnen. Denn alles Auslegen ist *künstlerisches* Tun, ist Gestalten im Blick auf ein Geschautes. Luther ist sich dessen vollkommen bewußt gewesen. Tiefsinnig vergleicht er deshalb das Auslegen mit dem *Weissagen*[1]). Der bloße Scharfsinn reicht nicht aus; es gehört ein Ahnungsvermögen her, um einen Text zu enträtseln. Dann aber liegt, und lag so auch für Luther, der für den Erklärer selbst entscheidende Beweis nie in den Einzelheiten, sondern darin, daß sich bei ihm alles *zum geschlossenen Bild* vereinigte, während die Gegner nur Stückwerk in der Hand behielten. Dazu trat in Luthers Fall noch ein Weiteres, aus der Besonderheit des von ihm behandelten Gegenstands Fließendes. Was ihn zuletzt sicher machte, war das Gefühl, daß bei seiner Deutung die *tiefere*, die dem wahren Christentum und dem Zeugnis des Gewissens entsprechende *Anschauung* herauskam. Es war seine *religiöse* Selbstgewißheit, die auch seine Auslegung trug[2]). Das hatte freilich die Kehrseite, daß er bei den Gegnern, bei Erasmus wie bei Zwingli, immer nur Mangel an religiösem Ernst als Ursache ihres Widerspruchs vermuten konnte[3]).

Indes gerade an diesem Punkt fielen ihm nun die *Schwärmer* in den

---

1) E. A. 8, 23 Aber die Schrift auszulegen, das ist die edelste, höchste und größte Gabe der Weissagung. ib. 114 Weissagen ist ... wenn jemand die Propheten und Schrift durch Eingeben des Geistes wohl verstehen und auslegen kann; das ist gar eine feine Gabe.

2) Tischreden II 333, 25 quando nos et suermeri communiter utimur verbo dei et utraque pars glorietur de germana interpretatione, dubium videri potest maximum, unde certos esse oporteat. *testimonium spiritus intra*, extra consensus fratrum de doctrina certos nos reddit, quod parti Lutheranae adhaerendum sit, non Zwinglianae; vgl. WA X 1; 130, 14 ff. das wortt fur sich selbs, on alles auffsehen der person, muß dem herzen gnugthun, den menschen beschliessen und begreyffen, das er gleych dryn gefangen fulet, wie war und recht es sei, wenn gleych alle wellt, alle Engel, alle fursten der hell anderß sagten, ya wenn gott gleych selb anderß sagt. WA X 1; 199, 17 Sihe, dißer vorstand ist eynfelltig und besserlich ... Aber der ander vorstandt, den auch die heyden haben ... macht woll subtile schwetzer, ist auch finster und schwere, leret aber nichts von der gnade, macht auch keyn gnadreiche menschen.

3) WA XVIII 702, 5 nobis autem quibus res agitur seria et qui certissimam veritatem pro stabiliendis conscientiis quaerimus ... 607, 9 quod vero multis multa manent abstrusa, non hoc fit scripturae obscuritate, sed illorum caecitate vel socordia, qui non agunt, ut clarissimam veritatem videant.

Rücken. Sie entwickelten eine Anschauung, die sich scheinbar über all die Luther bedrückenden Schwierigkeiten erhob.

Auch an dieser Stelle gilt es indes, bevor man den Widerspruch der Täufer würdigt, sich zunächst deutlich zu machen, wie viel sie *von Luther gelernt* hatten. Luther verdankten sie die Ueberwindung des mehrfachen Schriftsinns, die Zurückführung der grundsätzlichen Frage auf das Verhältnis von Wort und Geist — denn das entnahmen sie zunächst aus Luther; erst hinter Luther wirkt Augustin mit de spiritu ac littera auf sie ein —, den Hinweis auf Gegensätze und Widersprüche in der Schrift und schließlich noch als Wichtigstes den Mut, unter Beiseiteschiebung der kirchlichen Auktorität sich mit ihrem Schriftverständnis auf sich selbst zu stellen.

Aber *gebundener als Luther an die Kanonsanschauung* empfanden sie seine Unterscheidung von Stufen in der Schrift als Willkür, als ein Meistern von Gottes Wort. Steht der Jakobusbrief einmal in der Bibel, so hat er auch Anspruch auf dasselbe Ansehen wie die Briefe des Apostels Paulus [1]). Die scheinbaren Unstimmigkeiten, die sich in der Schrift finden — Denck und Franck haben solche planmäßig gesammelt —, sind nur ein Beweis, daß ihr Inhalt über das gemeine menschliche Verstehen hinausreicht. Sie sind zu schlichten nur durch den *Geist*, der selbst die Bibel gestellt hat. Aber — und darin greifen sie über Luther hinaus — diesen Geist kann man *frei gewinnen* im unmittelbaren Verkehr mit Gott. Wer ihn hat, steht unabhängig von der Schrift auf derselben Höhe mit ihr. Ihm offenbart sich aber dann als Einheit und als sinnvoll, was der Uneingeweihte als Widerspruch empfindet. So meinen sie der Ehrfurcht vor der Bibel besser als Luther ihr Recht zu geben und doch das Kleben am Buchstaben zu vermeiden [2]).

Es ist Luther nicht schwer geworden, den schwachen Punkt in dieser Anschauung zu entdecken. Wo war denn die Bürgschaft dafür, daß der Geist, den die Schwärmer in sich zu fühlen glaubten, *derselbe* war, wie der, der die Schrift erzeugt hatte? Standen die persönliche Erfahrung und die Schrift als zwei unabhängige Größen nebeneinander, so war es nichts weniger als selbstverständlich, daß sie unter sich zusammenstimmten. Von einem *außer* ihr liegenden Standpunkt aus die Schrift deuten zu wollen, war offenkundig erst recht Willkür, Hineintragen der eigenen Wünsche und Vorstellungen in ein fremdes Erzeugnis.

So gab die Einrede der Schwärmer Luther nur Anlaß, seine eigene Auffassung noch schärfer herauszuarbeiten. Gewiß; es bleibt dabei, daß der natürliche Mensch nichts vom Worte Gottes vernimmt [3]), und daß nur der Geist, der der Schrift inner-

---

1) Vgl. dazu auch Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I 196 ff., ein Abschnitt, der freilich mit der bekannten „Unparteilichkeit" für Karlstadt und mit allzu geringer Kenntnis der Geschichte der Auslegung geschrieben ist. Es macht Barge nichts aus, auf derselben Seite (S. 198) zuerst zu behaupten: „Im übrigen stand ... Luther der Heiligen Schrift mit viel weniger freiem kritischem Blick gegenüber als Karlstadt) und sofort darauf einzuräumen „Am wenigsten glücklich ist dabei (d. h. bei Karlstadt) die gelegentlich starke Betonung der kirchlichen Auktorität bei Festsetzung des Kanons". Dann überrascht es nicht weiter, wenn Barge S. 197 seinem Helden zulieb den Unsinn glaublich findet, daß Luther in der Vorlesung den Jakobusbrief für ein Machwerk des Hieronymus erklärt hätte. Aber Grisar hat das natürlich behende aufgenommen.

2) Vgl. dazu oben S. 431 f.

3) WA XVIII 609, 5 si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scrip-

lich verwandt ist, sie auszulegen vermag. Aber den Geist, der sie erkennt, muß die Schrift selbst hervorbringen[1]). Das vollzieht sich und ist spürbar, wenn das Wort den Menschen erfaßt und ihn in sich selbst umwandelt. Aeußerliches Hören und innerliches Fühlen brauchen zeitlich dabei nicht zusammenzufallen. Es mag sein, daß ein Schriftwort zehn Jahre lang in einem Menschen geschlummert hat, bis es plötzlich in ihm aufwacht[2]). Aber auszuschalten ist die Vermittlung durch das Wort niemals. Nur durch das Wort kommt Gottes Geist über den Menschen[3]). Wie könnte man sonst auch darüber gewiß sein, daß man wirklich den Geist besitzt, der in dem Wort sich offenbart?

Die Gründe, die Luther gegen die Schwärmer vorbrachte, sind schlagend. Jedoch überblickt man nun seine eigene Anschauung im ganzen, so sieht man, daß er jetzt bei einem regelrechten Zirkel angelangt ist. Abwechselnd nennt er immer das eine als Bedingung für das andere. Man muß den Geist haben, um das Wort zu verstehen; aber wiederum ist es das Wort allein, das den Geist vermittelt. Durch das Wort und nur durch das Wort vermag man in die Sache einzudringen; aber umgekehrt muß man wieder mit der Sache, mit Gott und Christus, in Berührung gekommen sein, um den Sinn des Wortes zu begreifen.

Ein Zirkel liegt hier ohne Frage vor. Nur ist es kein circulus vitiosus, sondern es ist derjenige Kreislauf, in dem sich alles Auslegen, alles geistige Verstehen, ja auch alles Verstehen im täglichen Verkehr unvermeidlich bewegt.

Ich muß einen Augenblick ausholen, um das deutlich zu machen. Jedes wirkliche Verstehen zielt darauf ab, ein fremdes Innenleben zu erfassen. Es ist gebunden an die Aeußerungen, in denen jenes Andere sich kundgibt. Aber die Worte sind immer nur ein Bruchstück gegenüber dem Ganzen der in ihnen hervortretenden Persönlichkeit; sie sind ein unzureichendes Gestammel, wenn man die Fülle des nebenher Schwingenden ermißt. Ein stummes Denkmal vollends kann, auch wenn es sich um eine vollendete Schöpfung der Kunst handelt, den letzten Sinn, die wahre Absicht seines Urhebers nie unmittelbar offenbaren.

Für die Deutung gibt es keinen anderen Weg als den, zunächst das eigene Innenleben, das einzige, das uns wirklich bekannt ist, in den Gegenstand hineinzutragen. Die Formel, nach der sich alles Auslegen vollzieht, ist notwendig die: wenn ich das gesagt, geschrieben, getan hätte, so würden bei mir die und die Stimmungen, diese Empfindungen, diese Absichten dahinterliegen. Auch das ganz „fremd-

turis videt, nisi qui spiritum dei habet, omnes habent obscuratum cor, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant.

1) WA VIII 459, 39 (evangelium) enim advehit spiritum Enders IV 287, 72 donantur autem nobis (Christus, fides, spiritus) per verbum evangelii foris praedicatum. WA VIII 594, 2 Christus ... per auditum verbi sui cordi manifestatus.

2) WA XXXI 1; 99, 15 ff. XV 565, 31.

3) WA XVIII 136, 13 ff. Aber das alles der massen und ordnung, das die eusserlichen stucke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stucke. Denn er will niemant den geyst noch glauben geben an das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat. 185, 17 gerade als hetten die Apostel den geyst überkomen on das eusserliche wort Christi.

artig" Anmutende wird nur erfaßt auf Grund von — ungeborenen, unverwirklichten oder wieder unterdrückten — Möglichkeiten oder Wünschen, die in der eigenen Seele liegen. Ebenso erfolgt die Erfassung des Ganzen, das sich hinter den einzelnen Aeußerungen verbirgt, immer unter der Leitung eines persönlichen Instinkts. Man verfolgt eine oder mehrere Linien, die in den Mittelpunkt hineinzuführen scheinen, und es unterliegt dabei zunächst einem unbeweisbaren Gefühl, was man als die aufschlußreichste Linie und schon, was man als den Mittelpunkt betrachtet. Aber — und damit erhebt sich das Verfahren über ein bloßes Dichten und wird es zum wissenschaftlichen Erfassen eines „Objekts" — das so Vermutete und Unterstellte muß dann wieder seine Probe bestehen an dem wirklichen Tatbestand. Es gilt jetzt von der vorausgesetzten Absicht, von dem unterschobenen Sinn aus die Gesamtheit der Aeußerungen zu begreifen und je nachdem die Voraussetzung zu berichtigen. Denn auch dem genialen Deuter wird es kaum gelingen, aufs erstemal sofort ein in allen Zügen entsprechendes Bild zu erreichen. Solange muß daher dieses doppelgerichtete Verfahren fortgesetzt werden, bis sich in dem immer wiederholten Ausscheiden und Umformen die Sonderart des andern im Unterschied von der eigenen klar herausschält und als die treibende Kraft ihrer Selbstdarstellungen anschaulich wird.

Auslegen ist nie etwas anderes als ein beständiges Herüber- und Hinüberspringen vom eigenen zum fremden Ich, vom Wort zur Sache und von der Sache zum Wort, ein ununterbrochener Wechsel von Vorwärts- und Rückwärtsdeuten, von Hinsehen und Ergänzen, von Beeindrucktwerden und Gestalten.

Es ist deshalb nicht ein Mangel, daß Luther in diesen Zirkel hineingeriet, sondern ein Beweis, wie tief er gegraben hat. Er vermochte aber bis zu diesem Letzten hinabzudringen, weil die Aufgabe, vor der er mit der Bibel stand, zugleich die denkbar größte und die denkbar dringlichste war. Denn hier hieß das andere Ich, das es zu verstehen galt, Gott; der Abstand zwischen ihm und dem eigenen Ich war riesengroß, und doch hing das Seelenheil daran, daß die Aufgabe richtig gelöst wurde. Das zwang zur Anspannung der ganzen Kraft.

An dieser Stelle wird aber auch erst ganz deutlich, wie weit Luther über die verwandten Ziele des Humanismus hinausgreift. Auch der Humanismus hat etwas wie ein Nacherleben des Altertums und seiner Schöpfungen angestrebt. Aber er ist in all seiner Begeisterung nie dazu gelangt, sich über die Bedingungen dieses Nacherlebens klarzuwerden; geschweige daß seine tatsächlichen Leistungen mehr ergeben hätten als — neben den Fortschritten im Sprachlichen und der niederen Kritik — eine Herauspflücken von allerhand Beispielen und Kernsprüchen aus den bewunderten Vorbildern. Mit Luthers Grundsatz: scriptura sacra sui ipsius interpres und der Ausgestaltung, die er ihm gab, beginnt erst diejenige Auslegung, die das geschichtliche Denkmal als ein lebendiges Ganze, als den Niederschlag einer Persönlichkeit behandelt und das Nachbilden des in ihm beschlossenen Gehalts sich zur ernsthaften Aufgabe macht.

Aber Luther ist nicht nur auf das eigentliche Rätsel der Auslegung gestoßen, er hat auch mit genialem Instinkt die Wege gefunden, die zu seiner Lösung führen konnten.

Wenn Auslegen das seelische Verstehen des grammatisch richtig Aufgefaßten war, grammatisches und seelisches Verstehen aber auf verschiedenen Bedingungen beruhte, so konnte das Ziel nur in der Weise erreicht werden, daß man von beiden Seiten her sich entgegenarbeitete. Es galt gleichzeitig in wissenschaftlicher Arbeit alledem nachzugehen, was zur Aufhellung des Wortsinns dienen konnte, und daneben in der ernsthaften Anwendung des Christentums auf das eigene Leben das Gehör für die Sache, für die Stimme des Göttlichen, bei sich zu schärfen. Aber sollte beides dann im einzelnen Fall zusammenschießen, so mußte von Anfang an bei der Vergegenwärtigung des Textes dasjenige betont werden, was das Aufblitzen des geistlichen Verstehens erleichterte. Der Text mußte lebendig, er mußte Anschauung und Gefühl werden; nur dann konnte man hoffen, daß das Tiefste des Gemüts durch ihn in Bewegung geriet.

Darnach ist Luther überall verfahren.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, welches Gewicht er auf die genaue Erforschung des Sprachlichen gelegt hat [1]). Ohne diese Grundlage erschien ihm alles Auslegen als ein bloßes Dichten. „Geyst hin, geyst her, ich bin auch ym geyst gewesen und habe auch geyst gesehen, ... Das weys ich aber wol, wie faßt der geyst alles alleyne thut, were ich doch allen püßchen fern gewesen, wo mir nicht die sprachen geholffen und mich der schrifft sicher und gewiß gemacht hatten" [2]). Er hat darum gern und dankbar benutzt, was ihm die aufblühende Sprachwissenschaft an Hilfsmitteln darbot. Jedoch ganz reichte das vom Humanismus Geleistete und Erstrebte für seine Aufgabe nicht aus. Von vornherein hatte er es ja in der Bibel mit einer Urkunde zu tun, die mit klassischen Maßstäben überhaupt nicht zu erfassen war. Es kam aber noch hinzu, daß Luther einen viel zu entwickelten Sinn für die lebendige Sprache besaß, um sich mit den steifen Schulregeln allein zu begnügen. Mit dem Donat in der Hand die Bibel auslegen zu wollen, erschien ihm als kindlich. Als ob nicht in der Bibel, wie in aller lebendigen Rede oft genug contra convenientiam numeri, generis, personae gesündigt würde [3]). Es unterscheidet Luther von seinen Zeitgenossen, daß er seinen Text nicht bloß liest, sondern hört; er hat aber zugleich auch ein Gefühl dafür, daß die Sprache immer etwas Andeutendes behält und jede einzelne Sprache wieder ihr eigenes Klanggesetz besitzt. Zwingli hält er eine lange Vorlesung darüber, was es mit dem Setzen und Weglassen des Artikels auf sich habe [4]), und bei Röm. 3, 28 weiß er es fein zu begründen, warum hier gerade der Wörtlichkeit zulieb das „allein" in den Text hineingesetzt werden müsse [5]). Er strebte auch in der fremden Sprache nach einem

1) Sprachunkenntnis die Ursache vieler Irrtümer bei den Vätern WA XV 40, 3 ff.

2) WA XV 42, 17 ff.

3) WA XVIII 157, 29 ff.

4) WA XXVI 356, 3 ff.

5) WA XXX 2, 636, 31 ff. 640, 33 ff. — Lagarde hat den in diesem Zusammenhang sich findenden Satz: „Doctor Martinus Luther wills also haben und spricht, Papist und Esel sey eyn Ding. sic volo sic iubeo, sit pro ratione voluntas (635, 9 ff.)" mehrfach mit

ähnlichen Sprachgefühl, wie er es für das Deutsche besaß, nach jenem sicheren Takt für die natürliche Ausdrucksweise und für die Untertöne des Gesagten. Daß das bei einer toten Sprache immer etwas Unerreichbares bleibt, hat er selbst namentlich dem Hebräischen gegenüber empfunden [1]). Aber wie weit er es doch darin gebracht hat, davon kann man sich überzeugen, wenn man etwa die „revidierte" Bibelübersetzung oder auch andere neuere Uebersetzungen mit der seinigen vergleicht. Auf Schritt und Tritt findet man da um des vermeintlich strengeren Anschlusses an den Wortlaut willen Schulmeistereien „hineinverbessert", die gerade das wieder verwischen, was Luther mit genialem Instinkt als die eigentliche Meinung des Textes herausgehört hat.

In ganz dieselbe Lage kommt Luther, wenn es sich darum handelt, die Formen der Rede, insbesondere die „Figuren" und die Bilder im einzelnen Fall festzustellen und zu würdigen. Auch da empfindet er die aus der klassischen Rhetorik überlieferten Schemata gegenüber der Bibel als zu eng. Er nimmt unverhältnismäßig seltener auf sie Bezug als etwa Melanchthon, der überhaupt bloß mit ihnen arbeiten kann; noch weniger läßt er sich seinen Geschmack ohne weiteres durch sie vorschreiben. Wohl steht er soweit unter dem klassischen Einfluß, daß ihm etwa Bilder wie die im 124. Psalm gebrauchten als barbarisch vorkommen [2]). Aber es war dann doch nicht nur die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, was ihn daran hinderte, diesem Urteil ganz nachzugeben. Er ahnt etwas davon, daß für einen andern Geschmack auch in solchen Kühnheiten Kraft und sogar Schönheit liegen kann. Lange vor Herder ist er der Erste gewesen, der die Schönheit des Alten Testaments gesehen hat. Er bemerkt an der alttestamentlichen Erzählung nicht nur ihre hohe Anschaulichkeit, er rühmt es — das ist feinster Geschmack! — noch als ihren besonderen Vorzug, daß sie im Unterschied von der klassischen Geschwätzigkeit den Stimmungs-

sittlicher Entrüstung über Luthers „Unwissenschaftlichkeit" niedriger gehängt. Demgegenüber hat man nur die Wahl zwischen der Annahme, daß Lagarde den Sendbrief vom Dolmetschen nicht verstanden oder daß er ihn überhaupt nie ganz gelesen hat. Wer nach jenen Worten weiterliest, muß bemerken — sogar Grisar III 438 ist darauf gestoßen —, daß Luther mit diesem Satz einen Witz macht; denn er legt nachher in breitester Ausführung die sachlichen Gründe dar, aus denen die Notwendigkeit der Einsetzung des „allein" sich ergibt. Wenn derselbe Lagarde dann anderwärts dazu noch behauptet, Luther hätte sich die Aufgabe gar nicht stellen können, durch seine Uebersetzung auf Deutsche den Eindruck hervorzubringen, welchen die Originale auf empfindende Hebräer und Griechen ausübten — ein Urteil, das in Grisars Papierkorb nicht fehlen durfte III 445 A. 1 —, so ist man vollends darüber klar, wie weit Lagardes Kenntnis auch nur jener Schrift Luthers reicht. Es zeigt sich hier dasselbe wie überall, wo man Lagarde nacharbeitet: Lagarde wußte viel, aber nirgends so viel, wie er zu wissen vorgab.

1) WA XX 121, 13 ff. deest nobis usus istius linguae, quae habet suas figuras, schemata, quae non possunt intelligi nisi usu linguae. adeo magna vis sita est in syntaxi. habet praeruptos transitus et posterius dicit prius et econtra. quandoque nimia copia, quandoque brevitas.

2) E. A. opp. exeg. 20, 92 hic psalmus ... apertus et clarus est, exceptis duabus barbaris, imo potius sanctis et hebraicis figuris de rebus apud gentes simpliciter incognitis. neque enim decet barbara vocare, quibus spiritus sanctus uti voluit, quin potius barbariem vocemus elegantiam Graecorum, siquidem cum impietate et ignorantia dei coniuncta est. 296 haec est barbaries spiritus sancti, qui si nobis est barbarus, nos vicissim sumus illi barbari.

gehalt einer Geschichte *nie unmittelbar ausspreche*, sondern ihn nur durch die Art der Wiedergabe der Tatsachen dem Leser fühlbar mache. „Das heißt man darnach rhetoricam" [1]). Aber er spürt auch die gewaltige *Ergriffenheit der* Propheten und begreift von da aus die Abgerissenheit ihrer Rede [2]) — auch für den Zuhörer, der in der gleichen Lage sei, genüge oft schon ein einziges Wort, um ihm alles zu sagen [3]) —, wie den auf den Höhepunkten der Stimmung hervorbrechenden *Wortreichtum* [4]), die Vorliebe für *Bilder* und Vergleiche [5]) und die Freude an der dramatischen Beschreibung [6]). Luther ist es auch gewesen, der als Erster einen Eindruck von der sogenannten Kina-Strophe empfangen hat [7]). Aehnliches stellt er bei Paulus fest: er ist kein Redner im schulmeisterlichen Sinne des Worts. Aber doch, welche Kraft der Rede und welche Erregung, zumal im Galaterbrief. Daher die Menge der Anakoluthe [8]).

Das waren die allgemeinen Voraussetzungen, mit denen Luther an den be-

---

1) Tischreden I 203, 18 sacrae literae continent historias brevissime quidem, sed tamen optime scriptas. hauriunt enim uno verbo omnia. quod multis verbis apud Vergilium de Didonis amore dicitur, hoc Hebreus brevissime dicit: Thamar amavit Ammon ... ideo mus einer denken, was David gedacht hab, cum discerpsit leonem, da er sich mit Goliad must schlagen: quid si occidar? sed non fiet; dextra mea est dextra dei. Das heißt man darnach rhetoricam.

2) WA XIII 59, 21 affectibus et tropis propheticis oportet nos assuesci ... videntur non bene cohaerere, ad affectus eorum respiciendum est XIV 595, 20 verba vehementis affectus sint. XIII 289, 16 non est spectandus ordo in prophetis XIX 350, 12 dunkt yedermann, der yhre weise nicht weys, sie haben eine seltsame weyse zu reden, als die keine ordnunge halten, sondern das hundert yns tausent werffen, das man sie nicht fassen, noch sich dreyn schicken muge." — Anderwärts erklärt Luther freilich die Zusammenhangslosigkeit der Propheten daraus, daß die Schriften nicht von ihnen selbst, sondern von Sammlern herausgegeben worden sind WA XXV 138, 29 ego sic sentio: cum verisimile sit hos sermones non a propheta aeditos, sed a scribis exceptos esse, nullam seriem historiae ab eis esse observatam.

3) Tischreden I 203, 37 prophetae habent tentationes Sathanae, die machen affectus inenarrabiles, quos satis est uno verbo indicasse, siquidem dici perfecte non possunt.

4) WA XVI 194, 9 prae multo gaudio spiritus faciunt multa verba et de una re multipliciter loquuntur, os abundat, quando cor gaudio plenum 203, 3 plenus est spiritus verbis, ghet uber ut vas prae gaudio. — Wortreichtum als Eigentümlichkeit des Hebräischen überhaupt WA XIV 606, 33 mos enim huius linguae est copiosissimam eam esse tam in verbis quam sententiis.

5) WA XIII 13, 15 figurata oratio est usque ad: quia dies multos 72, 22 poeticus est propheta XIV 736, 26 non observavit esse poeticam periphrasim pro more carminum.

6) WA XIX 370, 1 ff. Also braucht Habacuc hie maler kunst, das er den einzug der feinde fur die augen malet und daneben anzeyget, wie denen zu synn ist, den es gilt, nemlich das sie dunkt, es sey mit yhnen nichts anders, denn das sie sich mussen fressen lassen, wie der adeler ein aß frißt, das sich nicht erweren kann.

7) Tischreden II 53, 5 Absalon, fili mi. huius cantici compositio omnino repraesentat affectus lugentis. *Illae syncopae singultum ostendunt.*

8) WA XL 1; 307, 9 ff. non est magnus rhetor, sed quanta dat argumenta ad rhetoricandum, et ubi ulla grandiloquentia quae possit consequi „abicere gratiam" et „dei" ebenda 116, 1 videtur Paulus loqui meras flammas, tam vehementer ardet 170, 8 ff. defectus hic grammatice et eclipsis ... Das muß man spiritui sancto zu gut halten in Paulo, Si non rhetoricam, quia loquitur ardore, et qui ardet loquendo, non potest simul tenere regulas grammaticas.

stimmten Text herantrat. Für die Lösung der besonderen Aufgaben, die sich dabei noch eröffneten, gab es bereits ein gewisses Verfahren. Es gehört zu den ältesten, bis auf Aristoteles zurückgehenden Errungenschaften einer kunstmäßigen Auslegung, daß es bei einer Schrift zunächst gälte, ihren σκοπός, ihren Grundgedanken, zu bestimmen [1]). Marcion hat das Verdienst, diese Einsicht zuerst in das Christentum hinübergeleitet zu haben. Denn seine Prologe zu den paulinischen Briefen stellten einen, freilich zunächst höchst bescheidenen Versuch dar, die leitende Absicht des Schriftstellers herauszuheben. Das Mittelalter hat daran angeknüpft, aber nicht nur den Prolog weiterentwickelt, sondern auch schon ernsthafte Versuche gemacht, von dem Grundgedanken aus den Aufbau und die Gliederung des Ganzen zu verstehen. Nikolaus von Lyra namentlich hat darin Bemerkenswertes geleistet. Luther erhob dies zu einer strengen Forderung. Freunden wie Gegnern predigt er bei jeder Gelegenheit, daß ein Schriftwerk einen großen Zusammenhang, einen „Körper“ bilde, daß man demnach, um die einzelne Stelle zu verstehen, das Ziel der ganzen Ausführung kennen und immer im Auge behalten müsse [2]). Die Irrtümer der jüdischen Schrifterklärung führt er wesentlich mit darauf zurück, daß die Juden niemals den auszulegenden Büchern einen Prolog vorausgeschickt, d. h. nie sich zu einer Gesamtauffassung erhoben hätten [3]). Indes hat Luther nie wie andere geglaubt, darum jede Schrift in eine Anzahl von Kettenschlüssen auflösen zu können. Aus diesem Grund ergänzt er das erste Hilfsmittel durch ein von ihm selbst entdecktes zweites, das in anderer Form gleichfalls einen Durchblick zu gewähren versprach. Er sieht es als notwendig an, vor der Einzelauslegung die ganze Vorstellungswelt, von der der Schriftsteller ausgeht, in ihrer eigenartigen Geschlossenheit sich zum Bewußtsein zu bringen. Deshalb schickt er in der Vorrede zum Römerbrief der Wiedergabe des Inhalts eine eingehende Erläuterung der paulinischen Hauptbegriffe voraus. „Aufs erste müssen wir der Sprache kundig werden und wissen, was Paulus meint durch diese Worte Gesetz, Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch, Geist u. dgl., sonst ist kein Lesen nutz daran“ [4]).

---

1) Es ist deshalb ein Irrtum, wenn v. Schubert (Zu Luthers Vorlesungstätigkeit, Sitz.Ber. d. Heid. Akad. 1920. 9. Abh. S. 30) eine Bemerkung Luthers über die Bedeutung des scopus mit den Worten hervorhebt: „Das aber scheint mir ein für die Geschichte der Exegese bahnbrechendes Wort“.

2) WA XVIII 713, 9 interim nihil cogitans, quomodo sit rursus inserenda et coaptanda ut quadret corpori textus. 720, 10 at diatribe dissimulans totum corpus disputationis Paulinae et quorsum tendat Paulus, vocabulis interim excisis et depravatis se solatur ib. 751, 18 verba spectanda sunt (ut vocant) secundum materiam subiectam et ad intentionem loquentis ib. 774, 10 consequentia, praecedentia, circumstantiae intentioque et corpus ipsum totius disputationis. Enders III 366, 32 si scopum observes, facile tu ipse talia multa dissolves. WA XXVI 103, 20 scire rem de qua disputetur; qui hoc animadvertit, facilius intelligit librum, comprehenso scopo facile intelligit quod non convenit cum scopo. WA XX 9, 6 lego relego illorum commentaria. quanto plus lego, tanto minus invenio. ergo primus labor, ut teneamus libri consilium, quid quaerat dicere, quo spectet. hac summa incognita impossibile est librum intelligere.

3) Tischreden I 128, 21 Judei autem ideo sic errant in scriptura, quia nulla argumenta librorum habent.

4) E. A. 63, 119.

Kurz zuvor hat Melanchthon, ohne Frage unter seinem Einfluß, in seinen loci Aehnliches unternommen. Es ist lehrreich, die beiden Darstellungen miteinander zu vergleichen. Wie nicht anders zu erwarten, erweist Luther sich als der Anschaulichere und Lebendigere. Er hat auch das deutlichere Gefühl dafür, was eine derartige Ordnung der Begriffe gerade für die Auslegung zu leisten imstande ist. Er findet eine wesentliche Seite ihres Werts darin, daß man so Schwierigkeiten auflösen kann, die die sprunghafte oder bloß andeutende Gedankenentwicklung eines Schriftstellers bietet [1]). Im Zusammenhang damit kommt Luther aber dann bezüglich der Bibelkenntnis zu Anforderungen, die das hergebrachte Maß weit übersteigen. Er verlangt von dem richtigen Theologen eine derartige Beherrschung des Stoffs, daß ihm jede einzelne Stelle innerhalb ihres Zusammenhangs und in ihrer Tragweite für das Ganze der biblischen Anschauung gegenwärtig wäre [2]). Konkordanzen, wenigstens solche, wie sie damals umliefen, zu gebrauchen, hielt er eines ernsthaften Bibelforschers für unwürdig [3]).

Diese gedankliche Durchleuchtung des Textes bildete jedoch für Luther nur die Grundlage. Wenn der Text eine Macht werden sollte, die sich den Leser unterwarf, dann war noch eine Verarbeitung in anderem Sinne nötig. Das Vorstellungsvermögen mußte mit eingreifen; zunächst um die im Text beschriebenen Dinge und Vorgänge zur gegenständlichen Deutlichkeit zu erheben. Es ist einer der wichtigsten Schritte, die Luther über die Auslegung des Mittelalters und nicht nur über die des Mittelalters, sondern auch des Humanismus hinaus getan hat, daß er der Anschauung zu ihrem Recht verholfen hat. Wenn man ihn von dieser Seite her kennen lernen will, so muß man sich freilich in erster Linie an die nachgeschriebenen Vorlesungen und Predigten halten. Denn Luther gehört zu denjenigen Professoren, die beim Druck das Frischeste und Unmittelbarste aus dem mündlichen Vortrag wegstreichen. Es ist bezeichnend und erinnert an Ignatius von Loyola, daß Luther bei der Vorführung der Dinge womöglich vom Räumlichen, vom Erdkundlichen ausgeht [4]). Er hat es für nötig gehalten, seiner Erklärung des Propheten Jesaja eine Karte der Palästina umgebenden Länder vorauszuschicken [5]). Aber auch sonst, etwa beim Auszug der Israeliten und bei der Wüstenwanderung unterläßt er es nicht, den Zuhörer immer daran zu erinnern,

---

1) WA X 1; 369, 11 wie das alles auß vorigem außlegen leychtlich ist tzuverstehen, alleyn, das man der Paulinschen sprach und wortt gewone.

2) Tischreden I 297, 8 Es mus einer, der ein Theologus sein will, die schrifft gar inne haben, das er auff alle locos seine solutio hab 356, 20 verus theologus totum corpus bibliae scire debet, qui scilicet sit status, quae intentio et series in Mose, prophetis, euangelistis et apostolicis scriptis. — Man vergleiche damit die bescheidenere und doch im Mittelalter nur ganz selten verwirklichte Forderung Bonaventuras Breviloquium prooem. § 7 ad quod non potest quis de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et literam Bibliae commendet memoriae, alioquin in expositione scripturarum nunquam poterit esse potens.

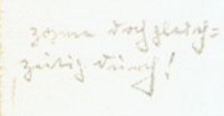
3) WA XVIII 677, 21 congere igitur vel ex concordantiis maioribus omnia verba imperativa in unum cahos.

4) Vgl. meinen Vortrag: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. S. 21.

5) E. A. 63, 53.

daß er zum Verständnis der Vorgänge den Schauplatz, auf dem sie sich abspielten, vor Augen haben müsse[1]). Um ihm das zu erleichtern, wählt Luther gerne Vergleiche aus der nächsten Umgebung: der Horeb ist ein großes Gebirge, so groß wie der Thüringer oder der Böhmische Wald[2]); die Wüste muß man sich vorstellen etwa so wie die Heide zwischen Wittenberg und Leipzig[3]). Als die Israeliten das erstemal an die Grenze von Palästina kamen, waren sie dem heiligen Land schon so nahe, „als wen sie zogen halb weck ghen morgen ghen Zido odder Zan" [4]). Auch für sich selbst hat Luther jede Gelegenheit benutzt, um seine Einbildungskraft zu üben. Wie ein Gewitter aufsteigt, fordert er die Tischgenossen auf, sich das genau anzusehen: jetzt könne man den 19. Psalm verstehen lernen[5]). Für die Uebersetzung der Apokalypse erbittet er sich die Edelsteine aus dem kurfürstlichen Schatz; er muß sie vor sich sehen, um das 21. Kapitel richtig wiedergeben zu können[6]).

Diese lebendige Vergegenwärtigung der Dinge führt Luther nicht selten ganz nahe an die Kritik heran. So wenn er sich vom Durchzug durchs rote Meer ein Bild zu machen sucht und dabei sich erinnert, daß die Israeliten (nach dem Priesterkodex) 600 000 Mann zählten. Ein einzelner Mann hätte, schätzt er, um die Strecke zurückzulegen, mindestens eine Stunde gebraucht. Um 600 000 durchzubringen, wären selbst bei einer Frontbreite von 50 Mann 6—7 Tage nötig gewesen. Und doch soll der Durchzug sich in kaum zwei Stunden vollzogen haben[7])! In diesem Fall will Luther damit nur die Größe des Wunders anschaulich machen. Aber anderwärts, beim Sieg der Israeliten über den Amoriterkönig Sihon, gesteht er ehrlich, daß nur das Ansehen der Bibel den Zweifel an der Wahrheit der Erzählung bei ihm verscheucht. Das Gebiet der Amoriter konnte nachher nicht mehr als zwei Stämme aufnehmen; 60 000 Mann war demnach das Höchste, was sie ins Feld zu stellen vermochten: wie sollten da die zehnfach überlegenen Israeliten sich vor ihnen gefürchtet haben und wie sollte ihr Sieg ein großes Gotteswunder gewesen sein?[8]) Im gleichen Sinn fragt er sich, was eigentlich die 70 Palmbäume in Elim einem so großen Heer genützt hätten. Sie waren „ein schlechter schatz erga so viel volckes" [9]). Oder besinnt er sich, wie Mose, als er das Gesetz verkündigte, den 600 000 vernehmlich werden konnte. Ich erinnere: es ist nicht Reimarus oder Colenso, sondern Luther, der diese Ueberlegungen anstellt. Aber auch im Neuen Testament bemerkt er die Unstimmigkeiten im Taufbericht[10]) und in den Auferstehungserzählungen[11]). Er hebt sie sogar mit einer Unbekümmertheit hervor, die 50 Jahre später sicher bewirkt hätte, daß er aus seiner eigenen Kirche ausgeschlossen worden wäre: „historiae



1) WA XIV 230, 15 oportet sciatis situm regionis, ebenso XVI 206, 11.
2) WA XVI 333, 6.
3) WA XIV 546, 5.
4) WA XXV 473, 17 (Zido und Zan sind Dörfer in der Nähe von Wittenberg).
5) Tischreden I 341, 16 ff.
6) Enders III 325, 16.
7) WA XIV 598, 2 ff., vgl. Tischreden II 223, 12 ff.
8) WA XIV 572, 3 und 573, 24, vgl. dieselbe Erwägung XVI 325, 4.
9) WA XVI 287, 7.
10) WA XX 223, 22.
11) WA XVII 1; 178, 7 und 183, 4.

in scripturis frequenter concisae et confusae, das schwerlich zusamen<geht>, ut negatio Petri et passio 4 euangeliorum seer confusissimae. ideo bekumer ich <mich darum> nicht, sed tantum, wo er hinauswill, videbo"[1]). Und um nur eines, das Lehrreichste, noch zu erwähnen: Luther zweifelt nicht daran und legt auf diesen Punkt Gewicht, daß beim Abendmahl Jesus selbst auch vom Brot gegessen und vom Kelch getrunken hat[2]). Die Frage an sich hatte schon die Scholastik aufgeworfen; aber erst Luther hat sie zuversichtlich zu bejahen gewagt. Er hat das richtige Gefühl, daß die Gemeinschaft, die Jesus in diesem Augenblick zwischen sich und seinen Jüngern stiften will, erst dann zustande kommt, wenn Jesus selber mitißt und mittrinkt. Aber es stimmt vielleicht zu einiger Bescheidenheit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Jahrhunderte nach Luther selbst schon die Frage völlig vergessen haben und erst Jülicher sie wieder wie von neuem stellen mußte. Luther darf man diese Erkenntnis um so höher anrechnen, weil er damit bei seiner Abendmahlslehre in die größte Bedrängnis kam. Sie stürzte ja in Wahrheit seine ganze Lehre von der Realpräsenz um. Denn wie hätte Jesus seinen eigenen Leib essen und sein eigenes Blut trinken sollen? Zuweilen hat Luther diese Folgerung wirklich gezogen[3]). Aber wie unbehaglich es ihm selbst doch dabei war, zeigt der Umstand, daß er es daneben noch mit einer anderen Lösung versuchte. Er greift auf die doppelte Erwähnung des Kelchs in Luk. 22, 17 ff. zurück und will dann nur den ersten Kelch als den gemeinsam genossenen „Letzetrunk" gelten lassen. Auch dies immerhin ein Beweis dafür, wie sorgsam er das einzelne im Text beachtete[4]).

Von der Verdeutlichung des Hintergrunds und der äußeren Verhältnisse ergab sich ein leichter Uebergang zu dem, was Luther die „Affekte" des Textes nannte. Sah man ihre Lage, so regte sich von selbst auch das Mitgefühl mit den beteiligten Personen. In der Absicht malt Luther gern, was der Text nur andeutet,

---

1) WA XL 1; 126, 3 ff.

2) WA VIII 438, 13 tacent vero (sc. die Evangelisten), an et ipse comederit et biberit cum eis XXVI 462, 18 wie, wenn Christus nicht getrunken hette ynn seinem abendmal, sondern allein die jüngern? Antwort ich: Wie, wenn ein narr mehr fragen könnte, denn zehn weisen antworten? Es steht nicht geschrieben, das er den letze trunk getan habe, dennoch wird er denselbigen nicht den jüngern alleine gegeben, sondern auch mit getruncken haben.

3) WA XXXVIII 201, 24 War ists, das (wie man sagt) Christus mit den Jüngern auch sich selbs genommen hat im Sacrament.

4) WA XXIX 221, 18 ff. Lucas cum maxima diligentia describit, quod Christus his dederit calicem, zum letztsten gibt er ein letz trunck et fuit calix de mero vino, ein letze trunck, das er nicht hat mher wollen trincken auff erden et sic urlaub geben dem alten pascha et suae vitae veteri. hoc notandum contra Schwermer quod non dicat ibi, da er die letz gibt, hic sanguis meus, sed est ein letz truncke gewesen, da er sagt „Ich sage". Ibi Christus testatur, das sol sein letz trunck sein, et hoc scribit solus Lucas, ut videamus duplicem calicem et vocat genimen. si Christi verbum verum, so wirt der 2. calix non genimen vitis. si hoc verum ut verum, so mus der ander trunck nicht ein gewechs sein... oportet ex necessitate, quod 2. calix etwas anders sein, denn wein gewachsen in vite, scilicet Christi sanguis.

mit ein paar Strichen zum Bild aus [1]). So Noah während der Sintflut: wie alles Lebendige vor seinen Augen versinkt, er selbst allein zwischen Himmel und Erde schwebt und der Schauer vor dem sich vollziehenden göttlichen Gericht ihm die ganze Seele füllt — was für einen gewaltigen Psalm hätte Noah da dichten können [2])! Oder die Israeliten vor dem Durchzug durchs rote Meer: im Rücken die hohen Berge, vor sich das Meer — welch eine Bedrängnis! Und nachher: was für ein Getöse, wie die Wogen wieder zusammenstürzen [3])! Aehnlich beim Schlagen der Erstgeburt [4]) oder beim Jakobskampf [5]). Vollends da, wo der Text selbst unmittelbar eine starke Gemütsbewegung ausspricht, entfaltet Luther seine ganze Kunst, den Leser in sie hineinzuziehen. Man nehme den Anfang seiner Auslegung des Magnifikat: „das wort geht daher auß grosser brunst und uberschwenglicher frewd, darynn sich gantz yhr gemut und leben von ynnwendig ym geist erhebt. darumb spricht sie nit „Ich erhebe got", ßondern „meyne seele", als solt sie sagen: „Es schwebt mein lebenn und alle mein synn ynn gottis lieb, lob und hohen freuden, das ich, mein selb nit mechtig, mehr erhaben werde, denn mich selb erhebe zu gottis lob, wie denn geschieht allen denen, die mit gotlicher sussigkeit und geyst durchgossen werden, das sie mehr fuelen, denn sie sagen kundenn" [6]).

Aber diesem allmählich sich an die Sache herantastenden Verständnis muß nun von der andern Seite her die Empfänglichkeit entgegenkommen, die aus der persönlichen Erfahrung fließt [7]). Sie läßt sich nicht erstudieren [8]), geschweige durch künstlerische Nachempfindung ersetzen. Sie beruht auf einer inneren Ueberführung von der Wirklichkeit des Gegenstands, die das ganze Verhältnis zu der Sache verändert und dem Forschen in der Schrift die Art eines Trachtens nach der eigenen Seele gibt [9]). Ohne dieses Erfordernis vermag man die Bibel nicht

1) Vgl. für diese Absicht Tischreden II 632, 21 historiae veteris testamenti praeclarissimae sunt. sed nobis legentibus plane mortuae.

2) WA XIV 194, 1 vide Noe fidem, si contingeret nobis vehere in arca in medio celi et terrae, quot diffiderent? secundo vidit omnia submergi viventia, da sol ein hertz zappeln in hac terribili ira, in qua deus adeo punit terribiliter, ut quoque cetera animalia occidat propter hominem. fuit ergo fortissimus cum suis in fide, Noe potuisset psalmum pulchrum componere.

3) WA XVI 182, 2. 201, 1.

4) WA XVI 172, 9 venit deus et percussit, eine greuliche schlacht. Leicht ists geschriben, sed ein iemerlich angesicht et hoc in media nocte.

5) WA XIV 446, 5 nox in se est terribilis. vir est solus, uxores absunt, transvexit uxores, liberos et familiam et solus ipse mansit in altera parte. omnia conveniunt, ut diffideret.

6) WA VII 550, 2 ff.

7) Tischreden I 472, 22 die schrifft verstehet kein mensch ... nisi experiatur. WA XXXI 2; 67, 8 nam qui manserint in lege et testimonio, his orietur aurora i. e. intelligentia verbi. non orietur autem volentibus esse magistri, antequam discipuli sunt.

8) WA XIV 269, 1 ego si Christianus fio, quod audio verbum domini, Das hab ich nit erstudiert, niemant weis, wo ich her khum.

9) Enders VII 348, 42 ff. quid illi facerent qui nihil horum experti promittunt sibi omnia sola scripturarum lectione eaque tam praesumptuosa, ut si semel aliquem librum legerint, sibi plane persuasum habent sese rem totam comprehendisse. E. A. 11, 252 Aber solchen Trost, Friede und Freude des Herzens empfindet niemand, denn das Häuflein, das vorhin also erschrocken und voll Leidens ist und seine Gebrechen gefühlet hat; darum

zu verstehen [1]), ja nicht einmal zu übersetzen. So meint Luther es bei Erasmus feststellen zu können: der Mann hat übertragen, aber nichts dabei empfunden [2]). Und auch bei der Prophetenübersetzung durch Denck und Hetzer, der er im übrigen seine Achtung nicht versagte, glaubt er wahrzunehmen, daß es bei ihnen an jener innerlichen Voraussetzung gebrach [3]).

Erst wo beide Bedingungen erfüllt sind, wo zu dem eindringenden wissenschaftlichen Verständnis der aufgeschlossene persönliche Sinn hinzukommt, da mögen sich jene hohen Augenblicke ergeben, in denen der Text sein innerstes Geheimnis offenbart und der Mensch durch die sich vor ihm auftuende Wahrheit sich wie neugeboren fühlt.

Aber Luther vergaß dabei nie, seine alte Weisheit in Erinnerung zu bringen, daß beim einzelnen das Verständnis immer durch das Maß seiner Empfindungsfähigkeit und seiner inneren Erfahrung begrenzt bleibt. Es zeugt von tiefer Selbsterkenntnis, wenn Luther etwa bei Gen. 17 bemerkt: um dieses Kapitel auszulegen, dazu gehörte nicht nur ein gelehrterer, sondern ein lustigerer Mann als er sei [4]). Und zwei Tage vor seinem Tod hat er noch auf einen Zettel geschrieben:

Virgilium in Buccolicis et Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut agricola.

Ciceronem in epistolis (sic praecipio) nemo intelligit, nisi 20 annis sit versatus in re⟨publica⟩aliqua insigni.

Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis ecclesias gubernarit.

Quare ingens est miraculum { 1. Johannis Baptistae
2. Christi
3. Apostolorum.

Hanc tu ne divinam Aeneida tenta, sed vestigia pronus adora.

Wir sind Bettler: hoc est verum [5]).

---

verstehen auch dieselbigen ungebrochenen groben Leute weder dieß noch andere Evangelia. Denn wer nichts bitteres gekostet hat, dem schmecket das Süße nicht und wer nicht Unglück hat, der verstehet sich auf kein Glück. WA XXV 6, 9 imbuti esse debemus adfectibus, qui docentur in ea (sc. im Titusbrief). E. A. opp. exeg. 14, 140 videamus ergo affectus et emphases huius textus. primum ut sit acris et vehemens exhortatio, dignissimo titulo eos alloquitur. WA XII 444, 7 zum andern, das man dy wort recht faß und den affekt und fuls im Herzen; die das nit konnen tun, den ists verboten zu lesen.

1) E. A. 8, 71 Wer aber das nicht glaubet oder zweifelt daran, den bewegen diese Worte nicht, fühlet auch nicht, welche Feuer und Flamme diese Worte in sich haben, daß wir heilig, geliebt und erwählet sind vor Gott.

2) WA XX 728, 6 Novum Testamentum transtulit et non sensit.

3) WA XXX 2; 640, 25 Ah es ist dolmetzschen ja nicht eines iglichen kunst, wie die tollen heiligen meinen. Es gehöret dazu ein recht frum, trew, vleissig, forchtsam, Christlich, geleret, erfarn, geübet hertz, darumb halt ich, das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzschen könne, wie das wol scheinet inn den propheten zu Wormbs verdeutschet, darinn doch warlich grosser vleis geschehen und meinem deutschen fast nachgangen ist.

4) WA XIV 263, 6.

5) Enders XVII 60, 1 ff.

In diesen Worten hat Luther seine ganze Einsicht über die Wechselbeziehung von Verstehen und Erleben noch einmal wie in einem letzten Bekenntnis zusammengefaßt.

Luther hat als Ausleger Schule gemacht. Ein reiches Schrifttum von Kommentaren ist unter seiner Anregung entstanden. Aber es war noch weit wichtiger, daß er im zweiten Geschlecht einen Nachfolger fand, der das, was er genial betätigt hatte, ihm abzusehen und es zu einer Kunstlehre der Auslegung auszugestalten verstand.

Es gibt in unseren Tagen offenbar nur noch ganz wenige Menschen mehr, die das ehedem so berühmte und einflußreiche Werk des Matthias Flacius, die Clavis scripturae sacrae, einmal gelesen haben. Wer sich durch die allerdings unglaubliche Formlosigkeit des Buchs nicht abschrecken läßt, der wird ihm auch heute noch seine Bewunderung nicht versagen. Flacius hat sich die ganze Ueberlieferung des Altertums und auch die durch Melanchthon fortgebildete Rhetorik [1]) zunutze gemacht. Aber das Wertvollste schöpfte er nicht aus dieser Quelle, sondern aus der Versenkung in das von Luther geübte Verfahren.

Klar hat Flacius die beiden Punkte erfaßt, auf die es Luther bei der Auslegung ankam: ein grammatisches Verstehen, das zur Anschauung wird, und ein damit zusammengreifendes Nacherleben des Inhalts.

Beim ersten hat Flacius vor allem die Lehre vom scopus weitergebildet. Wie Melanchthon stellt auch er fest, daß es nicht genügt, wenn einleitungsweise der äußere Anlaß oder die dem Schriftsteller vorschwebende Absicht genannt wird. Die Aufgabe ist vielmehr, zu zeigen, wie der scopus als das „Haupt" den ganzen „Körper" der betreffenden Schrift regiert. Dazu gehört, daß man die einzelnen Teile als Glieder zu begreifen, ihr Verhältnis, ihre Abzweckung auf das Ganze zu erfassen und es so sich zur Klarheit zu bringen weiß, wie der eine Grundgedanke durch alle Wendungen der Sache sich hindurchzieht [2]). Ohne einen derartigen Ein-

1) Diesen Punkt hat Dilthey (Ges. Schriften II 119) allzustark hervorgehoben. Die Verwertung der Rhetorik für die Exegese ist nichts Neues und der Einfluß Melanchthons auf Flacius ist wesentlich geringer als der Luthers.

2) Melanchthon CR XIII 416 ff. 455 quare et in legendis aliorum orationibus magnopere prodest auditoribus dispositionem ostendere, quod hac animadversa omnia facilius percipiantur. cum enim imperiti non possint longas et difficiles disputationes intelligere, si semel decurrant oculi per universum corpus orationis, necesse est ordinem regionesque partium ostendere, ut singula membra considerari queant et iudicari quomodo consentiant. ... quantum enim lucis attulimus epistolae Pauli ad Romanos ostensa dispositione, quam qui non animadverterunt, adeo non intellexerunt Paulum, ut qua de re ageret, ne suspicari quidem potuerint. ubi proponat, ubi disputet, ubi desinat, non videbant; itaque velut hospites in ignota regione errabant, si quando in eius disputationes inciderant. Flacius II 17 ut diligentissime observes, ubi sit (ut ita dicam) caput, pectus, manus, pedes etc. ibi igitur accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectatur quave ratione illa tota membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus conveniant: quaenam sit singulorum membrorum vel inter sese vel etiam cum toto corpore ac praesertim cum capite ipso convenientia, harmonia ac proportio vgl. auch I α 3 v.

blick in den Plan der Schrift ist der Ausleger wie ein verirrter Wanderer in einem dunklen Wald. Er ahnt nie, an welcher Stelle er sich befindet, und ist außerstande, das einzelne richtig abzuschätzen. Mehr als Melanchthon bleibt Flacius dabei auf Luthers Höhe. Er führt gern das Platonische ἓν καὶ πολλὰ ὁρᾶν im Munde. Nicht ein bloß verstandesmäßiges Nachrechnen, sondern das Zusammenschauenkönnen, das Ineinandersehen des Leitgedankens und seiner Ausführung ist das Ziel, das der Ausleger erreichen muß.

Wie gründlich Flacius über diesen Punkt nachgedacht hat, offenbaren die Handwerksregeln, die er noch beifügt. Er empfiehlt dem Ausleger, sich eine „Anatomie", ein Skelett der zu behandelnden Schrift anzufertigen. In der Weise, daß reinlich herausgearbeitet würde, was tatsächlich zum Fortschritt der Gedankenentwicklung etwas beitrage. Dadurch lerne man unterscheiden zwischen Haupt- und Nebengedanken, zwischen wesentlichen Bestandteilen und bloßem Zierat der Rede, gewinne man — was nach Flacius bei den biblischen Schriften besonders schwer ist — Sicherheit darüber, wo eine Gedankenreihe endigt und eine neue einsetzt, und komme so Schritt um Schritt zur Herrschaft über den ganzen Stoff [1]. Um das Erarbeitete dann in Anschauung zu verwandeln, gibt Flacius den namentlich im 17. Jahrhundert vielbefolgten Rat, sich die Gliederung in Form einer Tabelle zu verdeutlichen. Vermöge man erst das Ganze mit einem Blick zu übersehen, dann leuchteten auch die inneren Zusammenhänge unmittelbar ein [2].



Feinsinniger noch ist der andere Wink, den Flacius gibt: die festgestellte Inhaltsübersicht mit eigenen Worten niederzuschreiben; zuerst in knapper, möglichst genauer Fassung, dann in erweiterter, den ganzen Gedankengang wiedergebender Ausführung [3]. Flacius sieht richtig, daß es kein besseres Mittel gibt, um die Sonderart eines Schriftstellers herauszufinden, als den Versuch, ihn selbständig nachzubilden, und die dadurch ermöglichte Vergleichung mit dem eigenen Stil.

Bei der Anwendung dieser Grundsätze stellt sich jedoch auch Flacius wieder die Tatsache in den Weg, daß die Bibel, die er auslegen wollte, ja nicht eine einzelne

1) II 19 ut si primum veluti facta anatomia ac tanquam abiectis omnibus ornatus, amplificationum, decoramentorum, digressionum et similium sola quasi ossa tuo sermone delinees, ut tantum eas sententias amplectaris, quae sunt veluti basis totius, quae omnia accersita et quasi accidentaria sustinent et simul plane necessario inter sese sicut ossa nervis colligata cohaerent.

2) II 17 utile fuerit etiam in tabellam deducere totam illam unius corporis in tam varia membra anatomiam aut diductionem, quo tanto liquidius et animo percipere et intelligere opus illud queas et melius memoriae infigere; cum ita sub oculos in synopsim aut unum quasi aspectum omnia subiecta habueris. — Schon bei Luther ist übrigens zu beobachten, wie gern er sich die Dinge dadurch zur Klarheit bringt, daß er ein Schema zeichnet.



3) II 19 nec parvam utilitatem afferet, si tuo sermone id scriptum varie retexas . . . : huic quasi anatomicae scriptioni possis non inutiliter tum brevem ecphrasim aut compendiariam vel epitomicam scriptionem adiungere, tum etiam uberiorem paraphrasin: sic enim demum plenissime ac utilissime omnia expendes ac pernosces, cum cogitabis quibus verbis ac sententiis tu eas res et sensus apte complecti velis aut possis, dumque religiosissime caves, ne quid illorum sensuum invertas.

Schrift, sondern eine Sammlung von solchen und zwar eine Sammlung von höchst verschiedenartigen Schriften war. Das nötigt ihn, gemäß der Schulregel, daß der scopus sich nach dem genus dicendi richten müsse, zu einem näheren Eingehen auf die Schriftgattungen innerhalb der Bibel. Nach dem Vorgang Melanchthons versucht er es dabei zunächst mit den Unterscheidungen der Rethorik, dem genus iudiciale, deliberativum, demonstrativum, didacticum; aber er begriff doch bald und noch klarer als Luther, daß diese Schemata insbesondere für das Alte Testament versagten. Er wendet sich deshalb zu selbständigen, ausgedehnten Untersuchungen [1]) über den besonderen Stil der Geschichtsbücher, der Propheten, der Psalmen, der Weisheitsbücher, der Evangelien und der Briefe. Im Anhang seines Werks [2]) fügt er noch ein eigenes Kapitel über den johanneischen Stil hinzu. Die Lösung der Aufgabe, die er sich damit gestellt hatte, ging freilich nicht nur über seine Kräfte, sondern über die seines ganzen Zeitalters hinaus. Aber es ist schon ein Ruhmestitel für ihn, daß er sie überhaupt in Angriff genommen und damit späteren Geschlechtern Ziele gewiesen hat.

Das Gegenstück zu diesem Eingehen auf die Unterschiede bildet die Arbeit, mit der Flavius den ganzen ersten Band seines Werkes füllte. Hier bringt er eine Konkordanz, d. h. hier sucht er die durch die ganze Bibel hindurchgehende Einheit nachzuweisen. Als Mann des zweiten Geschlechts und in seiner Inspirationslehre stark von Melanchthon beeinflußt, versteht er diese Einheit im strengsten Sinn. Widersprüche darf es innerhalb der Bibel nicht geben [3]). Trotzdem war diese Konkordanz ein Hilfsmittel für die Auslegung, wie es keine andere Wissenschaft, auch nicht die Jurisprudenz, bis dahin besaß. Sie ruhte auf einer bis ins kleinste gehenden Bibelkenntnis und verarbeitete den Stoff doch so, daß die sachlichen Fragen überall sichtbar wurden.

Mit derselben Gründlichkeit behandelte Flacius die zweite große Frage, das Nacherleben des Inhalts. In diesem Abschnitt wird vielleicht am deutlichsten, wie tief er in Luther eingedrungen ist. Aber allenthalben weiß er auch da eigene Beobachtungen und Ratschläge einzustreuen.

Als erstes Mittel, um ein Schriftwerk — nicht nur die Bibel — an sich heranzuziehen, nennt Flacius die Vergleichung des in ihm Behandelten mit dem aus der eigenen Erfahrung Bekannten und Vertrauten. Dadurch werde der zeitliche Abstand überwunden und gewinne der tote Buchstabe Leben. Immer gebe die Praxis der Theorie nicht nur Licht, sondern Leben [4]). Das ist jedoch nur der Anfang. Der weitere Schritt muß sein, daß man sich in die Persönlich-

1) II 64 ff. und wieder II 340 ff.

2) II 389 ff.

3) II 30 nulla omnino usquam est vera contradictio scripturarum, sicut Quintilianus de legibus dicit, sed quae pugnare videntur, nostra culpa et ignorantia talia esse existimantur.

4) II 72 illud vero plane generale latissimeque patens praeceptum est, ut quae legimus in prophetis aut alioqui vel in sacris aut etiam profanis scriptis cum ipsis rebus usuque ac experientia rerum conferamus. omnia enim tum obscura tum quasi ieiuna mortuave sunt, dum in sola ociosa notitia versantur et a veris vivisque experimentis sunt separata. semper praxis theoriae non tantum lumen, sed quasi vitam quandam affert.

keit des Schreibenden selbst hineinversetzt. In der Weise, daß man die Sache, die der Schriftsteller vertritt, sich selbst zu eigen macht und sie wie eine persönliche Angelegenheit verteidigt. So werde das Herz warm und empfinde man die Antriebe und die Gemütsbewegungen des Schriftstellers mit. Je affektvoller ein Verfasser schreibe, desto leichter gelinge das. Flacius meint, daß die Psalmen darum in so hocherregter Sprache geschrieben seien, damit solche Leidenschaft den Leser wie mit Gewalt in den inneren Zustand der Psalmisten hineinreiße [1]).

So weit reicht nach Flacius die Uebereinstimmung zwischen dem Nachempfinden eines Kunstwerks und dem der Bibel. Aber nun hebt er mit lutherischer Schärfe das Besondere des religiösen Nacherlebens hervor. Er kann dabei anknüpfen an die Ausführung des Aristoteles im Eingang der nikomachischen Ethik. Aristoteles will sich nur an solche wenden, die ihm vermöge ihrer natürlichen Anlage gleichartig und gleichgestimmt seien. „Unsere Philosophie" ist in anderer Lage. Das Christentum rechnet mit der natürlichen Ungleichartigkeit, ja dem Widerstreben des Zuhörers. Es muß sich den gleichgestimmten, den verstehenden Hörer immer erst schaffen. Begreifen wird hier nur, wer sich durch die Schrift richten und neugestalten läßt. Wo keine Neigung dazu vorhanden ist, sich durch das Wort aus der Bahn der natürlichen Selbstzufriedenheit werfen zu lassen [2]), da vermag auch keine Kunstlehre weiterzuhelfen. Flacius kann daher wohl dem willigen Leser einige Winke erteilen, etwa den, sich zunächst, damit man durch den vielgestaltigen Inhalt der Bibel nicht verwirrt werde, einen Ueberblick aus einem Kompendium zu verschaffen, oder: immer den durchgreifenden Unterschied von Gesetz und Evangelium zu beachten, er wiederholt auch Luthers Mahnung, sich zur Bibel so zu stellen, als ob Gott selbst eben jetzt das Wort zu der eigenen Seele spräche [3]), aber

1) II 76 in omnibus autem bonis scriptoribus sic cum maximo fructu versabere, si tu ipse veluti indueris personam loquentis teque quasi medio illi negocio, de quo agitur, immiscueris. nam frigide profecto minimoque cum fructu in alieno versatur scripto is qui animi sui sensum ac motus ad scriptoris mentem atque affectiones quoad eius fieri poterit, non impulerit attemperavitque. neque sine causa profecto psalmi tanta varietate ac vehementia affectuum sunt conscripti, sed ut pii eos in suos animos illabi patiantur suaque corda veluti transforment ac transfigurent in habitum mentemque psalmistae.

2) II 12 Aristoteles initio suorum Nicomachiorum Ethicorum disserit de auditore aut discipulo eius doctrinae, ut ostendat qualis quove modo ille esse affectus debeat, si velit utiliter audire ... nostra vero haec philosophia etiam magis sibi adiungit ac subicit auditorem: adeo ut nisi illum primum sibi subigat, reformet atque immutet idoneumque suo semini excipiundo efficiat, plane nullus ibi verus profectus adesse parari-que possit ... philosophia vult statim initio habere auditorem capacem ac intelligentem: haec contra mox in principio negat ullum mortalem sua natura idoneum ad eam percipiendam: quia omnes homines sint animales non percipientes divina, quin potius contra deridentes simul et extreme odio habentes mysteria dei: ait eos esse terrenos qui de terra tantum cogitent et loquantur: sua vero mysteria esse prorsus divina ac coelestia, nullum plane esse idoneum discipulum qui ad Christum praeceptorem veniat: sed sola dei misericordia ac potentia attrahi eos ad ipsum et fieri θεοδιδάκτους seu a deo doctos Joann. 6.

3) II 17 sic vero in veneratione sacras literas habere et ea religione cognoscere debet pius homo, ut statuat se non (ut ita dicam) mortuum librum legere, non etiam alicuius

die Erfüllung der dabei vorausgesetzten innerlichen Bedingungen muß er dem Willen des einzelnen überlassen.

An das Werk des Flacius hat sich in beiden protestantischen Kirchen ein ganzes Schrifttum von Hermeneutiken angeschlossen, das Dilthey glänzend gewürdigt hat [1]). Der Theologe darf mit einiger Genugtuung feststellen, daß über die Frage, was eigentlich Auslegen sei, während des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nirgends so gründlich nachgedacht worden ist, wie innerhalb seiner Wissenschaft [2]). Der Unterschied der beiden Kirchen zeichnet sich auch auf diesem Gebiet ab. Die Reformierten sind mehr geneigt, das Sprachliche und in zunehmendem Maße die Kritik zu betonen, während bei den Lutheranern das Schwergewicht immer auf das Nacherleben fällt.

Eben an diesem Punkt gibt aber, was Dilthey übersehen hat, der Pietismus wieder einen neuen Anstoß. Im Pietismus gewinnt, entsprechend dem, daß er die Rechtfertigungslehre aus einem nüchternen Dogma in das persönliche Erlebnis zurückverwandelt, auch das Verhältnis zur Bibel wieder persönlich innerliche Art. Man nimmt die Bibel als ein „lebendiges Ganze", man „geht mit ihr um", fast wie mit einem persönlichen Wesen, und versucht ihr Verständnis auf dem Wege, daß man die dort bezeugte Frömmigkeit in sich selbst nachgestaltet. Das konnte sich verbinden mit strengstem wissenschaftlichen Sinn. Es genügt auf den einen Bengel hinzuweisen, bei dem sauberste philologische Kleinarbeit mit lutherischem Streben nach einem Schriftgebrauch im Großen und nach persönlichem Erleben des Inhalts sich zusammenfindet.

Und diese nie unterbrochene Ueberlieferung wurde für unser ganzes Geistesleben von entscheidender Bedeutung. Inmitten der Aufklärung, die in der Kritik die höchste Leistung sah, blieb damit doch an einer Stelle wenigstens das Bewußtsein lebendig, daß das Verstehen noch wichtiger ist als das Beurteilen. Es hielt sich bis in die Zeit, wo mit Klopstock der Neuaufschwung unseres Schrifttums beginnt. Aus ihm entspringt jene Kunst des Sicheinfühlens, die von Anfang an neben und in dem Schaffen unserer Klassiker eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Sie ist auch da zuerst wieder erwacht und hat sich immer am lebendigsten betätigt bei religiösen Stoffen und es ist deshalb wohl auch kein Zufall, daß es wiederum ein Theologe, Schleiermacher, gewesen ist, der in seiner Hermeneutik und Kritik den Ertrag dieser Zeit für die Kunstlehre der Auslegung zusammengefaßt hat.

sanctissimi, gravissimi aut sapientissimi hominis scripta cognoscere, sed ipsius viventis dei nunc ibi coram secum agentis oracula auscultare.

1) Ges. Schriften II 127 ff.

2) Die einzige Wissenschaft, die darin, und zwar schon seit dem Mittelalter, mit der Theologie wetteifert, ist die Jurisprudenz. Dort sind gleichfalls seit dem 16. Jahrhundert Hermeneutiken geschrieben worden. Vielleicht bildet, worauf mich mein Freund Seckel aufmerksam macht, Luthers Freund Hieronymus Schurf ein wichtiges Zwischenglied. Aber bei den Juristen fällt das, was für die Theologen das wichtigste war, das innerliche Nacherleben, weg. Dagegen bleibt die Philologie, soweit ich sehe, bis in die Zeit des Neuhumanismus von diesen tieferen Fragen ganz unberührt. (Daß mittelbar Calvin durch Grotius, Clericus, Wettstein — denn diese alle stehen mit ihrem Besten auf Calvin — auch auf die Philologie hinüberwirkt, ändert daran nichts.) Dort empfindet man es offenbar als einen Vorzug, daß man den Text ganz „objektiv" behandelt. Das hat dann aber auch die Folge, daß die Auslegung in der sachlichen Erörterung der Einzelheiten aufgeht.

Sachverzeichnis.

Namenverzeichnis.

Schriften von Karl Holl

Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche. (Aus der Festgabe für Karl Müller.) 1922. 19 Seiten M. —.40.

Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 45.) 2. Auflage 1922. 55 Seiten M. 1.20.

Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. (Aus der Festgabe für Adolf v. Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht.) 1921. 20 Seiten M. —.40.

Was verstand Luther unter Religion? Festrede bei der Reformationsfeier der Universität Berlin. 1917. 38 Seiten M. 1.20.

Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Vorträge, gehalten beim Kriegslehrgang des Zentralausschusses für innere Mission in Warschau und Wilona am 8. und 12. Dezember 1916. 1917. 129 Seiten M. 2.—.

Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Erstes Ergänzungsheft zur „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1911. 60 Seiten M. 1.20.

Der Modernismus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 7. Heft.) 1908 1.—5. Tausend. 48 Seiten M. —.30.

Johannes Calvin. Rede zur Feier der 400. Wiederkehr des Geburtstages Calvins, gehalten am 10. Juli 1909. 1909. IV, 59 Seiten M. —.80.

Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 41.) 1905. II, 35 Seiten M. 1.20.

Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. 1904. VII, 266 Seiten M. 6.—.

*

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Druck von H. Laupp jr in Tübingen